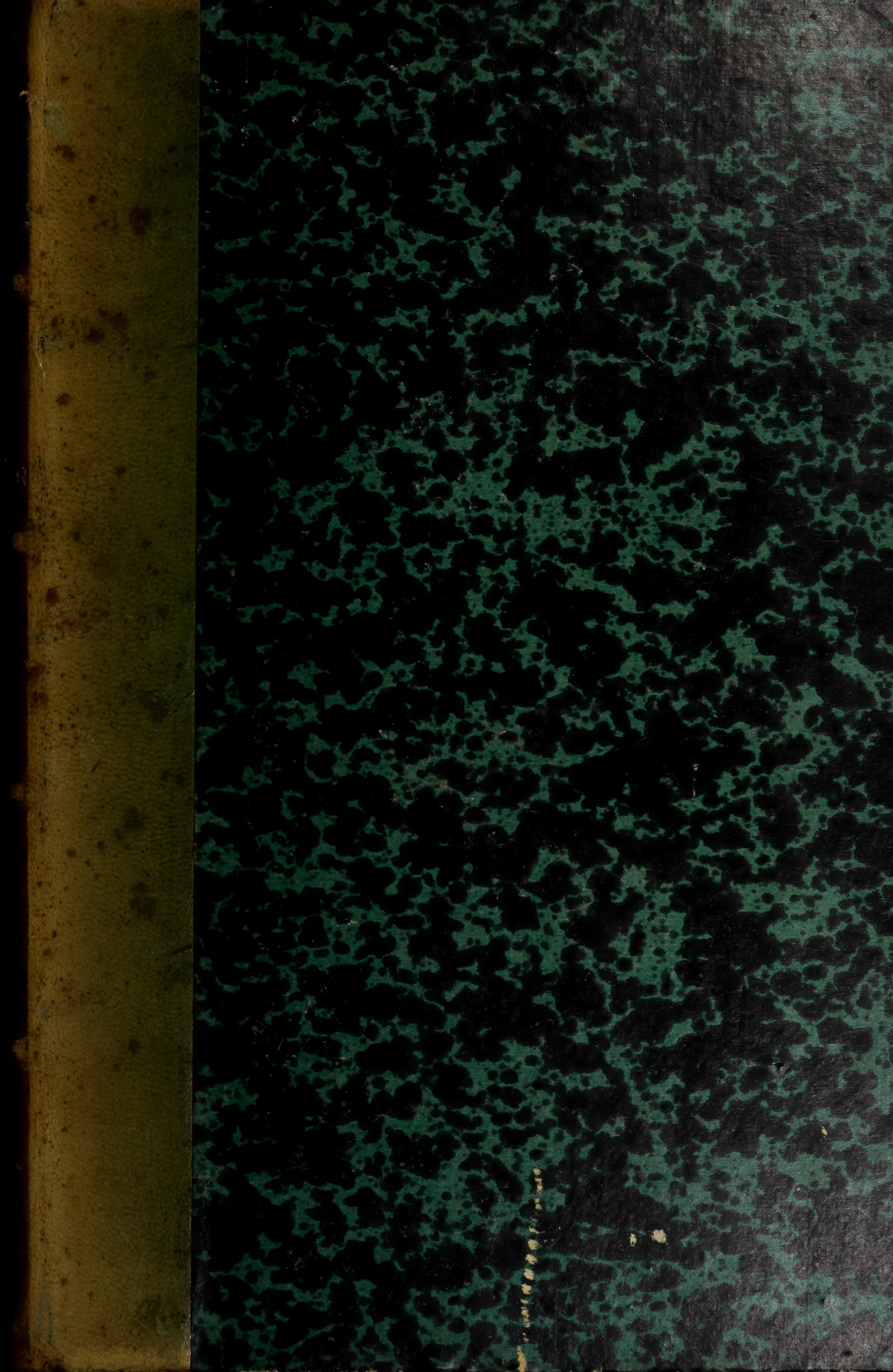
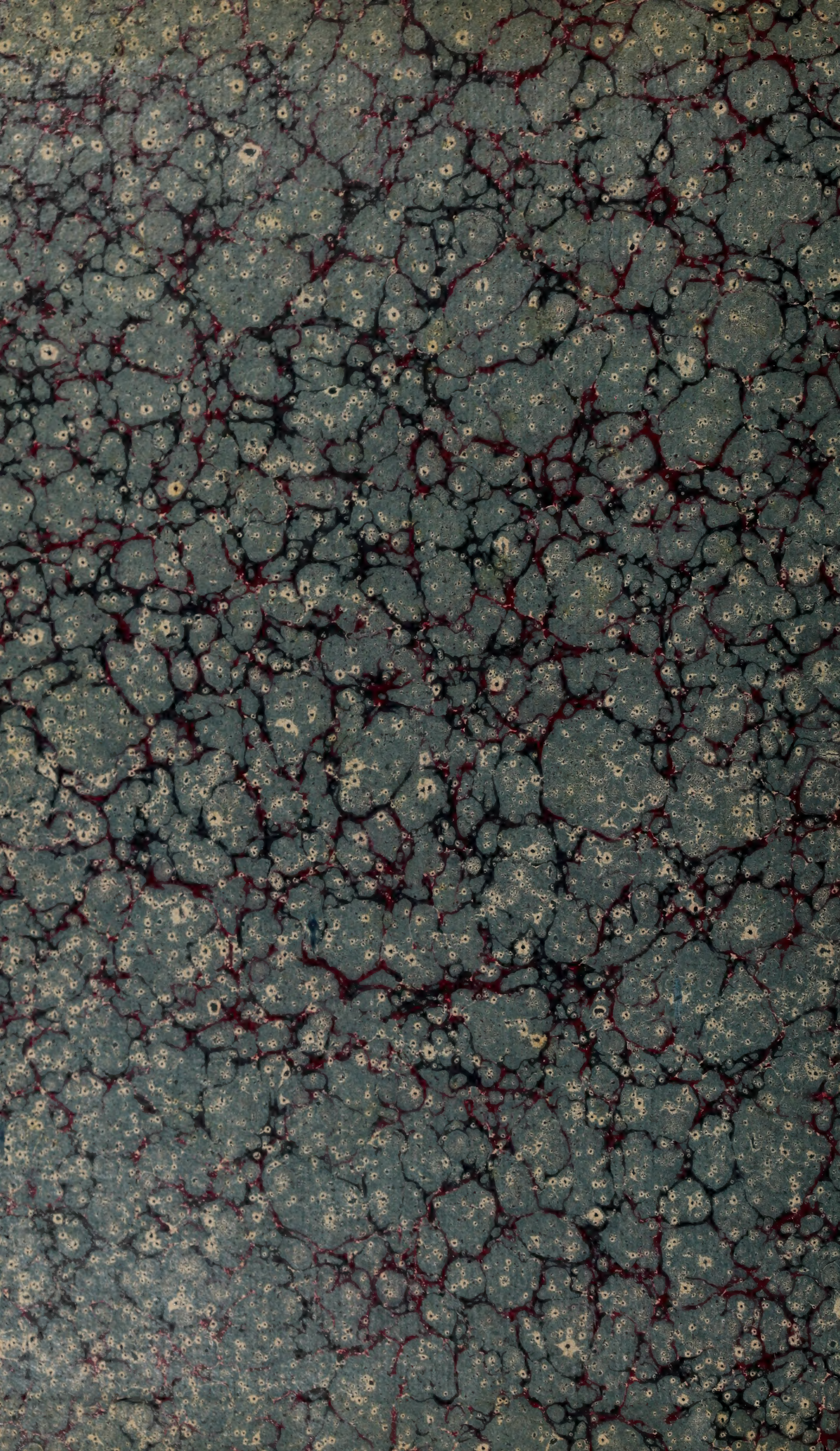
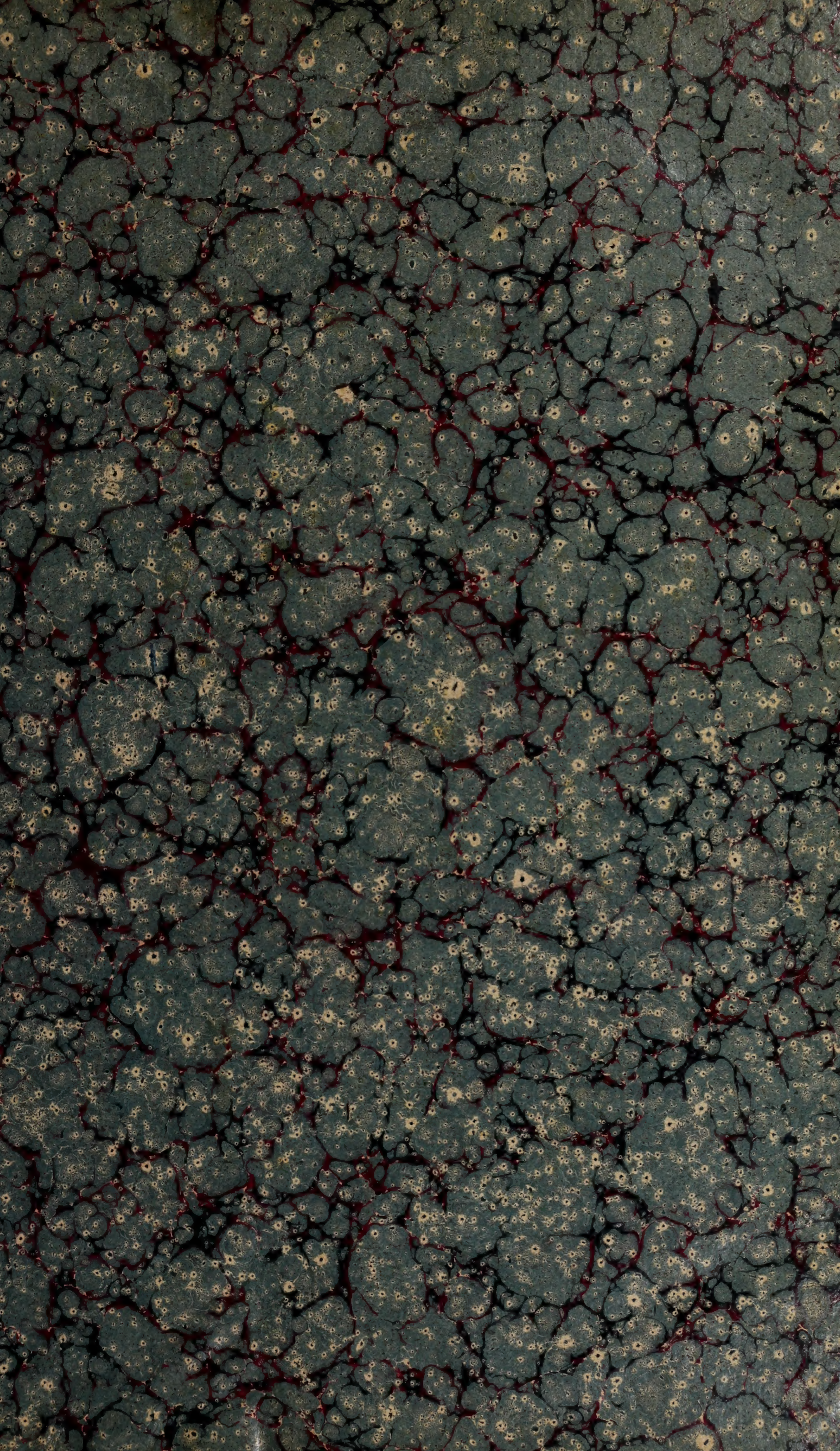






ŒUVRES COMPLÈTES

DE SAINT AUGUSTIN

ÉVÊQUE D'HIPPONE

TABLE DES OUVRAGES COMPRIS DANS LE TOME III

PARIS. — IMPRIMERIE PIERRE LAROUSSE, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

SAINT AUGUSTIN

ÉVÊQUE D'HIPPONE

TRADUITES EN FRANÇAIS ET ANNOTÉES

PAR MM.

PÉRONNE
Chanoine titulaire de Soissons, ancien professeur d'Ecriture sainte et d'éloquence sacrée.

VINCENT
Archiprêtre de Vervins.

ÉCALLE
Professeur au grand séminaire de Troyes, traducteur de la *Somme contre les Gentils.*

CHARPENTIER
Doct. en théol., trad. des *Œuvres de S. Bernard.*

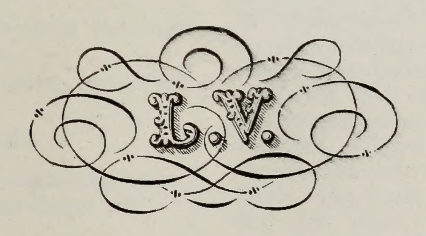
H. BARREAU
Docteur ès lettres et en philosophie, chevalier de plusieurs ordres.

renfermant

LE TEXTE LATIN ET LES NOTES DE L'ÉDITION DES BÉNÉDICTINS

TOME TROISIÈME

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME. — DE LA GRANDEUR DE L'AME.
DE LA MUSIQUE. — DU MAITRE. — DU LIBRE ARBITRE. — DES MŒURS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE.
DE LA VRAIE RELIGION. — RÈGLE AUX SERVITEURS DE DIEU.



PARIS
LIBRAIRIE DE LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR
13, RUE DELAMBRE, 13

1873

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME [A]

LIVRE UNIQUE [B]

CE TRAITÉ CONTIENT L'ENSEMBLE DES PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME AINSI QUE LA SOLUTION DES DIFFICULTÉS QUI S'Y RAPPORTENT

CHAPITRE PREMIER

Première preuve de l'immortalité de l'âme : l'âme est le siége de la science qui est éternelle.

1. Si la science existe quelque part, si elle ne peut exister que dans un être qui vit, et si de plus elle est éternelle ; si, d'autre part, un être qui possède quelque chose d'éternel, doit participer à cette éternité, l'être en qui se trouve la science doit être éternel. Si l'homme, c'est-à-dire son âme, qui est douée de raison, ne peut raisonner avec justesse sans une certaine science, si l'on ne peut supposer d'âme sans science, à moins qu'elle ne soit dépourvue d'instruction, c'est dans l'âme humaine que réside la science. Or, la science existe quelque part : car elle est, et tout ce qui est, doit nécessairement exister quelque part. De plus, la science ne peut exister que dans un être vivant. La vie est la condition première de toute science (1) : et la science ne peut exister dans un sujet qui n'est pas susceptible d'instruction. En outre, la science est éternelle. En effet, ce qui possède l'être,

DE IMMORTALITATE ANIMÆ

LIBER UNUS (a)

CONTINET HIC LIBER CONGERIEM RATIONUM PRO ANIMÆ IMMORTALITATE, NECNON INTERCURRENTIUM DIFFICULTATUM SOLUTIONEM.

CAPUT PRIMUM

Prima ratio, quod anima sit immortalis, quia subjectum est disciplinæ quæ semper est.

1. Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper ; semper vivit in quo est disciplina. Si nos sumus qui ratiocinamur, id est animus noster, nec recte ratiocinari sine disciplina potest, nec sine disciplina esse animus, nisi in quo disciplina non est, potest ; est in hominis animo disciplina. Est autem alicubi disciplina : nam est, et quidquid est nusquam esse non potest. Item disciplina non potest esse, nisi in eo quod vivit. Nihil enim quod non vivit, aliquid discit ; nec esse in eo quod nihil discit, disciplina potest Item semper est disciplina. Nam quod est atque immutabile est, semper sit necesse est. Esse autem disciplinam, nemo negat. Et quisquis fatetur fieri non posse, ut ducta per medium circulum linea non sit omnium, quæ non per medium dicuntur maxima, idque esse alicujus disciplinæ ; immutabilem disciplinam esse non negat. Item nihil in

(A) Voyez le Livre Ier des *Rétract.*, chap. V. (B) Ce livre a été écrit l'an 387.
(1) *Retract.*, liv. I, chap. XII, n° 2.

(a) Recognitus est ad MSS. Corneliensem pervetustum. Corbeiensem, Michaelinum, Sergiensem, Ebrulphensem, Vindociniensem, Regio-Montensem, Victorinos duos, Sorbonicos totidem, Bigotianum, Vedastinum, Vaticanum ; ad variantes lectiones ex tribus Belgicis per Lovanienses excerptas ; ad editiones demum Bad. Am. Er. et Lov.

et d'une manière immuable, est nécessairement éternel. Or, personne ne nie l'existence de la science ; et si l'on admet, comme un fait scientifique qu'il est impossible, que la ligne passant par le centre d'un cercle ne soit plus longue que celles qui ne passent point par ce centre, on ne peut nier non plus l'immutabilité de la science. De plus, tout ce qui a en soi quelque chose d'éternel, doit nécessairement être éternel. Car ce qui est éternel, ne se laisserait jamais séparer du sujet dans lequel il réside éternellement. De plus, lorsque nous raisonnons, c'est notre âme qui raisonne. En effet, il n'y a que ce qui est doué d'intelligence, qui soit capable de raisonnement : Le corps n'a pas d'intelligence et ce n'est pas à l'aide du corps que l'âme comprend ; car lorsqu'elle veut penser, le corps est bien plutôt pour elle un obstacle. En effet, l'objet de l'intelligence est immuable et il n'y a rien dans le corps qui soit immuable. Il ne peut donc aider l'âme dans le travail de l'intelligence ; c'est assez pour lui de ne pas être à l'âme un empêchement. Personne encore ne peut raisonner avec justesse sans une certaine science. Car le raisonnement juste, c'est la pensée qui s'élève du certain à la recherche de l'incertain ; et l'âme ne peut regarder comme certain ce qu'elle ignore. Or, l'âme renferme en elle tout ce qu'elle sait, et notre connaissance n'embrasse rien qui ne soit l'objet d'une science quelconque. La science, en effet, est connaissance de toutes les choses quelles qu'elles soient. Donc, l'âme humaine est immortelle.

CHAPITRE II

Autre preuve : L'âme est le sujet de la raison qui est immuable.

2. La raison est certainement ou l'âme elle-même, ou bien dans l'âme. Or, notre âme est supérieure à notre corps, et notre corps est une substance ; et il est préférable d'être une substance que de n'être rien : donc notre raison est quelque chose. De plus, quelle que soit l'harmonie du corps, elle est nécessairement et inséparablement dans le corps comme dans son sujet et on ne peut admettre qu'il existe dans cette organisation du corps quelque chose qui ne soit aussi et nécessairement dans le corps qui la renferme et ne saurait en être séparé. Mais le corps humain est susceptible de changement et la raison est immuable. Tout ce qui n'a pas toujours le même mode d'existence est sujet au changement. Il est toujours vrai que deux et quatre font six. Cette vérité que quatre renferment deux plus deux, que deux ne donnent pas quatre, et que deux ne sont pas quatre est également immuable. Ce raisonnement est immuable, donc la raison l'est aussi. Mais si le sujet change, il est impossible que ce qui lui

quo quid semper est, potest esse non semper. Nihil enim quod semper est, patitur sibi subtrahi aliquando id in quo semper est. Jamvero cum ratiocinamur, animus id agit. Non enim id agit, nisi qui intelligit : nec corpus intelligit, nec animus auxiliante corpore intelligit ; quia cum intelligere vult, a corpore avertitur. Quod enim intelligitur (*a*), ejusmodi est semper ; nihilque corporis ejusmodi est semper : non igitur potest adjuvare animum ad intellectum nitentem, qui non impedire satis est. Item nemo sine disciplina recte ratiocinatur. Est enim recta ratiocinatio a certis ad incertorum indagationem nitens cogitatio (*b*) : nihilque certum est in animo quod ignorat. Omne autem quod scit animus, in sese habet ; nec ullam rem scientia complectitur, nisi quæ ad aliquem pertineat disciplinam. Est enim disciplina quarumcumque rerum scientia. Semper igitur animus humanus vivit.

CAPUT II

Alia ratio, quia subjectum est rationis quæ non mutatur.

2. Ratio profecto aut animus est, aut in animo. Melior autem ratio nostra, quam corpus nostrum : et corpus nostrum nonnulla substantia est, et melius est esse substantiam, quam nihil : non est igitur ratio nihil. Rursum, quæcumque harmonia corporis est, in subjecto corpore sit necesse est inseparabiliter, nec aliud quidquam in illa harmonia esse credatur, quod non æque necessario sit in subjecto illo corpore, in quo et ipsa harmonia non minus

(*a*) Am. Er. et Lov., *quod enim intelligit*. Sed Bad. et MSS., tum hic. tum in lib. I Retract. cap. V, habent *imtelligitur*. (*b*) Sex MSS., *cognitio*.

est inséparablement uni ne soit pas aussi soumis au changement. Donc l'organisation du corps n'est pas l'âme et la mort ne peut atteindre ce qui est immuable. L'âme est donc éternelle, qu'elle soit la raison même, ou bien qu'elle lui soit inséparablement unie.

CHAPITRE III

L'âme est une substance vivante et immuable, et si elle est soumise à quelques changements, elle n'est pas pour cela soumise à la mortalité.

3. Il est une vertu qu'on nomme constance; toute constance est immuable, et toute vertu peut produire une action; et lorsqu'elle en produit elle ne cesse pas d'être une vertu. Or, toute action consiste à recevoir ou à imprimer le mouvement. On ne peut donc regarder comme muable ce qui reçoit le mouvement ou de mesure ce qui le donne. Mais tout ce qui reçoit le mouvement et ne peut le donner, est mortel, et rien de ce qui est mortel n'est immuable. De là, on peut déjà conclure avec certitude et sans distinction, que tout ce qui donne le mouvement est immuable. De plus, il n'y a pas de mouvement possible sans une substance : et toute substance est vivante ou non : or, tout ce qui n'a pas la vie est inanimé, et tout ce qui est inanimé ne saurait avoir d'action. Donc, ce qui donne le mouvement sans perdre son immutabilité, est nécessairement une substance vivante. C'est cette substance tout entière qui meut le corps par certains ressorts. Donc, tout ce qui met le corps en mouvement n'est pas muable. Le corps ne se meut que dans le temps, et c'est en cela que consiste la rapidité plus ou moins grande du mouvement. Il existe donc un principe qui donne le mouvement dans le temps, sans toutefois éprouver de changement. Or, ce qui meut le corps dans le temps, bien que tendant à une même fin, ne peut accomplir toute espèce d'actes à la fois et ne peut pas éviter d'en faire plusieurs. En effet, quelque action que l'on fasse, il est impossible de regarder comme entièrement un, ce qui peut se diviser en parties, ou qu'il existe un corps sans parties, ou que le temps existe sans intervalles, ou même que l'on prononce la syllabe la plus courte dont vous n'entendiez pas la fin quand vous avez cessé d'entendre le commencement. Or, ce qui

inseparabiliter. Mutabile est autem corpus humanum, et immutabilis ratio. Mutabile est enim omne quod semper eodem modo non est. Et semper eodem modo est, Duo et quatuor, sex. Item semper eodem modo est quod est, quod quatuor habent duo et duo : hoc autem non habent duo : duo igitur quatuor non sunt. Est autem ista ratio immutabilis : igitur ratio est. Nullo modo autem potest, mutato subjecto, id quod in eo est inseparabiliter non mutari. Non est igitur harmonia corporis animus. Nec mors potest accidere immutabilibus rebus. Semper ergo animus vivit, sive ipse ratio sit, sive in eo ratio inseparabiliter.

CAPUT III

Viva substantia et immutabilis animus, nec si aliquo modo mutabilis, propterea mortalis fit.

3. Quædam constantiæ virtus est, et omnis constantia immutabilis est, et omnis virtus potest aliquid agere, nec cum agit aliquid (*a*), virtus non est. Omnis porro actio movetur, aut movet. Aut igitur non omne quod movetur, aut certe non omne quod movet, mutabile est. At omne quod ab alio movetur, nec movet ipsum, aliquid mortale est. Neque mortale quidquam immutabile. Quare de certo jam et sine ulla disjunctione concluditur, non omne quod movet mutari. Nullus autem motus sine substantia : et omnis substantia aut vivit, aut non vivit : atque omne quod non vivit, exanime est ; nec est ulla exanimis actio. Illud igitur quod ita movet ut non mutetur, non potest esse nisi viva substantia. Hæc autem omnis per quoslibet gradus corpus movet. Non igitur omne quod corpus movet, mutabile est. Corpus autem non nisi secundum tempus movetur : ad hoc enim pertinet tardius et celerius moveri : conficitur esse quiddam quod tempore moveat, nec tamen mutetur. Omne autem quod tempore movet corpus, tametsi ad unum finem tendat, tamen nec simul potest omnia facere, nec potest non plura facere : neque enim valet quavis ope agatur, aut perfecte unum esse, quod in partes secari potest, aut ullum est sine partibus corpus, aut sine morarum intervallo tempus, aut vero vel brevissima syllaba enuntietur, cujus non tunc finem audias, cum jam non audis initium. Porro quod sic agitur, et exspectatione opus est ut

(*a*) Lov., *nec cum non agit aliquid.* Sed abest *non* a MSS., et abesse debet.

se trouve dans ces conditions, demande, autant que possible, l'attente pour que la chose puisse s'achever, et la mémoire pour en embrasser l'ensemble. L'attente est pour les choses à venir, la mémoire, pour celles qui sont passées. Mais l'intention d'agir, qui fait que les choses futures deviennent passées, appartient au temps présent, et on ne peut attendre sans mémoire la fin d'un mouvement de notre corps. En effet, comment pourrait-on attendre la fin d'un mouvement, si l'on ne se souvient plus ni qu'on l'a commencé, ni même qu'il existe. En outre, peut-on concevoir l'intention d'achever ce qui est une chose présente, sans qu'elle ait en vue l'attente de la fin, qui est une chose à venir? Et ce qui n'est pas encore, et qui ne sera jamais, n'est rien. Il peut donc y avoir dans un acte des choses qui appartiennent à l'avenir; et dans le même agent on peut supposer plusieurs choses, alors même qu'il ne peut en accomplir plusieurs à la fois. Il peut donc y avoir dans le moteur des choses qui ne se trouvent pas dans le mobile. Mais les choses qui ne peuvent exister simultanément, et qui cependant passent du futur au passé, sont nécessairement soumises au changement.

4. Concluons de là qu'il y a des choses qui donnent le mouvement à ce qui peut changer, tout en demeurant immuable. En effet, pourrait-on douter de la légitimité de ces conclusions, alors que le moteur veut toujours mener à la fin qu'il se propose, le corps qu'il met en mouvement, bien que ce corps change à chaque instant par le fait même de ce mouvement, et, qu'en vertu de sa première intention, il donne le mouvement aux bras de l'ouvrier, au bois, à la pierre qu'il travaille? Donc, de ce que l'âme qui donne le changement produit des changements dans le corps, et qu'elle se propose ces changements, on n'est pas en droit de conclure que l'âme change et qu'elle est sujette à la mort. Car, elle peut joindre à son intention, et le souvenir du passé et l'attente de l'avenir, ce qui est le propre d'un être vivant. La mort, il est vrai, ne peut arriver sans changement, aucun changement sans mouvement; mais il ne s'ensuit pas que tout changement produise la mort, et que tout mouvement entraîne un changement. En effet, notre corps, dans chacune de ses actions, reçoit un grand nombre de mouvements et d'impulsions diverses, l'âge seul amène avec lui des changements; cependant on ne peut dire qu'il soit mort, c'est-à-dire privé de la vie. On n'est donc pas en droit de conclure que l'âme sera

peragi, et memoria ut comprehendi queat quantum potest. Et exspectatio futurarum rerum est, præteritarum vero memoria. At intentio ad agendum præsentis est temporis, per quod futurum in præteritum transit, nec cœpti motus corporis exspectari finis potest sine ulla memoria. Quomodo enim exspectatur ut desinat, quod aut cœpisse excidit, aut omnino motum esse? Rursus intentio peragendi quæ præsens est, sine exspectatione finis qui futurus est, non potest esse : nec est quidquam quod aut nondum est, aut jam non est. Potest igitur in agendo quiddam esse, quod ad ea quæ nondum sunt pertineat. Possunt simul in agente plura esse, cum ea plura quæ aguntur simul esse non possint. Possunt ergo etiam in movente, cum in eo quod movetur non possint. At quæcumque in tempore simul esse non possunt, et tamen a futuro in præteritum transmittuntur, mutabilia sint necesse est.

4. Hinc jam colligimus, posse esse quiddam quod cum movet mutabilia, non mutatur. Cum enim non mutatur moventis intentio perducendi ad finem quem volet corpus quod movet, illudque corpus de quo aliquid fit eodem motu per momenta mutetur, atque illa intentio perficiendi quam immutatam manere manifestum est, et ipsa membra artificis, et lignum aut lapidem artifici subjectum moveat, quis dubitet consequens esse quod dictum est ? Non igitur si qua mutatio corporum movente animo sit, quamvis in eam sit intentus, hinc eum necessario mutari, et ob hoc etiam mori arbitrandum est. Potest enim in hac intentione simul et memoriam præteritorum et exspectationem futurorum habere, quæ omnia sine vita est non possunt. Quamquam etsi nullus interitus sine mutatione sit, et nulla mutatio sine motu, non tamen omnis mutatio interitum, omnisque motus mutationem operatur. Licet enim ipsum corpus nostrum, et motum plerumque qualibet actione, et mutatum certe vel ætate dicere, tamen nondum interisse, id est non esse sine vita. Liceat igitur et animum non continuo putare privari vita, quamquam ei fortasse per motum mutatio nonnulla contingat.

pour toujours privée de la vie, parce que le mouvement lui ferait éprouver quelque changement.

CHAPITRE IV

L'art et les principes des mathématiques sont immuables, et ils ne peuvent exister que dans une âme vivante.

5. En effet, s'il y a dans l'âme un principe immuable, qui ne puisse exister sans la vie, la vie de l'âme doit être nécessairement éternelle. Ces propositions sont tellement dépendantes l'une de l'autre, que si la première proposition est vraie, la seconde doit l'être également. Or, la première est vraie. Qui oserait dire, pour ne point parler d'autre chose, que la raison des nombres n'est pas immuable ou qu'un art quelconque n'est pas fondé sur cette raison ? Qui oserait prétendre que l'art n'est pas dans l'artiste, alors même qu'il ne l'exerce pas ; qu'il puisse résider ailleurs que dans son âme, ou dans ce qui n'a pas la vie ; ou bien encore, que ce qui est immuable peut cesser d'exister? Qui oserait dire enfin que l'art soit différent de la raison? Car, bien qu'en définitive un art soit la réunion d'un ensemble de raisonnements, il est vrai de dire et il est facile de comprendre qu'il peut se ramener à une seule raison. Qu'il soit l'un ou l'autre, l'art n'en est pas moins une chose immuable. De plus, non-seulement l'art réside dans l'âme de l'artiste, mais il ne peut résider ailleurs et il lui est inséparablement uni. En effet, si l'art est séparé de l'âme, ou bien il serait en dehors d'elle, ou bien il ne serait nulle part, ou bien encore il passerait continuellement d'une âme à l'autre. Mais, de même que l'art ne peut exister que là où est la vie, de même la vie unie à la raison ne peut se trouver ailleurs que dans l'âme. Or ce qui est, doit necessairement être quelque part ; et, ce qui est immuable ne peut cesser d'exister. Si l'art passait d'une âme dans une autre, quittant celle-ci pour habiter dans celle-là, personne n'enseignerait un art sans le perdre : ou bien personne ne deviendrait habile dans un art que par l'oubli qu'en ferait celui qui l'enseigne, ou par sa mort. Si donc, ces choses sont absurdes, fausses et de la dernière absurdité, l'âme humaine est nécessairement immortelle.

6. Mais s'il arrive que l'art soit tantôt présent à l'esprit, tantôt absent, ce que prouve jusqu'à l'évidence le fait de l'oubli et de l'ignorance; cette suite de raisonnements ne prouve rien en

CAPUT IV

Ars et ratio numerorum immutabilis quæ animo non sine vita inhærent.

5. Si enim manet aliquid immutabile animo, quod sine vita esse non possit, animo etiam vita sempiterna maneat necesse est. Nam hoc prorsus ita se habet, ut si primum est, sit secundum. Est autem primum. Quis enim, ut alia omittam, aut rationem numerorum mutabilem esse audeat dicere, aut artem quamlibet non ista ratione constare : aut artem non esse in artifice, etiam cum eam non exercet : aut ejus esse, nisi in animo : aut ubi vita non sit, esse posse : aut quod immutabile est esse aliquando non posse : aut aliud esse artem, aliud rationem? Quamvis enim ars una multarum quasi quidam cœtus rationum esse dicatur, tamen ars etiam una ratio dici verissime atque intelligi potest. Sed sive hoc, sive illud sit, non minus immutabilem artem esse conficitur : artem autem non solum esse in animo artificis, sed etiam nusquam esse nisi in animo manifestum est, idque inseparabiliter. Nam si ars ab animo separabitur, aut erit præterquam in animo, aut nusquam erit, aut de animo in animum continuo transibit. At ut sedes arti nulla sine vita est, ita nec vita cum ratione ulli nisi animæ. Nusquam porro esse quod est, vel quod immutabile est non esse aliquando non potest. Si vero ars de animo in animum transit, in illo mansura deserens istum, nemo artem docet nisi amittendo, aut etiam non nisi docentis oblivione fit aliquis peritus (a), sive morte. Quæ si absurdissima et falsissima sunt, sicuti sunt, immortalis est animus humanus.

6. At enim si ars aliquando est, aliquando non est in animo, quod per oblivionem atque imperitiam satis notum est, nihil ad ejus immortalitatem affert argumenti hujus connexio, nisi negetur antecedens hoc modo. Aut est aliquid in animo, quod in præsenti cogitatione non est, aut non est in erudito animo ars musica, cum de sola geometrica cogitat. Hoc autem falsum est, illud igitur verum.

(a) In prius vulgatis, *sine morte*. Sed melius in MSS. *sive morte*.

faveur de l'immortalité de l'âme, à moins qu'on ne nie l'antécédent de la manière suivante. Ou bien il n'y a rien dans l'esprit qui ne soit point renfermé dans la pensée présente, ou bien l'idée de la musique ne se trouve pas dans l'esprit d'un habile musicien, tandis qu'il ne pense qu'à la géométrie ; cette conclusion est fausse, donc notre proposition précédente est vraie. Mais l'âme ne sent en elle la présence de cette connaissance que lorsqu'elle lui vient à la pensée. Il peut donc y avoir dans l'âme des choses dont elle n'a pas la conscience. Combien dure cet état, peu importe. Car si l'âme a été longtemps préoccupée d'autres pensées et qu'elle ne puisse plus facilement rappeler son attention sur ses pensées antérieures, c'est ce qu'on appelle de l'oubli ou de l'ignorance. Mais lorsque nous raisonnons en nous-mêmes, ou qu'on nous interroge convenablement sur certains arts libéraux, et que nous découvrons quelques notions sur ces arts, nous ne les trouvons que dans notre esprit. Or, trouver n'est pas la même chose que faire ou créer. Autrement, notre âme créerait des idées éternelles en les mettant au jour dans le temps ; car elle trouve souvent en elle des vérités éternelles. Qu'y a-t-il en effet de plus éternel que la raison du cercle, et d'autres vérités du même genre ; or peut-on comprendre, ou qu'elles ont pu ou qu'elles pourront ne pas exister. Il est donc manifeste que l'âme humaine est immortelle, et qu'elle renferme en elle toutes les vraies raisons des choses, bien que, soit par ignorance, soit par oubli, elle semble ou ne pas les avoir en elle-même, ou les avoir perdues.

CHAPITRE V

L'âme ne peut éprouver de changements telle qu'elle cesse d'être une âme.

7. Voyons maintenant jusqu'à quel point on peut admettre que l'âme est sujette au changement. Si l'art, en effet, a pour sujet l'âme dans laquelle il réside ; si le sujet ne peut changer sans que ce qui est en lui ne soit soumis à ce changement, comment pourrons nous dire que l'art et la raison sont immuables, une fois que nous admettons que l'âme qui les renferme peut changer ? Mais quel plus grand changement que celui qui fait passer d'un état contraire à un autre ? Et qui pourrait nier, pour ne point parler d'autre chose, que l'âme est tour à tour le sujet de la folie et de la sagesse ? Examinons tout d'abord de combien de manières peut se produire ce changement de l'âme. Il me semble, qu'on peut admettre deux sortes de changements plus évidents, plus manifestes que les autres, et que chacun se divise en plusieurs espèces. On dit que l'âme change, soit par suite des impressions du corps, soit par l'effet de ses propres affections. Les impressions du corps sont par exemple l'âge, la maladie, la douleur, les incommodités, le plaisir ; les af-

Non autem quidquam se habere animus sentit, nisi quod in cogitationem venerit. Potest igitur aliquid esse in animo, quod esse in se animus ipse non sentiat. Id autem quamdiu sit, nihil interest. Namque si diutius fuerit in aliis animus occupatus, quam ut intentionem suam in ante cogitata facile possit reflectere, oblivio vel imperitia nominatur. Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quæ invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus : neque id est invenire, quod facere aut gignere ; alioquin æterna gigneret animus inventione temporali, nam æterna sæpe invenit : quid enim tam æternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in hujuscemodi artibus, nec non fuisse aliquando, nec non fore comprehenditur ? manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis ejus esse, quamvis eas sive ignoratione sive oblivione, aut non habere, aut amisisse videatur.

CAPUT V

Animus non mutatur ut desinat esse animus.

7. Nunc autem quatenus accipienda sit animi mutatio videamus. Si enim subjectum est animus arte in subjecto exsistente, neque subjectum immutari potest, quin et id quod in subjecto est immutetur, qui possumus obtinere immutabilem esse artem atque rationem, si mutabilis animus in quo illa sunt esse convincitur ? Quæ autem major quam in contraria solet esse mutatio, et qusi negat animum, ut omittam cetera, stultum alias, alias vero esse sapientem ? Prius ergo quot mo-

fections de l'âme, le désir, la joie, la crainte, la tristesse, l'étude, la science.

8. Si ces changements n'entraînent pas la mort de l'âme comme conséquence nécessaire, aucun d'eux pris séparément n'est à redouter. Mais ne sont-ils pas opposés au principe que nous avons posé, que le changement du sujet entraîne nécessairement le changement de tout ce qui est en lui? Nullement. Car nous avons voulu parler d'un changement si absolu que le sujet perdrait sa nature et son nom. En effet, qu'un morceau de cire devienne noir de blanc qu'il était auparavant, qu'il passe de la forme ronde à la forme carrée, que de molle elle devienne dure, que de chaude elle devienne froide, c'est toujours un morceau de cire, et malgré tous ces changements ce n'est ni plus ni moins que de la cire. Il peut donc y avoir des changements dans les propriétés du sujet, sans que ce qui constitue ces changements atteigne sa nature ou son nom. Il faudrait dire le contraire, s'il s'opérait dans les propriétés du sujet un tel changement qu'il fût absolument impossible de constater son identité; par exemple, si par l'action de la chaleur la cire s'évaporait dans les airs et qu'elle subît un tel changement, que l'on pût raisonnablement conclure que sa substance n'est plus la même, qu'elle a cessé d'être de la cire, et alors il est impossible d'admettre que les propriétés du sujet qui n'existaient qu'en lui et par lui, pussent encore exister.

9. Si donc l'âme, comme nous l'avons dit plus haut, est le sujet auquel la raison, est inséparablement et nécessairement unie, si l'âme ne peut exister sans avoir la vie, si la raison ne peut exister dans l'âme sans que l'âme soit vivante, si la raison est immortelle, l'âme est également immortelle. En effet, si le sujet, dans lequel elle réside, n'existait plus, la raison elle-même cesserait d'être immuable c'est ce qui arriverait. Si l'âme éprouvait un changement tel, qu'elle cessât d'être âme, c'est-à-dire qu'elle fût forcée de mourir? Mais aucun des changements dont nous avons parlé, qu'ils se produisent sous l'influence du corps ou de l'âme (si toutefois elle est vraiment la cause de quelqu'un de ces changements, question très-difficile), ne peut faire que l'âme ne soit plus une âme. Donc les changements ne sont à craindre ni par eux-mêmes, ni pour les raisons que nous avons données.

dis accipiatur, quæ dicitur animæ mutatio, videamus, qui, ut opinor, manifestiores dumtaxat clarioresque nobis duo sunt genere, specie vero plures inveniuntur. Namque aut secundum corporis passiones, aut secundum suas, anima dicitur immutari. Secundum corporis, ut per ætates, per morbos, per dolores, labores, offensiones, per voluptates. Secundum suas autem, ut cupiendo, lætando, metuendo, ægrescendo, studendo, discendo.

8. Hæ omnes mutationes, si non necessario argumento sunt mori animam, nihil quidem metuendæ sunt per se ipsæ separatim : sed ne rationi nostræ adversentur, qua dictum est, mutato subjecto omne quod in subjecto est necessario mutari, videndum est. Sed non adversantur. Nam illud secundum hanc mutationem subjecti dicitur, per quam omnino mutare cogitur nomen. Nam si ex albo cera nigrum colorem ducat alicunde, non minus cera est, et si ex quadrata rotundam formam sumat, et ex molli durescat, frigescatque ex calida : at ista in subjecto sunt, et cera subjectum. Manet autem cera non magis minusve cera, cum illa mutentur. Potest igitur aliqua mutatio fieri eorum quæ in subjecto sunt, cum ipsum tamen juxta id quod hoc est ac dicitur, non mutetur. At si orum quæ in subjecto sunt, tanta commutatio fieret, ut illud quod subesse dicebatur, dici jam omnino non posset, veluti cum calore ignis cera in auras discedit, eamque mutationem patitur ut intelligatur mutatum esse subjectum, quod cera erat, et cera jam non est, nullo modo aliqua ratione quidquam eorum, quæ in illo subjecto ideo erant quia hoc erat, remanere putaretur.

9. Quamobrem si anima subjectum est, ut supra diximus, in quo ratio inseparabiliter, ea necessitate quoque qua in subjecto esse monstratur, nec nisi viva anima potest esse anima, nec in ea ratio potest esse sine vita, et immortalis est ratio immortalis est anima. Prorsus enim nullo pacto non exsistente subjecto suo immutabilis ratio permaneret. Quod eveniret, si tanta accideret animæ mutatio, ut eam non animam faceret, id est mori cogeret. Nulla autem illarum mutationum, quæ sive per corpus sive per ipsam animam fiunt (quamvis utrum aliquæ per ipsam fiant, id est quarum ipsa sit caussa, non parva sit quæstio) id agit ut animam non animam faciat. Jam igitur non solum per se, verum nec nostris rationibus formidandæ sunt.

CHAPITRE VI

La raison qui est immuable, ne peut être séparée de l'âme, qu'on la considère comme ayant son siége dans l'âme, ou comme lui étant unie ou comme étant elle-même siége de l'âme.

10. Employons maintenant toutes les ressources du raisonnement pour bien établir ce que c'est que la raison, et comment on doit la définir ; nous arriverons ainsi à démontrer l'immortalité par toutes les preuves possibles. La raison est le regard de l'âme par lequel elle voit directement la vérité sans l'intermédiaire du corps ; ou bien elle est la contemplation même du vrai sans le secours des organes, ou bien encore le vrai lui-même objet de cette contemplation. Quant à la première hypothèse, personne ne nie que la raison ne se trouve dans l'âme. La deuxième et la troisième peuvent donner lieu à discussion : mais quant à la deuxième il est impossible que l'intuition du vrai existe sans l'âme. La troisième soulève une grande question ; on se demande si cette vérité, que l'âme voit sans l'intermédiaire des organes du corps, existe par elle-même sans être dans l'âme, ou bien si elle peut exister sans l'âme. Quoi qu'il en soit, il est impossible que l'âme puisse contempler directement la vérité, sans avoir quelqu'union avec elle. Car c'est par les sens ou par l'intelligence que nous connaissons tout ce qui est l'objet de nos contemplations ou de nos pensées. Or, les choses que nos sens perçoivent, nous sentons qu'elles sont en dehors de nous, qu'elles sont renfermées dans l'espace ; ce qui a fait affirmer que nous ne saurions les percevoir. Au contraire, les choses que nous comprenons mal nous ne les comprenons que comme existant dans l'âme qui les comprend, car nous voyons en même temps qu'elles ne sont pas contenues dans l'espace.

11. Voici donc comment s'opère cette union entre l'âme et la vérité : ou l'âme est le sujet et la vérité réside dans son sujet, ou la vérité est le sujet dans lequel réside l'âme, ou bien encore l'âme et la vérité sont deux substances distinctes. Dans la première hypothèse, l'âme est immortelle comme la vérité, d'après ce que nous avons établi plus haut que la raison ne peut résider que dans un sujet vivant. Pour la deuxième, même conséquence. En effet, si la vérité que l'on appelle la raison est absolument immuable, et quoi de plus évident ? rien de ce qu'elle contient en tant que sujet, ne saurait être soumis au changement. Toute la dificulté se réduit donc à la troisième hypothèse. Car si l'âme et la vérité sont deux substances distinctes, on peut conclure sans absurdité que l'une demeure immuable, tandis que

CAPUT VI

Ratio quæ incommutabilis est, sive in animo sive cum animo sit, sive animus in ea, ab ipso eodem animo separari nequit.

10. Ergo incumbendum omnibus ratiocinandi viribus video, ut ratio quid sit, et quoties definiri possit sciatur, ut secundum omnes modos, et de animæ immortalitate constet. Ratio est adspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio, non per corpus; aut ipsum verum quod contemplatur. Primum illud in animo esse nemo ambigit; de secundo et tertio quæri potest; sed et secundum sine animo esse non potest. De tertio magna quæstio est, utrum verum illud quod sine instrumento corporis animus intuetur sit per seipsum, et non sit in animo, aut possit esse sine animo. Quoquolibet modo autem se habeat, non id posset contemplari animus per seipsum, nisi aliqua conjunctione cum eo. Nam omne quod contemplamur, sive cogitatione capimus, aut sensu aut intellectu capimus. Sed ea quæ sensu capiuntur, extra etiam nos esse sentiuntur, et locis continentur, unde nec percipi quidem posse affirmantur. Ea vero quæ intelliguntur, non quasi alibi posita intelliguntur quam ipse qui intelligit animus, simul enim etiam intelliguntur non contineri loco.

11. Quare ista conjunctio intuentis animi, et ejus veri quod intuetur, aut ita est ut subjectum sit animus, verum autem illud in subjecto; aut contra subjectum verum, et in subjecto animus ; aut utrumque substantia. Horum autem trium si primum est, tam est immortalis animus quam ratio, secundum superiorem disputationem, quod in esse illa nisi vivo non potest. Eadem necessitas in secundo est. Nam si verum illud quod ratio dicitur, nihil habet commutabile sicut apparet, nihil commutari potest quod in eo tamquam in subjecto est. Remanet igitur omnis pugna de tertio. Nam si

l'autre cesse d'exister. Mais il est évident que tant que l'âme n'est pas séparée de la vérité, et qu'elle lui demeure unie, elle doit nécessairement vivre et demeurer à l'abri de tout changement. Or, quelle serait la force qui pourrait rompre cette union? Serait-ce la force corporelle, moins puissante, d'une origine inférieure et d'un ordre différent? Nullement. Serait-ce une force spirituelle? Mais comment cela pourrait-il se faire? Une âme plus puissante ne pourrait-elle pas contempler la vérité, sans qu'elle en sépare une autre âme? Mais, au contraire, la vérité ne ferait défaut à personne, alors même que tous la contempleraient; et comme il n'y a rien de plus puissant que la vérité elle-même, par là même qu'il n'y a rien de plus immuable, l'âme qui n'est pas encore unie à la vérité ne peut en aucune façon détruire l'union qui existe déjà entre une autre âme et la vérité. Il reste donc à dire ou bien que la raison quitte l'âme d'elle-même, ou bien que cette séparation est l'effet de la volonté de l'âme. Mais on ne peut supposer dans la vérité aucune envie qui la porte à priver l'âme de sa jouissance. Ajoutons que plus elle existe essentiellement plus elle communique de vie à tout ce qui lui est uni, ce qui est l'opposé de la mort. Il ne serait pas absurde de soutenir que la volonté peut séparer l'âme de la vérité, si l'on pouvait admettre quelque séparation entre des choses qui ne sont pas renfermées dans l'espace (1). Cette réponse suffit pour renverser les objections qui précèdent et auxquelles nous avons opposé d'autres arguments. Eh bien! pouvons-nous conclure maintenant que l'âme est immortelle? Ne pouvons-nous pas soutenir que, sans pouvoir être séparée de la vérité, elle peut cesser d'être? Mais si la puissance de la vérité fait sentir son action sur l'âme par le fait même de l'union, et il ne peut en être autrement, elle fera sentir aussi cette action, en faisant participer l'âme à son existence. En effet, la vérité qui se présente à nous l'immutabilité par excellence, possède aussi l'être au suprême degré. Par une conséquence nécessaire, elle contraint, pour ainsi dire, à exister, l'âme sur laquelle elle agit. L'âme ne peut donc cesser d'être, qu'à la condition d'être séparée de la vérité. Or, cette séparation est impossible comme nous l'avons prouvé plus haut. Donc l'âme est immortelle.

animus substantia est, et substantia (*a*) ratio cui conjungitur, non absurde quis putaverit fieri posse, ut manente illa hic esse desinat. Sed manifestum est quamdiu animus a ratione non separatur eique cohæret, necessario eum manere atque vivere. Separari autem qua tandem vi potest? Num corporea, cujus et potentia infirmior, et origo inferior, et ordo separatior? Nullo modo. Animali ergo? Sed etiam id quo modo? An alter animus potentior quisquis est, contemplari rationem non potest, nisi alterum inde separaverit? At neque ratio cuiquam contemplanti defuerit, si omnes contemplentur; et cum nihil sit ipsa ratione potentius, qua nihil est incommutabilius, nullo pacto erit animus nondum rationi conjunctus, eo qui est conjunctus potentior. Restat ut aut ipsa ratio a se ipsum separet, aut ipse animus ab ea voluntate separetur. Sed nihil est in illa natura invidentiæ, quominus fruendam se animo præbeat. Deinde quo magis est, eo quidquid sibi conjungitur facit ut sit, cui rei contrarius est interitus. Voluntate autem animum separari a ratione non nimis absurde quis diceret, si ulla ab invicem, separatio posset esse rerum quas non continet locus. Quod quidem dici adversus omnia superiora potest, quibus alias contradictiones opposuimus. Quid ergo? Jamne concludendum est, animum esse immortalem? An etiamsi separari non potest, exstingui potest? At si illa rationis vis ipsa sua conjunctione afficit animum, neque enim non afficere potest, ita profecto afficit ut ei esse tribuat. Est enim maxime ipsa ratio, ubi summa etiam incommutabilitas intelligitur (*b*). Itaque eum quem ex se afficit, cogit esse quodammodo. Non ergo exstingui animus potest, nisi a ratione separatus. Separari autem non potest, ut supra ratiocinati sumus. Non potest igitur interire.

CAPUT VII

Nec, si per substantiam ad defectum tendit animus ob id interit.

12. At enim aversio ipsa a ratione per quam stultitia contingit animo, sine defectu ejus fieri non potest :

(1) *Retract.*, liv. V, chap. II.

(*a*) Ita MSS., et concinnius quam si cum hactenus editis legatur *rationi conjungitur.* (*b*) Ita in MSS. At in editi, *Ila quæcumque ex se afficit,* excepto Bad. in quo habetur. *Ita quocumque.*

CHAPITRE VII

Alors même que l'âme tendrait à la destruction en vertu de son essence, elle ne saurait être détruite.

12. Mais l'âme, dira-t-on, ne peut se détourner de la vérité et tomber dans l'erreur, sans perdre quelque chose de son être. En effet, si l'âme possède un plus haut degré d'existence lorsqu'elle se tourne vers la raison et s'y attache, et cela parce qu'elle est unie à la vérité qui est immuable et qui possède l'être éminemment et avant toutes choses, il est évident que l'âme, qui s'éloigne de la vérité, perd de son être à proportion, ce qui est pour elle une véritable défaillance. Toute défaillance tend au néant, et il n'y a pas de destruction plus réelle que celle qui fait passer de l'être au néant. Ainsi, tendre au néant, c'est tendre à la mort. Et comment dire que l'âme qui est sujette à la défaillance ne l'est pas à la mort? Nous accordons tout le reste, mais nous rejetons les conséquences que l'on veut en tirer. De ce qu'une chose tend au néant, on n'est pas en droit d'en conclure qu'elle arrive nécessairement au néant. C'est ce que l'on peut remarquer dans les corps eux-mêmes. Tout corps en effet est une portion du monde sensible, et plus il sera grand, plus il occupera d'espace, plus il s'approchera de la grandeur du tout et plus il s'approche de cette grandeur, plus il possède l'être avec abondance. Car le tout est plus grand que la partie. Pour la même raison s'il diminue de grandeur, il possède l'être en moindre quantité. Il éprouve donc une défaillance toutes les fois qu'il diminuera. Or un corps diminue lorsqu'on retranche quelqu'une de ses parties. Ce retranchement tend à réduire le corps au néant; et cependant aucune division ne peut arriver à l'anéantissement complet d'un corps. Car toute partie qui reste, si petit que soit l'espace qu'elle occupe, est un corps, et elle ne saurait être un corps sans être composée de parties susceptibles à leur tour de division. On peut donc diviser un corps, le diminuer, l'affaiblir à l'infini, il pourra tendre sans cesse vers le néant, sans jamais y parvenir. On peut en dire autant de l'espace de tout intervalle quel qu'il soit. En effet, si on enlève, par exemple, la moitié d'un espace déterminé, et que l'on partage toujours ce qui pourra rester, l'espace diminue, marche sans cesse vers son extrême limite, sans pouvoir jamais l'atteindre. L'anéantissement est donc beaucoup moins à craindre pour l'âme, car elle est de beaucoup supérieure au corps, et plus vivante que lui, puisqu'elle est la source de son existence.

si enim magis est ad rationem conversus eique inhærens, ideo quod inhæret incommutabili rei quæ est veritas, quæ et maxime et primitus est, cum ab ea est aversus idipsum esse minus habet, quod est deficere. Omnis autem defectus tendit ad nihilum, et interitum nullum magis proprie oportet accipi, quam cum id, quod aliquid erat, nihil fit. Quare tendere ad nihilum, est ad interitum tendere. Qui cur non cadat in animum, vix est dicere, in quem defectus cadit. Dantur hic cetera : sed negatur esse consequens interire id quod tendit ad nihilum, id est ad nihilum pervenire. Quod in corpore quoque animadverti potest. Nam quoniam quodlibet corpus pars est mundi sensibilis, et ideo quanto magis est locique plus occupat, tanto magis propinquat universo : quantoque id magis facit, tanto (a) magis est. Magis enim est totum quam pars. Quare etiam minus sit cum minuitur necesse est. Defectum ergo patitur cum minuitur. Porro autem minuitur, cum ex eo aliquid præcisione detrahitur. Ex quo conficitur ut tali detractione tendat ad nihilum. At nulla præcisio perducit ad nihilum. Omnis enim pars quæ remanet, corpus est, et quidquid hoc est, quantolibet spatio locum occupat. Neque id posset, nisi haberet partes in quas identidem cæderetur. Potest igitur infinite cædendo infinite minui, et ideo defectum pati atque ad nihilum tendere, quamvis pervenire numquam queat. Quod item de ipso spatio et quolibet intervallo dici atque intelligi potest. Nam et de his etiam terminatis, dimidiam, verbi gratia, partem detrahendo, et ex eo quod restat, semper dimidiam, minuitur intervallum, atque ad finem progreditur, ad quem tamen nullo pervenitur modo. Quo minus hoc de animo formidandum est? Est enim profecto corpore melior et vivacior, a quo huic vita tribuitur.

(a) Editi, *tanto majus est. Majus est enim.* Sed concinnior MSS., lectio quam restituimus.

CHAPITRE VIII

Que l'âme, comme le corps, ne peut être dépouillée de son essence.

13. Ce qui constitue l'essence du corps, ce n'est point sa masse, mais bien ce qui est dans sa nature propre. Cette assertion est appuyée sur des preuves invincibles. En effet, le corps est d'autant plus parfait qu'il a plus de forme et de beauté ; et il est d'autant moins corps qu'il est plus laid et plus difforme ; cette défectuosité ne provient pas comme celle dont nous avons déjà parlé, d'une diminution de sa masse, mais d'une privation partielle de sa nature et de sa forme. S'il en est ainsi, il nous faut donc examiner et discuter ce point avec tout le soin possible, pour écarter cette affirmation que l'âme peut périr de cette manière. On pourrait croire, par exemple, que lorsque l'âme, tombe dans la folie, et se trouve ainsi privée de quelqu'un de ses attributs naturels, cette privation partielle de sa nature pourrait augmenter au point de la dépouiller entièrement de la forme qui lui est propre, de la réduire au néant et de la contraindre nécessairement à mourir. Si donc nous parvenons à démontrer que le corps lui-même ne peut tomber dans une privation totale de sa nature propre, c'est-à-dire être dépouillé de ce qui lui est essentiel comme corps, nous aurons par cela même et à plus forte raison démontré que l'âme ne peut être dépouillée de ce qui lui est essentiel comme âme. Car quiconque s'est bien considéré, avouera qu'une âme, quelle qu'elle soit, est de beaucoup supérieure à n'importe quel corps.

14. Etablissons donc comme principe de notre raisonnement qu'aucun être ne se fait ou ne s'engendre lui-même : autrement, il serait avant d'être. Si cette assertion est fausse, notre principe est vrai. Disons encore que ce qui n'a pas été fait ou engendré, et qui cependant existe, est nécessairement éternel. Accorder à un corps ce sublime attribut de l'éternité, c'est tomber dans une grave erreur. Mais à quoi bon le combattre, puisque nous n'en serons que plus obligés d'accorder ce privilége à l'esprit? Si, en effet, un corps est éternel, à plus forte raison tout esprit devra-t-il l'être, car la substance spirituelle est supérieure à la substance matérielle, et ce qui est éternel est supérieur à ce qui ne l'est pas. Toutefois, disons ce qui est vrai : la matière a été créée ; par conséquent il existe un Créateur, et ce Créateur ne peut être au-dessous d'elle. Car, autrement, il n'aurait pu lui donner l'existence et la forme. Le Créateur ne peut même pas être égal à ce qu'il crée ; car nécessairement l'ouvrier a pour exécuter son

CAPUT VIII

Ut corpori non potest auferri quo corpus est : ita nec animo quo animus est.

13. Quod si non id quod est in mole corporis, sed id quod in specie facit corpus esse, quæ sententia invictiore ratione approbatur, tanto enim magis est corpus, quanto speciosius est atque pulcrius ; tantoque minus est, quanto fœdius ac deformius ; quæ defectio non præcisione molis, de qua jam satis actum est, sed speciei (*a*) privatione contingit : quærendum de hac re diligenter ac discutiendum est, ne quis affirmet animum tali defectu interire, ut quoniam specie aliqua sua privatur dum stultus est, credatur in tantum augeri posse hanc privationem, ut omni modo specie spoliet animum, et ea labe ad nihilum redigat cogatque interire. Quamobrem si potuerimus impetrare ut ostendatur, ne corpori quidem hoc posse accidere, ut etiam ea specie privetur qua corpus est, jure fortasse obtinebimus multo minus auferri posse animo quo animus est. Siquidem nemo se bene inspexit, qui non omni corpori qualemlibet animum paæponendum esse fateatur.

14. Sit igitur nostræ ratiocinationis exordium, quod nulla res se facit aut gignit, alioquin erat antequam esset. quod si falsum est, illud est verum. Item quod factum ortumve non est, et tamen est, sempiternum fit necesse est. Quam naturam et excellentiam quisquis ulli corpori dat, errat vehementer quidem. Sed quid pugnamus ? multo enim magis eam dare animo cogimur. Ita si corpus ullum est sempiternum, nullus animus non sempiternus est. Quoniam quilibet animus cuilibet corpori præferendus est, et omnia sempiterna non sempiternis. At si quod vere dicitur, factum est corpus, aliquo

(*a*) Sic MSS., cum Bad. At Am. Er. et Lov. habent, *putatione.*

œuvre, quelque chose de supérieur à l'œuvre elle-même. Car on peut dire sans absurdité de celui qui engendre et produit, qu'il est lui-même ce qu'est l'être qu'il produit. L'univers matériel a donc été créé par une force, par une nature incorporelle plus puissante et meilleure. Car si la matière a créé la matière, elle n'a pu créér l'universalité des corps. Le principe que nous établissions au commencement de ce raisonnement est donc des plus vrais, c'est-à-dire que rien ne se fait soi-même. Or, cette force, cette nature immatérielle qui a créé l'univers, le maintient tout entier par sa puissance toujours agissante. Elle ne l'a pas créé pour l'abandonner à lui-même. En effet, cette nature incorporelle ne peut, pour ainsi parler, se mouvoir localement de manière à se séparer de la substance qui mesure et remplit l'espace : cette force créatrice ne peut manquer de protéger son œuvre, ni permettre qu'elle soit privée de la forme par laquelle elle est ce qu'elle est. Ce qui n'existe pas nécessairement cessera d'exister, s'il est abandonné de celui qui lui communique l'être ; et nous ne pouvons dire que la matière, en recevant l'existence, a aussi reçu la faculté de se suffire désormais à elle-même, quand bien même elle serait abandonnée du Créateur.

15. Or, si la matière possède cette faculté, à plus forte raison doit-on la reconnaître dans l'âme qui, évidemment, est supérieure à la matière. Et on a ainsi une preuve de son immortalité, si elle peut exister par elle-même. Car tout ce qui existe par soi est nécessairement incorruptible, et par conséquent ne peut périr, attendu que nul être ne s'abandonne lui-même. Mais rien n'est plus évident que la mutabilité de la matière, qui se trouve assez suffisamment démontrée par le mouvement général du monde matériel. Car, pour ceux qui observent avec attention la nature physique, autant qu'il est possible de l'étudier, ils trouvent que l'ordre qui règne dans cette mutabilité est l'image de l'immutabilité absolue. Au contraire, ce qui existe par soi-même, n'a aucun besoin de mouvement, il trouve en lui-même la plénitude de l'être : le mouvement est le caractère propre d'un être qui recherche un objet dont il a besoin. Il y a donc pour tout corps une forme qui lui est donnée par cette nature plus excellente, qui renouvelle et maintient constamment son œuvre. Donc, cette mutabi-

faciente factum est, nec eo inferiore. Neque enim esset potens ad dandum ei quod faceret, quidquid illud est, quod est id quod faciebat. Sed ne pari quidem : oportet enim facientem melius aliquid habere ad faciendum, quam est id quod facit. Nam de gignente non absurde dicitur, hoc eum esse, quod est illud quod ab eo gignitur. Universum igitur corpus ab aliqua vi et natura potentiore atque meliore factum est, non utique corporea. Nam si corpus a corpore factum est, non potuit universum fieri. Verissimum est enim quod in exordio ratiocinationis hujus pesuimus, nullam rem a se posse fieri, Hæc autem vis et natura incorporea effectrix corporis universi præsente potentia tenet universum. Non enim fecit atque discessit, effectumque deseruit. Ea quippe substantia quæ corpus non est, neque, ut ita dicam, localiter movetur, ut ab ea substantia quæ locum obtinet, separari queat, et illa effectoria vis vacare non potest, quin id quod ab ea factum est tueatur, et specie carere non sinat, qua est in quantumcumque est. Quod enim per se non est, si destituatur ab eo per quod est, profecto non erit : et non possumus dicere id accepisse corpus cum factum est, ut seipso jam contentum esse posset, etiamsi a conditore desereretur.

15. Quamquam si ita est, magis id habet animus, quem corpori præstare manifestum est. Atque ita de proximo immortalis probatur, si potest esse per seipsum. Quidquid enim tale est, incorruptibile fit necesse est, ac per hoc interire non possit, quia nihil se deserit. Sed corporis mutabilitas in promtu est, quod ipsius universi corporis universus motus satis indicat. Unde diligenter inspicientibus quantum talis natura inspici potest, ordinata mutabilitate id quod (a) immutabile est imitari reperitur. Quod autem per se est, ne motu quidem opus habet ullo, omni copia sibi seipso exsistente ; quia motus omnis ad aliud est, cujus indiget quod movetur. Adest igitur species universo corpori, meliore natura sufficiente atque obtinente quæ fecit : quare illa mutabilitas non adimit corpori corpus esse, sed de specie in speciem transire facit motu ordinatis-

(a) Am. Er. et Lov. *id qnod mutabile est mutari reperitur*. Prætulimus hic lectionem MSS., quæ est etiam Bad. Paulo post legitur in editis, *nec motum quidem habet ullum*. At in MSS., *ne motum quidem opus habet*, vel, *ne motu quidem opus habet ullo*.

lité n'enlève pas à un corps sa nature propre de corps, elle le fait passer de forme en forme par une série de mouvements des plus réguliers. En effet, aucune de ses parties ne se perd et ne s'anéantit : son tout est compris dans cette force créatrice dont la puissance, tout à la fois calme et active, veille à la conservation des êtres qu'elle a produits et qui n'existent que par elle. Personne ne doit donc être déraisonnable à ce point de douter de la supériorité de l'âme sur le corps ; ou, s'il admet cette supériorité, de croire que le corps ne puisse cesser d'être corps, tandis que l'âme pourrait cesser d'être âme. Si l'âme ne peut cesser d'être âme, et si la vie est nécessaire à son existence, elle ne pourra donc jamais mourir.

CHAPITRE IX

Que l'âme est la vie, et, par conséquent, elle ne peut mourir.

16. Quelqu'un objectera-t-il que l'âme n'a pas à craindre cette mort qui est le terme de l'existence pour ce qui a été, mais bien celle que nous appelons privation de la vie, nous appellerons son attention sur cette vérité que nul être n'est privé de ce qui le constitue essentiellement. Or, l'âme est une espèce de vie, donc tout être qui a une âme jouit de la vie, et tout être inanimé, capable de recevoir une âme, est mort, c'est-à-dire privé de vie. L'âme ne peut donc mourir : car, si elle pouvait être privée de la vie elle ne serait plus une âme, mais quelque chose d'animé, ce qui est absurde. Si donc ce genre de mort n'est point à craindre pour la vie, à plus forte raison sera-t-il moins à redouter pour l'âme. Car enfin si l'âme meurt, alors que la vie l'a abandonnée, il vaudrait beaucoup mieux voir l'âme dans cette vie qui l'abandonne. L'âme alors n'est plus ce qui est abandonné de la vie, mais bien la vie elle-même qui abandonne. On appelle mort tout ce qui est abandonné de la vie, c'est-à-dire abandonné de l'âme. Or, cette vie qui abandonne les êtres qui meurent, étant elle-même l'âme et ne s'abandonnant jamais elle-même, il s'en suit que l'âme ne meure pas.

CHAPITRE X

L'âme n'est point le résultat de l'organisation du corps.

17. Mais peut-être devrons-nous admettre, comme quelques uns l'ont pensé, que la vie ou

simo. Non enim quæpiam ejus pars ad nihilum redigi sinitur, cum totum capessat vis illa effectoria nec laborante nec deside potentia, dans ut sit omne quod per illam est, inquantum est : quamobrem nemo tam devius a ratione debet esse, cui aut non sit certum corpore animum esse meliorem, aut qui hoc concesso arbitretur corpori non accidere ut corpus non sit, animo accidere ut animus non sit, Quod si non accidit, neque animus esse nisi vivat, potest, numquam profecto animus moritur.

CAPUT IX

Animus vita est, sic vita carere non potest.

16. Quod si quisquam non eum interitum dicit formidandum animo, quo efficitur ut nihil sit quod aliquid fuit ; sed eum quo dicimus ea mortua quæ vita carent, adtendat quod nulla res seipsa caret. Est autem animus vita quædam, unde omne quod animatum est, vivere ; omne autem inanime quod animari potest, mortuum, id est vita privatum intelligitur. Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus sed animatum aliquid est. Quod si absurdum est, multo minus hoc genus interitus timendum est animo, quod vitæ certe non est timendum. Nam prorsus si tunc moritur animus, cum eum deserit vita illa, ipsa vita quæ hunc deserit multo melius intelligitur animus, ut jam non sit animus quidquid a vita deseritur, sed ea ipsa vita quæ deserit. Quidquid enim vita desertum mortuum dicitur, id ab anima desertum intelligitur : hæc autem vita, quæ deserit ea quæ moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit, non moritur animus.

CAPUT X

Animus non est temperatio corporis.

17. Nisi forte vitam temperationem aliquam corporis, ut nonnulli opinati sunt, debemus credere. Quibus profecto numquam hoc visum esset,

l'âme n'est qu'une certaine organisation du corps. Certes, jamais une semblable opinion ne se serait présentée à leur esprit s'ils avaient pu contempler les éternelles et immuables vérités avec un esprit détaché et purifié des objets extérieurs. Quel est celui, en effet, qui, en s'examinant sérieusement, n'a pas reconnu qu'il pénétrait d'autant mieux dans les secrets du monde intellectuel qu'il se dégageait de la matière, et élevait davantage son esprit au-dessus des sens ? Si l'âme n'était qu'une certaine organisation du corps, un pareil fait ne pourrait se produire. Cet être en effet, qui n'aurait point de nature propre, qui ne serait point une substance, mais une modification inséparable de son sujet, comme la couleur et la forme, ne pourrait faire aucun effort pour se dégager de cette même matière et s'élever jusqu'à la contemplation des objets intellectuels; elle ne pourrait percevoir ces vérités et devenir d'autant meilleure et plus parfaite par cette connaissance qu'elle pourrait davantage se dégager du corps. Car, on le sait, la couleur, la forme et l'organisation elle-même, qui résultent du mélange des quatre éléments constitutifs du corps, ne peuvent être dégagées du sujet dont elles sont les attributs inséparables. En outre, les objets que l'âme contemple, alors qu'elle se dégage du sein de la matière, ne sont certainement pas corporels ; et cependant ils sont réels, réels au suprême degré, car ils existent toujours de la même manière. Aussi, rien de plus absurde que de croire à la réalité des objets que nous voyons des yeux du corps et de ne pas croire à celle des objets que nous voyons des yeux de l'âme, puisqu'on ne peut sans renoncer à la raison, mettre en doute l'immense supériorité de la raison sur les sens. Or quand l'âme s'élève à la contemplation du monde intellectuel dont l'existence est immuable, elle montre suffisamment qu'elle lui est unie d'une manière mystérieuse et incorporelle : il n'y a point là d'espace ; il faut qu'il soit en elle ou qu'elle soit en lui. Quelle que soit l'une ou l'autre de ces hypothèses, il faut que l'âme soit au monde intellectuel comme attribut ou comme sujet, ou bien que tous deux soient une substance. Dans le premier cas, l'âme ne saurait être un attribut du corps, ainsi que la couleur et la forme ; car ou bien elle est elle-même une substance, ou bien elle est unie à une autre substance qui n'est pas un corps. Si, au contraire, c'est la seconde hypothèse qui est vraie, encore une fois l'âme ne peut être attribut dans un corps comme la couleur, puisqu'elle est une substance. Or l'organisation matérielle dans l'homme est un attribut du corps comme la couleur,

si ea quæ vere sunt et incommutabilia permanent, eodem animo a corporum consuetudine alienato atque purgato videre valuissent. Quis enim bene se inspiciens, non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Quod si temperatio corporis esset animus, non utique id posset accidere. Non enim ea res quæ naturam propriam non haberet, neque substantia esset, sed in subjecto corpore tamquam color et forma inseparabiliter inesset, ullo modo se ab eodem corpore ad intelligibilia percipienda conaretur avertere, et inquantum id posset, intantum illa posset intueri, eaque visione melior et præstantior fieri. Nullo quippe modo forma vel color, vel ipsa etiam corporis temperatio, quæ certa commixtio est earum quatuor naturarum quibus idem corpus subsistit, avertere se ab eo potest, in quo subjecto est inseparabiliter. Ad hæc, ea quæ intelligit animus cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea, et tamen sunt, maximeque sunt, nam eodem modo semper sese habent. Nam nihil absurdius dici potest quam ea esse quæ oculis videmus, ea non esse quæ intelligentia cernimus, cum dubitare dementis sit, intelligentiam incomparabiliter oculis anteferri. Hæc autem quæ intelliguntur eodem modo sese habentia, cum ea intuetur animus, satis ostendit se illis esse conjunctum, miro quodam eodemque incorporali modo, scilicet non localiter. Namque aut in illo sunt, aut ipse in illis. Et utrumlibet horum sit, aut in subjecto alterum in altero est, aut utrumque substantia est. Sed si illud primum est, non est in subjecto corpore animus, ut color et forma : quia vel ipse substantia est, vel alteri substantiæ quæ corpus non est, in subjecto inest. Si autem hoc secundum verum est, non est in subjecto corpore tamquam color animus, quia substantia est. Temperatio autem corporis in subjecto corpore est tamquam color : non est ergo temperatio corporis animus, sed vita est animus : et se nulla res deserit ; et id moritur quod vita deserit ; non igitur animus mori potest.

l'âme n'est donc pas le résultat de l'organisation matérielle dans l'homme, mais elle est la vie. Donc, comme aucune chose ne peut s'abandonner elle-même, et que la mort n'est que l'abandon de la vie, il s'ensuit que la mort ne saurait atteindre l'âme.

CHAPITRE XI

L'erreur opposée à la vérité ne peut détruire l'âme, qui est une émanation de la vérité.

18. Ainsi donc, je le répète, s'il y a quelque chose à redouter pour l'âme, c'est qu'elle ne périsse par défaillance, c'est-à-dire en se voyant privé de la forme essentielle de l'existence elle-même. Je pense avoir déjà suffisamment traité cette question, et montré par des preuves certaines que cet anéantissement de l'âme est impossible. Toutefois il nous faut observer que le seul motif pour craindre l'anéantissement de l'âme c'est que la privation de la sagesse est pour elle, il faut l'avouer, une sorte de défaillance, tandis que l'âme du sage possède une existence plus certaine et plus pleine. Mais si, comme personne ne peut en douter, l'âme possède surtout la sagesse, lorsqu'elle se livre à la contemplation de la vérité dont l'existence est immuable, et qu'elle s'y attache étroitement par les liens de l'amour divin ; si de plus, tous les êtres contingents viennent de l'essence souveraine et absolue, il faut ou que l'âme dérive aussi de cette vérité ou qu'elle existe par elle-même. Or si elle existe par elle-même, comme elle est seule la cause de son existence et qu'elle ne peut jamais s'abandonner elle-même, elle ne peut jamais être anéantie, comme nous l'avons déjà prouvé plus haut. Si au contraire l'âme dérive de l'éternelle vérité, il faut rechercher avec soin quelle peut être cette force ennemie de la vérité, qui ravirait à l'âme l'existence que celle-ci lui a donnée. qu'est-elle donc? serait-ce par hasard l'erreur, puisque d'un autre côté est la vérité? Mais il nous est facile de voir en quoi l'erreur peut nuire à l'âme. Car que peut-elle faire autre chose que de la tromper? Or, on ne peut être trompé que lorsqu'on existe : ce n'est donc pas l'erreur qui peut détruire l'âme. Si l'erreur, qui est l'ennemie de la vérité, ne peut ravir à l'âme l'existence qu'elle tient de cette même vérité, si la vérité est une puissance invincible, que découvrira-t-on qui soit capable d'enlever à l'âme ce qui fait qu'elle est âme? Rien sans doute ; car rien n'est plus capable de détruire l'œuvre d'une force quelconque qu'une autre force qui lui est directement opposée.

CAPUT XI

Animus nec per falsitatem perit veritati contrariam, etsi animi est caussa veritas.

18. Rursus igitur si quid metuendum est, id est metuendum ne deficiendo animus intereat, id est dum ipsa exsistendi specie privatur. De qua re quamquam satis esse dictum arbitrer, et quam hoc fieri non possit certa ratione monstratum sit, tamen etiam hoc adtendendum est, non esse aliam caussam hujus formidinis, nisi quia fatendum est in defectu quodam esse animum stultum, et in essentia certiore atque pleniore sapientem. Sed si, quod nemini dubium est, tunc est animus sapientissimus, cum veritatem, quæ semper eodem modo est, intuetur, eique immobilis inhæret divino amore conjunctus, et illa (*a*) omnia quæ quoquo modo sunt ab ea essentia sunt, quæ summe maximeque est, aut ab illa est animus in quantum est, aut per seipsum est. Sed si per seipsum est, quoniam ipse sibi caussa exsistendi est, et numquam se deserit, numquam interit, ut supra etiam disputavimus. Si vero ex illa, diligenter opus est quærere quæ res ei possit esse contraria, quæ animo auferat animum esse quod illa præbet. Quid est igitur? An forte falsitas, quia illa veritas? Sed manifestum est, atque in promtu situm, quantum nocere animo falsitas possit. Num enim amplius potest quam fallere? at nisi qui vivit, fallitur nemo. Non igitur falsitas interimere animum potest. Quod si hæc non potest quæ contraria veritati est, auferre animo animum esse, quod ei veritas dedit (ita enim est invictissima veritas) quid aliud invenietur, quod auferat animo id quod est animus? Nihil profecto : nam nihil est contrario valentius ad id auferendum, quod fit ab ejus contrario.

(*a*) Er. et Lov. *et illa omnium quæ quoquomodo sunt summe maximeque est.*

CHAPITRE XII

La vérité d'où l'âme tire son origine ne peut être combattue en tant qu'elle est, par rien qui lui soit contraire.

19. Mais veut-on que nous cherchions ce qui est contraire à la vérité, non pas en tant que vérité, mais en tant qu'essence souveraine et absolue; bien que la vérité n'ait qu'une existence souveraine et absolue, que par cela même qu'elle est la vérité, car nous appelons vérité ce qui fait que tous les êtres sont vrais en tant qu'ils sont réels, et ils ne sont réels qu'autant qu'ils sont vrais ; je ne refuse nullement de dire ici ce qui me paraît plus évident. En effet, si nulle essence ne peut avoir, en tant qu'essence, quelque chose qui lui soit opposé, à plus forte raison l'essence souveraine et absolue que nous appelons la vérité, ne doit-elle avoir rien de contraire, en tant qu'elle est essence. Or, la première partie de la proposition est vraie : car toute essence n'est essence que par ce qu'elle est; et l'être n'a rien qui lui soit opposé que le non-être. Par consequent il n'y a rien de contraire à l'essence en général; par conséquent encore, rien absolument ne peut être opposé à l'essence souveraine et absolue. Si c'est de cette essence que l'âme tient l'être (car n'existant point par elle-même, elle ne peut le tenir que d'une essence qui lui est supérieure), si donc il en est ainsi, rien ne peut lui ravir ce qu'elle a reçu parce que rien n'est opposé à l'essence de qui elle a reçu l'être : voilà pourquoi elle ne peut cesser d'exister. Sans doute elle peut perdre, en se détournant de la vérité, la sagesse qu'elle possède en restant unie au principe de son être, car l'action de se détourner est contraire au rapprochement et à l'union. Mais l'être qu'elle tient de l'essence à qui rien n'est opposé, nulle cause ne peut le lui enlever. L'âme ne peut donc pas mourir.

CHAPITRE XIII

La transformation de l'âme en corps est impossible.

20. Ici peut-être s'élèvera cette question, de même que l'âme ne peut mourir, lui est-il également impossible de se transformer en une essence inférieure. Car enfin tout homme pourrait être conduit raisonnablement à penser que, si l'on a prouvé l'impossibilité pour l'âme d'être anéantie, on n'a pas prouvé qu'elle ne puisse se transformer en corps ; car si ce qui était auparavant une âme, devenait un corps, il ne cesserait pas pour cela d'exister ; or, cette transformation est impossible, à moins que l'âme elle-même le veuille ou qu'elle y soit for-

CA XII

Veritati a qua est animus quod est, quatenus ipsa est, nihil contrarium.

19. At si veritati contrarium ita quæramus, non inquantum veritas est, sed inquantum summe maximeque est, quamquam intantum est idipsum inquantum est veritas, siquidem veritatem eam dicimus qua vera sunt omnia inquantumcumque sunt, intantum autem sunt inquantum vera sunt, tamen nullo modo id defugerim, quod mihi evidentius suffragatur. Nam si nulla essentia inquantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quæ dicitur veritas, inquantum essentia est. Primum autem verum est. Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse, unde nihil est essentiæ contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiæ, quæ maxime ac primitus est. Ex qua si habet animus idipsum quod est (non enim aliunde hoc habere potest, qui ex se non habet, nisi ab illa re quæ illo ipso est animo præstantior) nulla res est qua id amittat, quia nulla res ei rei est contraria qua id habet ; et propterea esse non desinit. Sapientiam vero, quia conversione habet ad id ex quo est, aversione illam potest amittere. Conversioni namque aversio contraria est. Illud vero quod ex eo habet cui nulla res est contraria, non est unde possit amittere. Non igitur potest interire.

CAPUT XIII

Animus nec in corpus convertitur.

20. Hic forte oboriatur nonnulla quæstio, utrum sicut non interit animus, ita nec in deteriorem commutetur essentiam. Videri enim cuipiam potest, neque injuria, id effectum esse ratiocinatione hac,

cée. Il ne suffit même pas, pour que l'âme devienne un corps, qu'elle le veuille, ou qu'elle y soit forcée. Sa volonté ou la violence d'une force étrangère, il est vrai, est la condition de cette transformation ; mais cette transformation n'en est pas la conséquence nécessaire. Or je dis que l'âme ne peut vouloir cette transformation. En effet, elle n'a d'inclination pour le corps que pour le gouverner, le vivifier, le faire agir et pourvoir à ses besoins. Or, l'âme ne peut tenter ces choses qu'autant qu'elle est supérieure au corps ; et cette supériorité de l'âme sur le corps est impossible, si l'âme devient corps : l'âme ne peut donc vouloir devenir corps. Rien au reste, ne prouve mieux l'impossibilité de cette transformation, que ce qui arrive lorsque l'âme s'interroge elle-même sur ce point : Elle découvre alors facilement qu'elle n'éprouve d'autre désir que celui d'exercer son activité, son intelligence et sa sensibilité ; de vivre en un mot selon toute la mesure des facultés qu'elle possède.

21. Si l'âme est forcée de devenir corps, par quelle force y est-elle contrainte ? Quelle qu'elle soit, elle doit être plus puissante que l'âme. Ce n'est donc pas une force matérielle ; car aucun corps ne peut être plus puissant que l'esprit. Est-ce à une force spirituelle plus puissante qu'elle ? Mais cette force n'a d'action que sur ce qui est soumis à sa puissance. Or, une force spirituelle ne peut être sous la puissance d'une autre force de même nature, que par suite de ses désirs volontaires : ainsi l'une n'exerce de contrainte sur l'autre, qu'autant que le lui permettent les désirs de l'âme sur laquelle elle exerce son action. Or, l'âme, avons-nous dit, ne peut désirer devenir corps. Il est évident d'ailleurs qu'elle ne pourrait même parvenir à l'accomplissement de ce désir, puisqu'en devenant corps, elle perdrait tous ses désirs. L'âme ne peut donc devenir corps sous l'impulsion d'une force qui n'a de pouvoir sur elle qu'autant qu'elle agit conformément à ses passions et à ses désirs. D'ailleurs, toute force spirituelle qui exerce son pouvoir sur une autre force de même nature, doit nécessairement préférer l'avoir sous sa puissance comme esprit plutôt que comme corps, soit qu'elle veuille exercer sur elle une action providentielle ou un empire tyrannique. Par conséquent elle ne peut vouloir que l'âme devienne un corps.

22. Enfin, ou cette force spirituelle est unie à un corps ou elle n'en a pas. Si elle n'a pas de corps, elle n'appartient point à ce monde, elle

ut animus ad nihilum non possit pervenire, converti autem in corpus forsitan possit. Si enim quod erat ante animus, corpus fuerit effectum, non utique omnino non erit. Sed hoc fieri non potest, nisi aut ipse id velit, aut ab alio cogatur. Nec continuo tamen animus, sive ipse id appetierit, sive coactus fuerit, poterit corpus esse. Illud enim sequitur ut, si fit, velit aut cogatur. At illud non sequitur ut, si velit aut cogatur, sit, numquam autem volet. Nam omnis ejus appetitus ad corpus, aut ut id possideat est, aut ut vivificet, aut ut quodammodo fabricetur, aut quolibet pacto ei consulat. Nihil autem horum fieri potest, si non sit corpore melior. At si erit corpus, melior corpore profecto non erit. Non igitur corpus esse volet. Neque ullum rei hujus certius argumentum est, quam cum seipsum hinc interrogat animus. Ita enim facile comperit appetitum se non habere, nisi agendi aliquid, aut sciendi, aut sentiendi, aut tantummodo vivendi inquantum sua illi potestas est.

21. Si autem cogitur corpus esse, a quo tandem cogitur ? A quolibet, certe a potentiore. Non ergo ab ipso corpore cogi potest. Nullo enimmodo ullo animo ullum corpus potentius. Potentior autem animus non cogit in aliquid nisi quod suæ potestati subditum est. Nec ullo modo animus potestati alterius animi nisi suis cupiditatibus subditur. Cogit ergo ille animus non amplius quam quantum ejus quem cogit cupiditates sinunt. Dictum est autem (*a*) cupiditatem non posse animum habere, ut corpus sit. Illud etiam manifestum est ad nullam suæ cupiditatis expletionem pervenire, dum amittit omnem cupiditatem : et amittit dum corpus fit. Non igitur potest ab eo cogi ut fiat, qui cogendi jus nisi per subditi cupiditates non habet. Deinde quisquis animus alterum animum habet in potestate, magis eum necesse est velit in potestate habere quam corpus, et ei velit bonitate consulere, vel malitia imperitare. Non ergo volet ut corpus sit.

22. Postremo iste animus cogens aut animal est, aut caret corpore. Sed si caret corpore, in hoc mundo non est. Et si ita est, summe bonus est, nec potest velle alteri tam turpem commutationem. Si

(*a*) Sic in MSS. At in prius editis legitur, *dictum est autem cogi non posse animum ut corpus sit,* haud satis consequenter.

est essentiellement bonne, et ne saurait vouloir pour une autre une si honteuse transformation. Si elle est unie à un corps, l'être sur lequel elle exerce son action est lui-même ou uni à un corps, ou il ne l'est pas. S'il n'est pas uni à un corps, il ne peut être contraint à rien par un autre. Car un être qui occupe le sommet de la hiérarchie des êtres n'a aucun être au-dessus de lui. Si, au contraire, il est uni à un corps, il se trouve alors en présence d'une force qui est également unie à un corps. L'une ne pourrait donc agir sur l'autre qu'en agissant avec un corps sur un autre corps. Or, qui pourrait imaginer qu'un corps puisse produire un si grand changement dans une âme? On le concevrait si le corps était plus puissant que l'âme. Lorsque maintenant l'âme semble contrainte par le corps, ce n'est pas précisément le corps qui exerce sur elle cette contrainte, mais ses désirs et ses passions, comme nous l'avons suffisamment démontré. Qu'y a-t-il donc au-dessus de toute âme raisonnable? De l'aveu de tous, il y a Dieu : Or, comme Dieu ne veut que le bien de l'âme, il suit qu'elle ne peut être contrainte par lui de se dépouiller de sa nature pour devenir corps.

CHAPITRE XIV

La vitalité de l'âme n'est point affaiblie par le sommeil ou par d'autres états analogues.

23. Si donc l'âme ne peut vouloir elle-même devenir un corps, ni s'y voir forcée, comment subirait-elle une pareille transformation? De ce que le sommeil s'empare souvent de nous malgré nous, faut-il craindre que par suite de cet affaiblissement l'âme ne se transforme en corps? Mais, si nos membres perdent leur vigueur par le sommeil, notre âme perd, elle, de sa force et de son énergie? Dans le sommeil, elle ne sent plus l'impression des objets extérieurs, voilà tout; et cela vient de ce que la cause du sommeil, quelle qu'elle soit, vient du corps et agit sur le corps. En effet, elle assoupit et ferme les sens en quelque sorte : l'âme sans doute cède et même avec plaisir à ce repos des organes, parce qu'il est dans la nature et qu'il répare les forces du corps épuisées par le travail : mais l'âme ne perd rien pour cela de sa sensibilité ou de son intelligence. Et la preuve, c'est que les images des objets extérieurs se représentent à elle avec une telle expression de ressemblance qu'elle ne peut alors les distinguer de la réalité dont elles sont les images; et si elle se livre à quelque opération intellectuelle, elle est aussi vraie pendant le sommeil que pendant la veille. Citons un exemple. Quelqu'un, pendant son sommeil, rêve qu'il entame avec un autre une discussion philosophique et qu'il apprend quelque vérité en suivant le cours des raisonnements solides qu'on lui développe; à son réveil les vérités qu'il aura ainsi apprises, garderont le caractère immuable de vérités, bien qu'alors

autem animal est, aut animal est etiam ille quem cogit, aut non est. Sed si non est, ad nihil cogi ab alio potest. Non enim habet potentiorem qui in summo est. Si autem in corpore est, ab eo rursus qui in corpore est per corpus cogitur, ad quodcumque cogitur. Quis autem dubitet nullo modo per corpus fieri tantam commutationem animo? Fieret enim si esset illo corpus potentius : quamvis quidquid illud est ad quod per corpus cogitur, prorsus non per corpus, sed per cupiditates suas cogitur, de quibus satis dictum est. Quod autem rationali anima melius est, omnibus consentientibus Deus est. Qui profecto consulit animæ, et ideo non ab eo cogi anima potest, ut convertatur in corpus.

CAPUT XIV

Nec somno, nec hujusmodi corporis affectione animæ vim minui.

23 Si igitur nec propria voluntate, nec alio cogente id animus patitur, unde id pati potest? an quia invitos nos plerumque opprimit somnus, metuendum est ne quo tali defectu animus convertatur in corpus? Quasi vero quoniam somno membra nostra marescunt, idcirco animus fiat ulla ex parte debilior. Sensibilia tantum non sentit, quia quidquid illud est quod somnum facit, e corpore est atque in corpore operatur. Corporeos enim sensus sopit et claudit quodammodo, ita sane ut tali commutationi corporis cedat anima cum voluptate; quia secundum naturam est talis commutatio quæ reficit corpus a laboribus : non tamen hæc adimit animo vel sentiendi vim vel intelligendi. Nam et imagines sensibilium præsto habet, tanta expressione similitudinis, ut eo ipso tempore discerni nequeant ab his rebus quarum imagines sunt : et si quid intelligit, æque dormienti ac vigilanti verum est. Nam verbi gratia si per somnium disputare sibi visus fuerit, verasque rationes secutus in disputando

les autres circonstances du songe se trouvent fausses, comme le lieu de la discussion, la personne avec laquelle on discutait, les paroles qu'elle paraissait prononcer, et autres faits de ce genre : Dans l'état de veille, ce sont les mêmes faits ; et cependant ils nous échappent bien souvent aussi, tandis que les vérités éternelles restent toujours présentes à notre esprit. Il faut donc conclure qu'un changement d'état produit dans le corps, par le sommeil, peut, il est vrai, affaiblir l'action de l'âme sur le corps, mais non la vitalité qui lui est propre.

CHAPITRE XV

Nouvel argument qui prouve que l'âme ne peut devenir corps.

24. Enfin, si l'union de l'âme et du corps n'est pas locale, bien que le corps occupe une étendue déterminée, l'âme doit recevoir avant le corps et plus que le corps l'impression de ces principes sublimes et éternels, dont l'existence est immuable et n'est point circonscrite dans les limites de l'espace. En effet, elle est d'autant plus frappée de ces vérités avant le corps, qu'elle en est plus rapprochée ; et par la même raison cette impression est d'autant plus vive que l'âme est supérieure au corps. Cependant ce rapprochement de l'âme n'est point un rapprochement de lieu, mais un rapprochement d'ordre naturel (1). Or, c'est en vertu de cet ordre naturel que l'essence suprême communique l'être au corps par le moyen de l'âme qui lui donne sa forme propre. C'est donc par l'âme qu'un corps subsiste ; et il n'existe que par ce qui lui donne l'être, soit universellement, comme le monde, soit en particulier, comme chaque être vivant au sein du monde. L'âme ne pourrait donc devenir corps que par l'action de l'âme. Mais l'âme ne peut se transformer ainsi elle-même ; car le corps ne subsiste par elle qu'autant qu'elle subsiste comme âme ; l'âme donne au corps l'existence, et ne peut la lui ravir : la transformation de l'âme en corps est donc impossible. Si en effet, l'âme ne communique pas au corps l'être qu'elle reçoit de l'essence suprême, le corps ne reçoit point d'elle son existence et sa forme ; et si elle ne sert point à former le corps, ou il n'existe pas, ou, comme l'âme, il recevrait immédiatement l'être de l'essence suprême. Mais le corps existe; et s'il recevait immédiate-

didicerit aliquid, etiam expergefacto eædem incommutabiles manent : quamvis falsa reperiantur cetera, veluti locus ubi disputatio, et persona cum qua disputatio fuisse visa erat, et verba ipsa quod ad sonum adtinet, quibus disputari videbatur, et alia hujuscemodi, quæ etiam cum ipsis sensibus sentiuntur aguntur que a vigilantibus, prætereunt tamen, nec ulla ex parte sempiternam præsentiam verarum rationum assequuntur. Ex quo colligitur, tali commutatione corporis, qualis somnus est, usum ejusdem corporis animæ, non (*a*) vitam propriam posse minui.

CAPUT XV

Rursum animam non posse in corpus mutari.

24. Postremo si quamvis locum occupanti corpori anima tamen non localiter jungitur, summis illis æternisque rationibus, quæ incommutabiliter manent, nec utique loco continentur, prior afficitur anima quam corpus ; nec prior tantum, sed etiam magis. Tanto enim prior, quanto propinquor; et eadem caussa tanto etiam magis quanto etiam corpore melior. Nec ista propinquitas loco, sed naturæ ordine dicta sit. Hoc autem ordine intelligitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur, sive universaliter, ut mundus; sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum. Quapropter consequens erat ut anima per animam corpus fieret, nec omnino aliter posset. Quod quia non fit manente quippe anima in eo quo anima est, corpus per illam subsistit, dantem speciem, non adimentem, commutari in corpus anima non potest. Si enim non tradit speciem quam sumit a summo bono, non per illam fit corpus : et si non per illam fit, aut non fit omnino, aut tam propinque speciem sumit quam anima : sed et fit corpus, et si tam propinque sumeret speciem, id esset quod anima : nam hoc interest; eoque anima melior, quo sumit propinquius. Tam propinque autem etiam corpus sumeret, si non per animam sumeret. Etenim nullo interposito tam propinque utique sumeret. Nec invenitur aliquid quod sit inter summam vitam, quæ sapientia et veritas est incommutabilis, et id quod

(1) Voyez *Rétract.*, Liv. I, chap. V, n. 3.

(*a*). Er. *non vim propriam posse minui.*

ment l'existence comme l'âme, il serait de même nature que l'âme ; car si l'âme est supérieure au corps, c'est qu'elle reçoit de Dieu plus immédiatement que le corps. Or, il le recevrait d'une manière aussi immédiate s'il ne le recevait point par le moyen de l'âme. En effet, il n'y aurait alors plus rien entre lui et l'essence suprême, puisque, entre la source première de la vie, c'est-à-dire la sagesse, la vérité immuable, et le dernier des êtres vivants, c'est-à-dire le corps, on ne trouve d'intermédiaire possible que l'âme qui lui donne la vie. Si l'âme transmet au corps l'existence et la forme qui le constituent, en lui transmettant cette forme, elle ne perd point la sienne ; or, elle la perdrait si elle se transformait en corps. L'âme ne peut donc se changer en corps par sa propre puissance, puisque le corps ne subsiste par elle qu'autant qu'elle subsiste comme âme; elle ne peut non plus devenir corps sans l'action d'une autre force, puisque le corps ne subsiste par elle qu'autant qu'elle lui transmet l'être, et qu'elle ne pourrait se changer en corps, qu'en perdant sa forme si ce changement était possible.

CHAPITRE XVI

L'âme raisonnable ne peut donc changer sa nature contre celle d'une âme privée de raison. L'âme est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties.

25. On peut dire également que l'âme raisonnable ne peut être changée en une âme privée de raison. Si, en effet, l'âme privée de raison n'était pas d'un ordre inférieur à celui de l'âme raisonnable, elle recevrait immédiatement l'être et lui serait semblable. Ainsi donc, suivant l'ordre naturel, les êtres plus excellents transmettent aux êtres moins parfaits l'existence qu'ils reçoivent de l'essence suprême; et en transmettant cette existence, cette forme, ils ne la perdent pas pour eux-mêmes. Les êtres moins parfaits n'existent que parce que l'existence et la forme leur sont transmises par des natures plus puissantes, qui par là même qu'elles sont plus puissantes sont aussi plus excellentes. Or, cette excellence ne leur a pas été donnée comme puissance d'une masse plus grande sur une masse moindre ; mais ces natures plus puissantes sont plus excellentes sous une même forme sans avoir un plus grand volume et sans occuper une plus grande place. Ainsi, l'âme est plus puissante et plus noble que le corps ; et, puisque le corps subsiste par l'âme, comme nous l'avons dit, l'âme ne peut en aucune façon se transformer en corps. En effet, le corps n'existe qu'en recevant l'être et la forme par l'intermédiaire de l'âme ; or, pour que l'âme pût devenir corps, il faudrait non pas qu'elle reçût un nouvel être, mais qu'elle perdît le sien. Elle ne peut donc point devenir corps à moins qu'elle ne soit renfermée dans un lieu déterminé, et que son union avec le corps ne soit locale. Car, s'il en était ainsi, on concevrait qu'une masse

ultimum vivificatur, id est corpus, nisi vivificans anima. Quod si tradit speciem anima corpori, ut sit corpus inquantum est, non utique speciem tradendo adimit. Adimit autem in corpus animam transmutando. Non igitur anima sive per seipsam corpus fit, quia nonnisi anima manente corpus per eam fit : sive per aliam, quia non nisi traditione speciei fit corpus per animam, et ademtione speciei anima in corpus converteretur, si converteretur.

CAPUT XVI

Ne in animam quidem irrationalem rationalis anima convertitur. — Anima tota est in toto corpore et singulis partibus.

25. Hoc et de irrationali anima vel vita, quod nec in eam rationalis anima convertitur, dici potest. Et ipsa enim nisi inferiore ordine rationali subjiceretur, æque sumeret speciem et talis esset. Tradunt ergo speciem a summa pulcritudine acceptam potentiora infirmioribus naturali ordine. Et utique cum tradunt, non adimunt. Eoque sunt quæ infirmiora sunt, inquantum sunt, quod species eis qua sint a potentioribus traditur, quæ quidem potentiora etiam meliora sunt. Quod his naturis datum est, quæ non mole majore plus possunt minoribus molibus, sed sine tumore ullo localis magnitudinis eadem specie potentiora sunt qua meliora. In quo genere est anima corpore melior et potentior. Quapropter cum per illam, ut dictum est, corpus subsistat, ipsa in corpus nullo modo verti potest. Corpus enim nullum sit, nisi accipiendo per animam speciem. At anima ut corpus fieret, non accipiendo speciem, sed amittendo fieri posset : et propterea fieri non potest; nisi forte loco anima contine-

plus grande pût faire prendre à l'âme quoique plus excellente sa nature inférieure et moins noble, comme on voit le souffle d'un vent violent éteindre une flamme légère. Mais il n'en est pas ainsi. Toute masse qui occupe un lieu déterminé, n'existe point tout entière dans chacune de ses parties, mais dans la totalité. Voilà pourquoi chacune de ses parties, occupe un lieu distinct et séparé. L'âme, au contraire, n'est pas seulement présente à toute la masse du corps qu'elle anime, elle l'est encore tout entière à chacune de ses parties. Ainsi, elle sent tout entière l'impression que recoit une partie du corps, bien que cette impression ne se soit pas fait sentir dans tout le corps. Ainsi, quand le pied souffre, l'œil regarde, la langue parle et la main s'avance. Or, cela n'arriverait pas si l'âme n'était tout entière dans chacun de ses organes, et si elle ne sentait pas la douleur du pied blessé ; elle ne pourrait d'ailleurs sentir ce qui s'est passé dans ce membre du corps, si elle n'y était présente. Car enfin, il n'est pas croyable que cette transmission se fasse par quelque messager qui ferait connaître ce qu'il ne sent pas. Cette sensation ne parcourt point elle-même la masse du corps pour avertir de sa présence les parties disséminées de l'âme. C'est donc l'âme tout entière qui éprouve la douleur qui se manifeste dans ce membre, et qui ne l'éprouve seulement que là où est cette douleur. Puis donc que l'âme sent tout entière dans chacune des parties du corps, elle est unie tout entière à chacune de ces parties.

Toutefois, elle n'est pas présente tout entière de la même façon que la blancheur de la peau ou tout autre attribut semblable est tout entière dans chaque partie du corps. Car si le corps éprouve dans quelqu'une de ses parties quelque altération dans la blancheur de la peau, cette altération peut fort bien n'altérer en rien la blancheur des autres parties. Ainsi donc, autant les parties du corps sont distantes les unes des autres, autant la blancheur de la peau est comme séparée d'elle-même ; tandis que pour l'âme, il est prouvé qu'il n'en est pas ainsi dans la transmission des sentiments dont nous venons de parler.

tur, et localiter corpori jungitur. Nam si ita est, potest eam fortasse major moles, quamquam speciosiorem, in suam deteriorem vertere speciem, ut aer major ignem minorem. Sed non est ita. Moles quippe omnis quæ occupat locum, non est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus. Quare alia pars ejus alibi est, et alibi alia. Anima vero non modo universæ moli corporis sui, sed etiam unicuique particulæ illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore. Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animæ in eis partibus est et in pede sentiret, nec sentire quod ibi factum est absens posset. Non enim nuntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat : quia passio quæ fit non per continuationem molis currit, ut ceteras animæ partes quæ alibi sunt latere non sinat, sed illud tota sentit anima quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit ubi sit. Tota igitur singulis partibus simul adest, quæ tota simul sentit in singulis. Nec tamen hoc modo adest tota, ut candor vel alia hujusmodi qualitas in unaquaque parte corporis tota est. Nam quod in alia parte corpus patitur candoris immutatione, potest ad candorem qui est in alia parte non pertinere. Quapropter secundum partes molis a se distantes, et ipse a se distare convincitur. Non autem ita esse in anima per sensum, de quo dictum est, probatur.

AVERTISSEMENT

SUR LE LIVRE DE LA GRANDEUR DE L'AME.

SOMMAIRE.

Saint Augustin eut avec Evodius un entretien sur la grandeur de l'âme, ainsi qu'il le rapporte lui-même dans la lettre cent soixante-deuxième, où il répond ainsi au même Evodius qui lui posait de nouveau quelques questions sur la nature de l'âme : « *Si vous relisez ce que j'ai écrit de mes entretiens et dans mes conversations avec vous, soit sur la quantité de l'âme, soit sur le libre arbitre, vous trouverez de quoi dissiper, même sans une explicatîon tous vos doutes* (lettre CLXII, n° 2). » Or, après avoir examiné les passages dans lesquels les éditions précédentes d'accord avec quelques manuscrits moins anciens donnent les noms d'Augustin et d'Adéodat comme ceux des interlocuteurs de ce dialogue ; nous n'avons rien trouvé dans les anciens exemplaires, si ce n'est quelques caractères incertains intercalés pour indiquer les questions et les réponses. Il a donc fallu effacer le nom d'Adéodat : en effet, au temps où ce dialogue a eu lieu, Adéodat touchait à peine à l'adolescence tandis que le personnage qui s'entretient avec saint Augustin se qualifie lui-même de jeune homme (ch. XXIV, n° 46). A cause de la conformité du sujet, nous n'avons pas cru devoir donner à cet ouvrage une

ADMONITIO

DE SEQUENTE LIBRO DE QUANTITATE ANIMÆ.

Dialogum de animæ Quantitate cum Evodio habuit Augustinus, uti prodit ipse epist. 101. eidem Evodio nonullas rursum de anima quæstiones proponenti rescribens his verbis : *Illa si relegas... quæ te conferente mecum ac sermocinante conscripsi sive* de Quantitate animæ, *sive* de Libero arbitrio, *invenies unde dissolvas et sine opera mea dubitationes tuas*. Inspectis porro locis illis in quibus editiones cum MSS. aliquot non admodum vetustis præferunt Augustini et Adeodati veluti Interlocutorum nomina ; nihil in antiquis codicibus deprehensum a nobis est præter incertos quosdam characteres interrogationibus et responsionibus indigitandis interscriptos. Quapropter Adeodati nomen expungi oportuit : enimvero quo tempore Dialogus hicce habebatur, vix adolescentiam adtigerat Adeodatus : at is qui cum Augustino colloquitur, juvenem se esse dicit cap. 24, n. 46.

Visum autem est id operis non movere loco, quem habita argumenti ratione obtinuit hactenus

autre place que celle qu'il occupait dans les précédentes éditions où il vient immédiatement après le livre de l'immortalité de l'âme. Or, saint Augustin déclare dans le premier livre des Rétractations, chapitre septième, *qu'après son baptême, il écrivit, tandis qu'il se trouvait à Rome, les livres sur les mœurs de l'Eglise catholique et sur les mœurs des manichéens.* Puis dans le chapitre suivant (1), il nous dit qu'il composa dans la même ville le dialogue dont il s'agit ici; et enfin il rappelle que dans ce même endroit furent commencés les livres du *Libre arbitre :* c'est pourquoi nous plaçons la date de ce dialogue vers le commencement de l'année 388 après Jésus-Christ. En effet, saint Augustin étant venu à Rome l'année précédente, y passa aussi une grande partie de celle qui suivit, et c'est pendant ce temps qu'il écrivit les livres dont nous venons de parler.

in editis, in quibus proxime post librum *de animæ immortalitate* subsequitur. Testatur porro Augustinus lib. I. Retract. c. 7. se *jam baptizatum, cum Romæ esset scripsisse libros* de moribus Ecclesiæ catholicæ, et de moribus manichæorum ; tum in sequente cap. istum quo de agimus dialogum eadem in urbe habuisse; postea vero libros de libero arbitrio ibidem incœptos recenset : atque idcirco dialogum huncce versus initium anni Christi trecentesimi octogesimi octavi collocamus. Cum enim superiore anno Romam venisset Augustinus, magnam quoque sequentis anni partem ibi transegit; atque interea temporis libros præfatos conscripsit,

(1) Voyez *Rétractations*, liv. I, ch. VIII. Depuis : « In eadem urbe, » n° 1, jusqu'à ces paroles du n° 3 : Abundare otio. »

DE LA GRANDEUR DE L'AME [1]

ARGUMENT.

Dans ce dialogue, l'interlocuteur propose à saint Augustin sur la nature de l'âme six questions. Comme il doit traiter plus à fond la troisième : quelle est la grandeur de l'âme? il distingue tout d'abord deux sortes de grandeur : l'une qui consiste dans la masse et dans l'espace, l'autre consiste dans la force et la puissance. Il prouve que le premier genre de grandeur étant propre au corps, ne peut appartenir à l'âme qui est entièrement incorporelle, tandis que le second lui convient parfaitement. Ensuite il assigne à cette grandeur sept degrés auxquels il ramène tous les actes de l'âme, soit à l'égard du corps, soit en elle-même, soit par rapport à Dieu.

CHAPITRE PREMIER

Evodius propose six questions sur l'âme. D'où vient l'âme. Dieu est-il la patrie de l'âme? L'âme est une substance propre et simple.

1. *Evodius.* Comme je m'aperçois que vous avez beaucoup de loisir, je vous prie de me répondre sur ces questions qui m'embarrassent, et qui ne manquent, à mon avis, ni d'opportunité, ni de convenance. Souvent, en effet, lorsque je vous accablais d'une foule de questions, vous avez cru devoir m'arrêter par je ne sais quelle sentence des Grecs, qui nous défend de nous inquiéter de ce qui est au-dessus de nous : or, ici, je ne pense pas que nous soyons nous-mêmes au-dessus de nous. Si donc je vous interroge

DE QUANTITATE ANIMÆ

LIBER UNUS

In hocce dialogo sex de anima quæstiones a collocutore proponuntur Augustino; quarum tertiam, scilicet Quanta sit anima, penitius tractaturus distinguit imprimis duplex quantitatis genus, unum a mole et loci spatio, alterum a potentia et virtute dictum; illud quidem corporis proprium ab anima quæ prorsus incorporea sit excludi, hoc autem reperiri in illa docet. Deinde magnitudinis istius gradus septem assignat, ad quos revocat quidquid anima humana sive in corpore, sive in se ipsa, sive denique apud Deum valet.

CAPUT I

Sex de anima quæstiones proponit Evodius. — Unde sit anima. — Animæ patria Deus. Animæ substantia propria et simplex.

1. Quoniam video te abundare otio, quæso ut mihi respondeas de iis quæ me movent, non, ut opinor, importune atque incongrue. Sæpe enim cum abs te multa quæsissem, nescio qua illa græca sententia me deterrendum putasti, qua prohibemur ea quæ supra nos sunt requirere : nunc vero non puto nos ipsos supra nos esse. Quamobrem cum de anima quæro, non sum dignus qui audiam. Quod supra nos, quid ad nos? sed fortasse dignus qui audiam, quid simus nos. A. Enumera breviter quæ de anima audire velis. E. Faciam : nam sunt mihi ista diuturna cogitatione præparata. Quæro igitur unde sit anima, qualis sit, quanta sit, cur corpori fuerit

(1) Ecrit vers le commencement de l'année 338.

sur l'âme, je ne mérite pas de recevoir cette réponse : Que nous importe ce qui est au-dessus de nous (1) ? Mais peut-être suis-je digne d'apprendre ce que nous sommes. — *Augustin.* Énumérez brièvement ce que vous voulez savoir de l'âme. — *Ev.* Je vais le faire, car j'ai préparé depuis longtemps ces questions dans mon esprit par une longue réflexion. Je demande donc d'où vient l'âme, quelle est sa nature, sa grandeur, pourquoi elle a été donnée au corps, et quel est son état lorsqu'elle s'unit à lui, et après qu'elle s'en sépare.

2. *Aug.* Quand vous me demandez d'où vient l'âme, cette question a nécessairement pour moi un double sens. En effet, lorsque nous demandons d'où vient l'homme, désirant savoir quelle est sa patrie; et lorsque nous faisons cette même question pour apprendre de quoi il est formé, c'est-à-dire quels sont les éléments et les parties qui le composent, ce sont deux questions différentes. A laquelle des deux voulez-vous que je réponde, en m'interrogeant sur l'origine de l'âme ? Désirez-vous connaître quelle est pour ainsi dire sa patrie et la contrée d'où elle vient ; ou bien demandez-vous quelle est sa substance ? — *Ev.* A vous dire vrai, je voudrais savoir l'un et l'autre ; mais je préfère m'en remettre à votre jugement pour ce que je dois apprendre en premier lieu. — *Aug.* Je crois que le lieu propre et la patrie de l'âme, c'est Dieu lui-même par qui elle a été créée. Quant à sa substance, je ne saurais la nommer : je ne pense pas, en effet, que ce soit aucune de celles qui nous sont connues et familières et que nous pouvons saisir par les sens du corps. Je ne pense pas que ni la terre, ni l'eau, ni l'air, ni le feu, ni tous ces éléments ensemble, ni le mélange de quelques-uns d'entre eux servent à former l'âme. Si vous me demandiez de quoi est composé cet arbre, je vous nommerais ces quatre éléments bien connus, dont nous devons croire que tous les êtres de cette nature sont formés ; mais si vous continuiez à m'interroger sur la composition de la terre elle-même, de l'eau, de l'air ou du feu, je ne trouverais plus rien à vous répondre ; ainsi si vous me demandez de quoi l'homme est composé, je puis répondre : d'une âme et d'un corps : si vous faites la même demande sur le corps, j'aurais recours aux quatre éléments ; mais si vous me faites la même question sur l'âme, comme elle paraît être simple et avoir une substance propre, je n'hésiterais pas plus que si vous me demandiez, comme je l'ai dit tout à l'heure, d'où vient la terre. — *Ev.* Je ne comprends pas que l'âme ait une substance propre, après que vous avez dit qu'elle a été créée par Dieu. — *Aug.* Je ne puis nier non plus que la terre elle-même ait été faite par Dieu, je ne puis cependant dire de quels autres corps elle est formée. La terre, en effet, est un

data, et cum ad corpus venerit qualis efficiatur, qualis cum abscesserit ?

2. A. Cum quæris unde sit anima, duo quædam intelligere cogor. Aliter enim dicimus unde sit homo, quæ sit ejus patria scire cupientes ; aliter unde sit, cum quærimus unde constet, id est, ex quibus elementis rebusque compositus. Quid horum scire vis, cum interrogas unde sit anima ? Utrumnam quasi regionem ejus et patriam unde huc venerit nosse desideras, an vero quæ sit ejus substantia requiris ? E. Equidem utrumque scire vellem, sed quid sit sciendum prius, tuo judicio malo committere. A. Propriam quamdam habitationem animæ ac patriam, Deum ipsum credo esse a quo creata est. Substantiam vero ejus nominare non possum : non enim eam puto esse ex iis usitatis notisque naturis, quas istis corporis sensibus tangimus. Nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aere, neque ex igni, neque ex his omnibus, neque ex aliquibus horum conjunctis constare animam puto. Sed quemadmodum si ex me quæreres, arbor ista ex quibus constet, notissima ista elementa quatuor nominarem, ex quibus omnia talia constare credendum est ; porro si pergeres quærere, unde ipsa terra, vel aqua, vel aer, vel ignis constent, nihil jam quod dicerem reperirem : sic cum quæritur, ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore ; rursum de corpore si quæras, ad illa elementa quatuor recurram ; de anima vero quærenti tibi, cum simplex quiddam et propriæ substantiæ videatur esse, non aliter hæream ac si quæras, ut dictum est, unde sit terra. E. Quomodo eam propriam velis habere substantiam, cum dixeris a Deo factam, non intelligo. A. Quomodo et terram ipsam a Deo factam, negare non possum : et tamen non possum dicere, ex quibus quasi aliis corporibus terra constet. Simplex enim corpus est terra, eo ipso quo terra est, et ideo elementum

(1) Sentence de Socrate.

corps simple, par cela même qu'elle est terre ; et c'est pourquoi on l'appelle l'élément de tous les corps qui sont formés des quatre éléments. Il n'y a donc point contradiction à dire que l'âme est créée par Dieu et qu'elle a une nature propre. Car Dieu lui-même a fait cette nature propre de l'âme, comme il a fait celles du feu, de l'air, de l'eau, de la terre, dont sont composés les autres êtres.

CHAPITRE II

De la nature de l'âme.

3. *Ev.* Je comprends maintenant d'où vient l'âme, c'est-à-dire de Dieu. Je réfléchirai soigneusement en moi-même à cette question, et si quelque difficulté m'arrête, je vous en demanderai plus tard la solution. Mais comment, je vous prie, expliquerez-vous la nature de l'âme ? — *Aug.* Elle me paraît être semblable à Dieu ; car, si je ne me trompe, c'est bien de l'âme humaine que vous voulez parler.— *Ev.* Je voudrais précisément que vous m'expliquiez comment l'âme peut être semblable à Dieu, puisque nous croyons que Dieu est incréé, tandis que l'âme, vous l'avez dit plus haut, a Dieu lui-même pour créateur.— *Aug.* Eh quoi ! pourriez-vous penser qu'il est difficile à Dieu de crééer quelque chose qui lui ressemble, lorsque vous voyez par le grand nombre et la variété des images qui existent, que nous avons nous-mêmes reçu ce pouvoir ? — *Ev.* Mais nos œuvres sont mortelles ; tandis que Dieu a fait l'âme immortelle, selon mon sentiment, à moins que vous ne pensiez autrement. — *Aug.* Voudriez-vous donc que les œuvres des hommes fussent égales à celle de Dieu ? — *Ev.* Non certes, ce n'est point ce que j'ai dit. Mais de même que Dieu qui est immortel, a fait et à sa ressemblance un être immortel, ainsi nous que Dieu a créés immortels, nous devrions communiquer cette immortalité à ce que nous faisons à notre ressemblance. — *Aug.* Vous seriez dans le vrai, si, lorsque vous voulez peindre un tableau, vous pouviez rendre l'image de ce que vous croyez être immortel en vous. Mais, au contraire, vous ne pouvez exprimer que la ressemblance du corps qui, à coup sûr, est mortel.— *Ev.* Quelle est donc ma ressemblance avec Dieu, si je ne puis pas, comme lui, produire des choses immortelles ? — *Aug.* De même que l'image de votre corps ne saurait avoir la même puissance que votre corps lui-même ; ainsi, il ne faut pas vous étonner si votre âme n'a pas une puissance aussi grande que Celui à l'image duquel elle a été créée.

dicitur omnium istorum corporum, quæ fiunt ex quatuor elementis. Non ergo sibi adversatur sententia qua dicimus, et a Deo animam factam, et propriam quamdam habere naturam. Hanc enim ejus propriam quamdam naturam et suam, Deus ipse fecit, ut ignis, ut aeris, ut aquæ, ut terræ, quo cetera ex his omnibus componerentur.

CAPUT II

Anima qualis sit.

3. E. Interim accipio unde sit anima, id est, ex Deo, quæ mecum sedulo retractabo, et si quid me moverit, post requiram. Unde quæso explices qualis sit. A. Videtur mihi esse similis Deo. De anima enim, nisi fallor, requiris humana. E. Idipsum est quod abs te explicari vellem, quemadmodum sit anima similis Deo, cum Deum a nullo factum esse credamus, animam vero ab ipso Deo factam supra dixeris. A. Quid, tu difficile putas Deo fuisse, ut aliquid sibi simile faceret, cum hoc in tanta varietate imaginum etiam videas nobis esse concessum ? E. Sed nos videmur mortalia facere, Deus autem immortalem animam fecit, ut opinor, nisi forte tibi aliter videtur. A. Ergo tu velles talia fieri ab hominibus, qualia Deus fecit ? E. Non equidem hoc dixerim. Sed quemadmodum ipse immortalis immortale quiddam fecit ad similitudinem suam, sic et nos immortales a Deo facti ad similitudinem nostram quod facimus immortale esse deberet. A Recte diceres, si ad ejus imaginem pingeres tabulam, quod in te immortale esse credis : nunc vero in ea exprimis similitudinem corporis, quod profecto mortale est. E. Quomodo ergo sum similis Deo, cum immortalia nulla possum facere ut ille ? A. Quomodo nec imago corporis tui potest hoc valere quod tuum corpus valet, sic anima non mirandum est, si potentiam tantam non habet, quantam ille ad cujus similitudinem facta est.

CAPUT III

Anima quanta sit.

4. E. Et hoc interim satis est, dic nunc quanta sit anima. A. Quomodo quæris quanta sit ? Non

CHAPITRE III

De la grandeur de l'âme.

4. *Ev.* C'en est assez sur ce sujet pour le moment ; dites-moi maintenant quelle est la grandeur de l'âme. — *Aug.* Quel est le sens de votre question ? Car je ne sais si vous me demandez quelle est pour ainsi dire la mesure de sa largeur, de sa longueur, ou de sa force, ou de toutes ses propriétés réunies ; ou bien si vous voulez connaître quelle est sa puissance. Ainsi, nous demandons la grandeur d'Hercule, c'est-à-dire à combien de pieds s'élevait sa taille ; et nous demandons de même quelle fût la force et la puissance de ce héros. — *Ev.* Ce sont ces deux choses que je voudrais savoir au sujet de l'âme. — *Aug.* Mais dans le premier sens on ne peut rien dire ni rien penser qui s'applique à l'âme. On ne peut supposer à l'âme aucune longueur, aucune largeur ni aucune force naturelle. Toutes ces qualités conviennent au corps, ce me semble; et c'est par l'habitude que nous avons de parler des corps que nous faisons ces questions sur l'âme. C'est donc avec raison que le mépris de tout ce qui est corporel et le renoncement à ce monde qui, nous le voyons, est tout matériel, sont prescrits dans les mystères à quiconque veut se rendre tel que Dieu l'a créé, c'est-à-dire semblable à lui : car l'âme ne peut autrement se sauver, ni se renouveler, ni se réconcilier avec son auteur. C'est pourquoi je ne puis répondre dans votre sens à la question que vous me faites sur la grandeur de l'âme, mais je puis affirmer qu'elle n'a ni longueur, ni largeur, ni force matérielle, ni aucune de ces qualités qui peuvent se mesurer dans les corps. Et si cela vous est agréable, je vous dirai pourquoi tel est mon sentiment. — *Ev.* Je le veux bien, et je l'attends même avec impatience ; car il me semble que l'âme n'est rien, si elle n'a aucune de ces qualités. — *Aug.* Je vais donc, s'il vous plaît, vous montrer tout d'abord qu'il y a une foule de choses dont vous ne pouvez nier l'existence, sans que cependant vous puissiez trouver en elles des dimensions du genre de celles que vous cherchez dans l'âme ; alors non-seulement vous n'affirmiez pas le néant de l'âme par cela seul que vous ne trouvez en elle ni longueur, ni autre propriété de ce genre, mais encore elle vous paraîtra d'autant plus précieuse et plus estimable qu'elle n'a aucune de ces propriétés ; nous examinerons ensuite si elle en est véritablement privée. — *Ev.* Procédez dans l'ordre et de la manière qui vous conviendront le mieux : je suis prêt à vous écouter et à m'instruire.

CHAPITRE IV

L'âme est quelque chose, bien qu'elle n'ait ni longueur ni largeur.

5. *Aug.* C'est bien ; mais répondez s'il vous plaît

enim intelligo, utrum ejus quasi spatium latitudinis vel longitudinis, vel roboris, vel horum simul omnium requiras; an quantum valeat nosse velis. Solemus enim quærere quantus fuerit Hercules, id est in quot pedes statura ejus porrecta fuerit. Et item quantus vir fuerit, id est quantæ potentiæ atque virtutis. E. Utrumque de anima scire cupio. A. Atqui illud superius dici non potest, nec omnino intelligi de anima. Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima : corporea ista sunt, ut mihi videtur; et de consuetudine corporum sic animam quærimus. Ideoque bene præcipitur etiam in mysteriis, ut omnia corporea contemnat, universoque huic mundo renuntiet, qui ut videmus corporeus est, quisquis se talem reddi desiderat, qualis a Deo factus est, id est similem Deo : non enim alia salus animæ est, aut renovatio, aut reconciliatio auctori suo. Quamobrem quanta sit anima secundum inquisitionem hanc tibi respondere non possum ; sed possum affirmare, neque illam longam esse, nec latam, nec robustam, neque aliquid horum quæ in mensuris corporum quæri solent. Et hoc cur existimem, rationem tibi reddam, si placet. E. Placet vero, ac vehementer exspecto : videtur enim mihi quasi nihil esse anima, si nihil est horum. A. Prius ergo si videtur, ostendam tibi multas esse res quas non possis dicere nihil esse, nec tamen in eis invenire aliqua hujusmodi spatia qualia in anima requiris ; ut non solum non tibi ex eo anima nihil esse videatur, quod in ea non invenis longitudinem, sive aliquid tale ; sed eo pretiosior et pluris æstimanda sit, quo nihil horum habet. Deinde utrum vere nihil horum habeat videbimus. E. Utere quo vis ordine ac modo, ego audire et discere paratus sum.

CAPUT IV

Animam nonnihil esse, tametsi nec longa nec lata sit.

5. A. Recte facis : sed volo interroganti mihi

à mes questions; car peut-être savez-vous déjà par vous-même ce que je veux vous apprendre. Vous ne doutez pas, je pense, que cet astre ne soit quelque chose. — *Ev.* Qui pourrait en douter? — *Aug.* Hé bien! Doutez-vous aussi que la justice soit bien préférable à cet arbre? — *Ev.* Cette proposition est ridicule : comme si l'on pouvait établir ici une comparaison. — *Aug.* Vous agissez généreusement à mon égard; mais faites attention à ce que je vais dire : il est bien évident que cet arbre est tellement inférieur à la justice, qu'il n'y a pas de comparaison possible : et en même temps vous avez affirmé que cet arbre ne laisse pas d'être quelque chose; vous plairait-il de nous laisser croire que la justice elle-même n'est rien? — *Ev.* Quel est l'insensé qui pourrait le croire? — *Aug.* Très-bien : mais peut-être, cet arbre ne vous paraît-il quelque chose, que parce qu'il est long, large et solide à sa manière : et que, si on lui enlève ces qualités, il ne sera plus rien. — *Ev.* C'est ce qui me semble. — *Aug.* Quoi donc? La justice dont vous avez reconnu l'existence, qui, de votre aveu, est quelque chose de divin et plus digne d'estime que cet arbre, vous paraît-elle longue? — *Ev.* Non; la justice se présente à ma pensée sans longueur, sans largeur, sans rien de semblable. — *Aug.* Si donc la justice est quelque chose sans avoir aucune de ces propriétés, pourquoi vous semble-t-il que l'âme ne puisse exister indépendamment de toute dimension? — *Ev.* Allons, je commence à voir que l'on ne doit pas conclure que l'âme n'est pas, si elle n'a ni longueur, ni largeur, ni force matérielle. Mais, vous le savez, vous ne m'avez pas encore démontré que l'âme soit ainsi. Car il peut se faire assurément qu'un grand nombre de choses soient très-estimables bien qu'elles manquent de ces propriétés; mais ce n'est pas une raison pour croire que l'âme soit dans cette catégorie.

6. *Aug.* Je le sais, c'est ce qui nous reste à éclaircir, et j'ai promis de vous l'expliquer plus tard. Mais comme cette question est très-subtile et demande une perspicacité d'esprit beaucoup plus grande que celle qu'on a coutume d'apporter aux actes journaliers de la vie, je vous engage à me suivre avec docilité partout où je jugerai à propos de vous conduire, à ne pas vous fatiguer des détours nécessaires que nous devons prendre, et à ne pas vous tourmenter si nous parvenons un peu tard au terme que vous désirez. Je vous demanderai d'abord si vous pensez qu'il existe aucun corps qui n'ait suivant sa nature quelque longueur, quelque largeur et quelque profondeur. — *Ev.* Je ne comprends pas de quelle profondeur vous parlez. — *Aug.* Je parle de cette profondeur qui permet de soupçonner l'intérieur des corps, ou même de le percevoir, s'ils sont transparents comme le

respondeas : fortasse enim ea quæ te docere conor, ipse jam nosti : credo enim non te dubitare hanc arborem non esse omnino nihil. E. Quis dubitaverit? A. Quid illud, num dubitas justitiam multo esse hac arbore meliorem? E. Ridiculum istud quidem est, quasi vero ulla sit comparatio. A. Liberaliter mecum agis : sed illud nunc adtende, cum constet ita hanc arborem esse deteriorem quam est justitia, ut nec comparanda quidem tibi videatur, et hoc lignum non esse nihil confessus sis, placetne tibi ut ipsam justitiam nihil esse credamus? E. Quis hoc demens crediderit? A. Recte omnino : sed fortasse arbor hæc propterea tibi videtur esse aliquid, quod longa est pro suo modo et lata et robusta, quæ si detraxeris, nihil erit. E. Ita videtur. A. Quid ergo justitia, quam non nihil esse confessus es, immo quiddam longe divinius hac longeque præstantius, videtur tibi longa esse? E. Nullo modo mihi justitia aut longa aut lata, aut tale aliquid cogitantis potest occurrere. A. Si igitur nihil horum est justitia, et tamen ipsa nihil non est, cur tibi anima nihil videtur, nisi ejus aliquà longitudo sit? E. Age jam non mihi videtur ex eo nihil esse anima, quod nec longa, nec lata, nec robusta sit : sed utrum vere ita sit, nondum a te dictum esse scis. Fieri enim potest, ut multa sint magni æstimanda, quæ istis careant, sed non continuo ex hoc genere animam esse credendum puto.

6. A. Scio istud nobis enodandum restare, et hoc me deinceps explicaturum promiseram, verum quia res subtilissima est, et longe alios mentis oculos quærit, quam humana consuetudo in quotidianæ vitæ actibus habere solita est, admoneo te ut per ea, per quæ te ducendum existimo, libens pergas, nec nostro quodam necessario circuitu defatigatus, ægre tuleris aliquanto te tardius ad id quod cupis pervenire. Nam prius abs te quæro, utrum corpus ullum putes esse, quod non prò modo suo habeat aliquam longitudinem et latitudinem et altitudinem? E. Quam dicas altitudinem, non intelligo. A. Illam dico qua efficitur ut interiora cor-

verre. Si vous enlevez aux corps cette propriété, ils ne peuvent plus, à mon avis, tomber sous les sens, ni même être regardés comme des corps. Je voudrais que vous me fassiez connaître votre sentiment sur ce point. — *Ev.* Je ne doute nullement qu'aucun corps ne puisse exister sans ces propriétés. — *Aug.* Eh quoi! pouvez-vous penser que ces trois propriétés ne se trouvent que dans les corps. — *Ev.* Je ne conçois pas comment elles pourraient exister ailleurs. — *Aug.* Ainsi vous pensez que l'âme n'est pas autre chose qu'un corps? — *Ev.* Si nous avouons que le vent est un corps, l'âme je ne puis le nier, est aussi un corps : car je la conçois comme quelque chose de semblable. — *Aug.* Je vous accorde que le vent est un corps dans le même sens que je le ferais, si vous m'interrogiez au sujet des flots. Car nous sentons que le vent n'est rien autre chose que l'air agité et mis en mouvement. Nous en avons la preuve, lorsque dans un lieu parfaitement calme et à l'abri de tous les vents, nous ébranlons l'air avec un léger éventail pour chasser les mouches, et que nous en ressentons le souffle. Quand ce phénomène se produit par le mouvement moins sensible des corps célestes ou terrestres à travers le grand espace du monde, nous l'appelons vent; et nous lui donnons divers noms suivant les différentes parties du ciel d'où il souffle. Avez-vous là-dessus une autre opinion? — *Ev.* Non vraiment, et j'accepte la vôtre comme probable. Mais je n'ai point dit que l'âme fût du vent, j'ai dit qu'elle est quelque chose d'analogue. — *Aug.* Dites-moi d'abord si le vent, dont vous venez de parler, est doué, à votre avis, de longueur, de largeur et de profondeur? Nous verrons ensuite si l'âme est quelque chose de semblable, et de cette manière nous pourrons rechercher quelle est sa grandeur. — *Ev.* Où peut-on trouver plus facilement de la longueur, de la largeur, de la profondeur, que dans cet air qui, par ses commotions, produit le vent, comme vous venez de me l'apprendre.

CHAPITRE V

La force de l'âme est immense.

7. *Aug.* Vous avez raison : mais pensez-vous que votre âme soit quelque part ailleurs que dans votre corps? — *Ev.* Assurément non. — *Aug.* Est-elle seulement à l'intérieur, et remplit-elle le corps comme une outre : la recouvre-t-elle extérieurement comme un vêtement; ou bien est-elle à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du corps? Qu'en pensez-vous? — *Ev.* La dernière hypothèse me semble préférable. Car si l'âme n'était à l'intérieur du corps,

poris cogitentur, aut etiam sentiantur, si perlucet ut vitrum; quamquam si hoc demas corporibus, quantum mea opinio est, neque sentiri possunt, neque omnino corpora esse recte existimari, hinc mihi volo aperias quid tu sentias. E. Prorsus non dubito corpora omnia his carere non posse. A. Quid, illud potes cogitare, ista tria non esse nisi in corporibus? E. Non intelligo quomodo alibi esse possint. A. Ergo animam non putas esse aliud quam corpus? E. Si etiam ventum corpus esse confitemur, negare non possum corpus mihi animam videri : nam tale aliquid eam esse cogito. A. Corpus quidem ventum esse tam concedo, quam si me de fluctu interrogares. Nam nihil aliud quam istum aerem commotum ac agitatum ventum esse sentimus; quod in loco tranquillissimo, et ab omnibus ventis quietissimo vel brevi flabello approbari potest, quo etiam muscas abigentes aerem commovemus, flatumque sentimus. Quod cum evenerit occultiore quodam motu cælestium vel terrenorum corporum per magnum spatium mundi, ventus vocatur, ex diversis partibus cæli nomina etiam diversa fortitus, an tibi aliter videtur? E. Mihi vero nihil, et probabile esse accipio quod dicis : sed ego animam non ipsum ventum, sed tale aliquid esse dixi. A. Dic mihi prius, utrum ipsum ventum cujus mentionem fecisti, habere aliquam longitudinem, latitudinem et altitudinem sentias. Deinde videbimus utrum tale aliquid anima sit, ut hoc modo etiam quanta sit investigare possimus. E. Quid hoc aere longius et latius et altius facile inveniri potest, quem commotum, ventum esse nunc abs te mihi persuasum est?

CAPUT V

Infinita animæ vis.

7. A. Recte dicis : sed numquidnam animam tuam putas esse nisi in corpore tuo? E. Ita puto. A. Intrinsecus tantum, ut tamquam utrem impleat; an tantum forinsecus, velut tectorium; an et intrinsecus et extrinsecus eam esse arbitraris. E. Hoc sentio quod ultimum requisisti. Nam nisi esset intrinsecus, nihil in visceribus nostris vitale habere-

elle ne pourrait entretenir la vie dans nos organes intérieurs; et si elle n'était à l'extérieur, notre épiderme ne serait pas aussi sensible à la moindre piqûre. — *Aug*. Pourquoi donc vous enquérir davantage de la grandeur de l'âme, puisque vous venez de voir qu'elle est proportionnée aux dimensions mêmes du corps ? — *Ev*. Si la raison l'enseigne, je n'ai plus rien à demander. — *Aug*. Vous faites bien de ne rien demander au delà de ce qu'enseigne la raison. Mais cette raison vous paraît-elle inébranlable ? — *Ev*. Puisque je n'en trouve point d'autre, je l'admets. Je vous ferai, en son lieu, une question dont la solution m'intéresse vivement : c'est-à-dire si l'âme conserve la même forme, quand elle s'est séparée du corps ; car je me souviens que j'ai réservé pour la fin la discussion de cette question. Mais comme la question du nombre des âmes me semble appartenir à celle de la grandeur, j'estime qu'il ne faut pas omettre de la traiter en ce lieu. — *Aug*. Vous ne vous trompez pas. Mais, auparavant, terminons, s'il vous plaît, cette question de l'espace occupé par l'âme, afin que, si vous êtes satisfait, j'achève à mon tour de m'instruire. — *Ev*. Interrogez-moi comme vous l'entendrez ; car votre doute simulé me fait douter très-réellement de ce que je croyais parfaitement éclairci.

8. — *Aug*. Dites-moi, je vous prie, ce que l'on appelle mémoire, ne vous paraît-il point un vain nom vide de sens ? — *Ev*. Qui pourrait croire qu'il en soit ainsi ? — *Aug*. Or, dites-moi, est-ce à l'âme ou au corps que cette faculté appartienne ? — *Ev*. Ici encore le doute est ridicule. Peut-on croire, en effet, ou comprendre qu'un corps inanimé puisse avoir souvenir de quelque chose ? — *Aug*. Enfin, vous souvenez-vous de la ville de Milan ? — *Ev*. Parfaitement. — *Aug*. Maintenant, puisque nous parlons de cette ville, vous rappelez-vous sa grandeur et sa configuration ? — *Ev*. Assurément ; et ce souvenir est en moi très-récent et très-complet. — *Aug*. Mais puisque vous ne pouvez en ce moment voir cette ville des yeux du corps, c'est donc par l'esprit que vous la voyez ? — *Ev*. Oui. — *Aug* — Vous vous rappelez aussi, je crois, quelle distance nous en sépare ? — *Ev*. Oui, je me le rappelle également. — *Aug*. Vous voyez donc aussi par l'esprit la distance des lieux. — *Ev*. Je la vois. — *Aug*. Or, puisque votre âme est là où est votre corps et ne s'étend pas au-delà de l'espace qu'il occupe, comme nous l'avons prouvé plus haut, comment se fait-il qu'elle voie tout cela ? — *Ev*. Cela se fait au moyen de la mémoire et non parce que l'âme est présente dans ces lieux. — *Aug*. Ainsi les images de tous ces lieux sont contenues dans la mémoire ? — *Ev*. Je le pense

tur : nisi esset extrinsecus, non etiam in cute leviter possit sentire pungentem. A. Quid ergo amplius quæris quanta sit anima, cum videas esse tantam quantam ipsa spatia corporis patiuntur ? E. Si hoc ratio docet, nihil amplius requiro. A. Recte facis nihil quærere amplius quam docet ratio. Sed hæc ratio videturne tibi firmissima ? E. Quando aliam non invenio, videtur. Suo enim loco quæram quod me multum movet, utrum hæc figura eadem maneat cum corpore excesserit : nam hoc inter discutienda ultimum me posuisse memini. Sed quoniam de numero animarum quærere, ad quantitatem mihi videtur pertinere, non esse hoc loco prætereundum existimo. A. Non incongrue existimas, sed prius de spatio ejus quod me adhuc movet, explicemus, si placet, ut etiam ego aliquid discam si tibi jam satisfactum est. E Quære ut vis, nam tua ista simulata dubitatio dubitare me verissime facit de hoc ipso, quod jam peractum esse præsumseram.

8. A. Dic mihi quæso te, utrum ea quæ appellatur memoria, non tibi nomen inane videatur. E. Cui hoc videri potest ? A. Animæ hanc esse arbitraris, an corporis ? E. Et hinc dubitare ridiculum est. Quid enim exanime corpus meminisse aliquid credi, aut intelligi potest ? A. Meministine tandem urbis Mediolanensis ? E. Valde memini, A. Nunc ergo quia ejus facta mentio est, recordaris quanta atque integrius. A. Nunc ergo cum oculis eam non videas, animo vides. E. Ita est. A. Meministi credo etiam, quanto spatio terrarum nunc a nobis longe absit. E. Ita et hoc memini. A. Vides itaque animo etiam ipsam locorum distantiam. E. Video. A. Cum igitur anima tua hic sit ubi corpus, nec ultra spatium ejus porrigatur, ut superior ratio demonstrabat, unde fit ut illa omnia videat ? E. Per memoriam hoc fieri puto, non quod illis locis sit præsens. A. Imagines ergo illorum locorum memoria continentur. E. Ita sentio : nam et quid ibi nunc agatur ignoro, quod utique non ignorarem, si animus meus usque ad ea loca porrigeretur, præsentiaque sentiret. A. Verum mihi videris dicere : sed certe istæ imagines corporum sunt. E Ita necesse

ainsi ; car j'ignore ce qui se passe maintenant dans ces lieux ; et je le saurais si mon esprit s'étendait jusque-là, et les voyait présents. — *Aug.* Vous me paraissez être dans le vrai : Mais certainement ces images représentent des corps. — *Ev.* Nécessairement : car les villes et les terres ne sont rien autre chose que des corps.

9. — *Aug.* N'avez-vous jamais regardé de tout petits miroirs, ou vu votre visage se refléter dans la prunelle d'un œil étranger? — *Ev.* Très-souvent. — *Aug.* Pourquoi paraît-il beaucoup plus petit qu'il n'est réellement? — *Ev.* Et pourquoi voudriez-vous qu'on le vît d'une dimension différente de celle du miroir? — *Aug.* Il est donc nécessaire que les images des corps nous paraissent petites, si les corps qui les reflètent sont petits. — *Ev.* C'est de toute nécessité. — *Aug.* Pourquoi donc l'âme, dont l'étendue est aussi petite que celle du corps qu'elle anime, peut-elle réfléchir d'aussi grandes images que celles des villes, de l'étendue des terres et de tout ce qu'elle peut imaginer de plus vaste? Je voudrais que vous réfléchissiez avec un peu plus de soin à la grandeur et à la multitude des objets qui sont contenus dans notre mémoire, et par conséquent dans notre âme. Quelle profondeur, quel abîme, quelle immensité pourrait contenir tout cela? et cependant, la raison semble nous avoir démontré tout à l'heure que l'âme n'est pas plus grande que le corps. Je ne trouve rien à répondre, je ne puis assez exprimer jusqu'à quel point ces difficultés m'embarrassent et je me tourne même en dérision de m'être rendu si promptement au raisonnement précédent qui me faisait juger de la grandeur de l'âme par la mesure du corps. — *Aug.* Ainsi l'âme ne vous paraît plus être quelque chose de semblable au vent? — *Ev.* Nullement : car, quand même l'air, dont on croit avec assez de vraisemblance que le vent est comme le flot, pourrait remplir tout ce monde que nous voyons, l'âme peut concevoir l'image de mondes innombrables et aussi vastes que celui-ci et je ne puis soupçonner l'espace qu'il faudrait pour contenir ces images. — *Aug.* Voyez donc, s'il ne vaut pas mieux croire, comme je le disais plus haut, que l'âme n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, ainsi que vous me l'avez accordé pour la justice. — *Ev.* Je donnerais volontiers mon assentiment à cette conclusion, si je n'étais encore plus inquiet de savoir comment, sans longueur, ni largeur, ni profondeur, l'âme peut percevoir ces images innombrables qui occupent de si grands espaces.

CHAPITRE VI

La longueur pure et simple.

10. — *Aug.* Nous trouverons peut-être la

est : non enim aliud sunt urbes terræque quam corpora.

9. A. Numquamne intuitus es parva specilla, aut numquam in pupilla oculi alieni faciem tuam vidisti? E. Imo sæpe. A. Cur multo brevior quam est apparet? E. Quid enim velles aliud quam ut pro modo speculi videretur? A. Necesse est ergo imagines corporum, si parva sunt corpora in quibus apparent, parvas apparere. E. Necesse omnino. A. Cur ergo cum tam parvo spatio sit anima quam corpus est ejus, tam magnæ in ea possunt exprimi imagines, ut et urbes, et latitudo terrarum, et quæque alia ingentia apud se possit imaginari? Volo enim cogites paulo diligentius, quanta et quam multa memoria nostra contineat, quæ utique anima continentur. Qui ergo fundus est, qui sinus, quæ immensitas quæ possit hæc capere, cum et eam tantam quantum corpus est, superior ratio docuisse videatur? E. Non invenio quid respondeam, nec satis explicare possum, quantum me ista moveant : et multum me ipse derideo, qui superiori rationi tam cito consenseram, ut ex isto corporis modo quanta sit anima terminarem. A. Non ergo jam tibi tale aliquid videtur qualis ventus est? E. Nullo modo : nam etiam si aer iste cujus quasi fluctum ventum esse probabiliter creditur, universum istum mundum possit implere, innumerabiles tales tantosque mundos secum anima imaginari potest, quas imagines quo spatio contineat suspicari non possum. A. Vide ergo ne melius sit eam credere, ut superius dixeram, nec longam, nec latam, nec altam, sicut mihi de justitia concesseras. E. Facile assentirem, nisi me plus conturbaret, quo rursum pacto tantorum spatiorum imagines innumerabiles nulla sua et longitudine et latitudine et altitudine capere possit.

CAPUT VI

Longitudo vera et simplex.

10. A. Inveniemus hoc fortasse quantum licet, si prius diligenter discutiamus hæc tria, id est longitudinem, latitudinem, et altitudinem. Itaque eni-

réponse à cette question, autant que possible, si nous examinons d'abord avec soin ces trois dimensions, la longueur, la largeur et la profondeur. Pour cela, efforcez-vous de concevoir une longueur qui soit encore dépourvue de toute largeur. — *Ev.* Je ne puis rien imaginer de semblable. En effet, si je me représente par la pensée un fil d'araignée, objet le plus délié que nous puissions nous imaginer; cet objet, outre la longueur qui lui est essentielle, m'offre encore une largeur et une profondeur; et quelque insignifiantes que soient ces dimensions, je ne puis cependant les nier. — *Aug.* Votre réponse n'est point si absurde ; mais en découvrant dans ce fil d'araignée les trois dimensions, les distinguez-vous, et connaissez-vous en quoi elles diffèrent entre elles? — *Ev.* Comment ne verrais-je pas cette différence? Aurais-je pu sans cela constater qu'aucune de ces trois dimensions ne manque à ce fil? — *Aug.* — Or, par cette même opération de l'intelligence qui vous les a fait distinguer, vous pouvez en faire abstraction et ne penser qu'à la longueur; pourvu que votre esprit ne s'arrête à aucun corps. Car quel qu'il fût il aurait assurément ces trois dimensions. Ce que je cherche à vous faire comprendre en ce moment est incorporel : car la longueur seule ne peut être perçue que par l'esprit, on ne la trouve pas dans les corps. — *Ev.* Je comprends maintenant. — *Aug.* Ainsi si vous cherchez à diviser par la pensée cette longueur dans son sens vertical, vous voyez tout de suite que cela est impossible et, en effet, si vous le pouviez, il y aurait aussi largeur. — *Ev.* C'est évident. — *Aug.* Appelons donc ligne, si vous voulez, cette longueur pure et simple : nom que lui donnent d'habitude la plupart des savants. — *Ev.* Appelez-la comme vous voudrez; je ne dois pas m'inquiéter des noms, lorsque la chose m'est connue.

11. — *Aug.* Vous faites bien; et non-seulement je vous approuve, mais je vous engage à vous occuper toujours des choses plutôt que des mots. Quant à cette ligne que vous avez, je pense, bien comprise, si on la prolonge autant que possible par l'une ou l'autre de ses deux extrémités, ne concevez-vous pas qu'elle peut atteindre une longueur indéfinie? Votre esprit n'est pas assez pénétrant pour saisir cette conséquence? — *Ev.* Je la saisis parfaitement et sans aucune difficulté. — *Aug.* Vous voyez donc aussi qu'on ne peut fermer aucune figure, si l'on ne fait que prolonger cette ligne. — *Ev.* Je ne comprends pas encore ce que vous entendez par figure.

CHAPITRE VII

Pour connaître la vérité, la voie de l'autorité est plus courte que celle de la raison, et pour la multitude elle est plus sûre.

— *Aug.* Maintenant, j'appelle figure un

tere cogitare longitudinem, quæ adhuc nullam latitudinem, assumserit. E. Nihil possum tale cogitare : si enim filum araneæ in animo constituero, quo nihil exilius solemus videre, occurrit mihi etiam in eo tamen et longitudo per se, et latitudo, et altitudo : quæ qualescumque sint, esse tamen negare non possum. A. Non usquequaque absurda est responsio tua, sed certe cum tria ista in araneæ filo esse intelligis, discernis hæc, et quid inter se differant nosti ? E. Quidni quid differant nossem ? An aliter potui videre nihil horum deesse huic filo ? A. Quo igitur intellectu hæc discrevisti, hoc potes etiam sejunctis illis, solam longitudinem cogitare, si nec aliquod corpus volvas animo; nam quodcumque fuerit, his omnibus non carebit. Incorporeum est enim quod te nunc intelligere cupio : nam sola longitudo non nisi intelligi animo potest, in corpore inveniri non potest. E. Jam intelligo. A. Ergo istam longitudinem si quasi secare cogitatione per longum velis, vides profecto non posse; nam si potest, inest etiam latitudo. E. Manifestum est. A. Hanc igitur longitudinem meram et simplicem, si tibi placet, lineam vocemus : hoc enim nomine a doctis multis appellari solet. E. Voca quidquid vis : non enim mihi de nominibus laborandum est, cum res aperta sit.

11. A. Bene facis, et non solum approbo, verum etiam moneo, ut semper rerum curam magis quam verborum te habere delectet. Sed linea ista quam jam, ut opinor, bene intelligis, si porrigatur sive ex una, sive ex utraque parte, quam in longum porrigi potest, cernis nullum esse finem. An ad hoc contemplandum minus valet acies mentis tuæ ? E. Contemplor omnino, ac nihil facilius. A. Vides ergo etiam nullam figuram posse fieri, si nihil agatur aliud quam ut illa linea porrigatur. E. Quam dicas figuram nondum intelligo.

espace entouré d'une ou plusieurs lignes, comme quand vous faites un cercle,



ou que vous joignez ensemble quatre lignes par leurs extrémités,



de telle sorte qu'il n'y ait aucune de ces extrémités qui ne soit unie à une autre. — *Ev.* Je crois comprendre enfin ce que vous vous entendez par figure ; et puissé-je voir aussi bien à quoi tendent toutes ces démonstrations, et comment vous vous en servirez pour m'apprendre ce que je vous ai demandé au sujet de l'âme.

12. — *Aug.* Je vous ai averti dès le commencement, et je vous ai prié de supporter patiemment les digressions que nous serions obligés de faire : je vous renouvelle cette prière. L'objet de votre demande n'est pas de médiocre importance, ni facile à connaître : car nous voulons que cette connaissance soit, autant que possible, complète et bien affermie. En effet, la croyance qui s'appuie sur l'autorité, est différente de celle qui est basée sur la raison. La croyance fondée sur l'autorité s'acquiert très-promptement et sans efforts ; si elle vous sourit, vous pouvez lire les nombreux ouvrages qui traitent les questions regardées comme nécessaires et qu'ont écrits, pour ainsi dire d'inspiration, des hommes illustres et saints en faveur des ignorants, et pour être crus par ces esprits trop lents ou trop peu développés, qui sans cela n'auraient pas d'autre moyen de salut. Si ces hommes, en effet, dont le nombre est assurément très-grand, cherchaient à parvenir à la vérité par la raison, ils seraient facilement trompés par les faux-semblants de raisonnements, et tomberaient dans des opinions incohérentes et nuisibles, dont ils ne pourraient peut-être jamais, ou que très-difficilement sortir. Pour ceux-là, il est très-utile de s'appliquer sur une autorité supérieure, et d'en faire la base de leur conduite. Si vous pensez que cette route soit la plus sûre, alors, loin de m'opposer à ce que vous la suiviez, je ne puis que vous approuver beaucoup. Mais si vous ne pouvez réprimer le désir qui vous persuade de parvenir à la vérité par la raison, il faut vous résigner à passer par de longs et nombreux détours, pour ne vous laisser guider que par la raison qui mérite seule ce nom, c'est-à-dire par la raison véritable. Et non-seulement, il faut qu'elle soit

CAPUT VII

Compendiosior et multitudini tutior ad veritatis perceptiōnem via per auctoritatem, quam per rationem.

A. Figuram interim voco, cum aliquod spatium linea lineisve concluditur ; tamquam si circulum faceres, aut quatuor lineas finibus suis sibimet jungeres, ita ut nullius finis ab alterius copulatione liber esset. E. Quid dicas figuram, jam me videre arbitror ; sed utinam tam viderem quo ista tendant, aut quid ex his effecturus sis, ut ego quod de anima requiro sciam.

12. A. Hoc initio te admonui, et postulavi ut patienter ferres aliquantum circuitum nostrum, quod item quæso ut facias. Non levis res quæritur, non facilis ad cognoscendum : nosse enim hoc plane ac tenere volumus, si fieri potest. Aliud est enim cum auctoritati credimus, aliud cum rationi. Auctoritati credere magnum compendium est, et nullus labor : quod si te delectat, poteris multa legere, quæ magni et divini viri de his rebus necessaria quæ videbantur salubriter imperitioribus, quasi nutu quodam locuti sunt, credique sibi voluerunt ab iis, quorum animis vel tardioribus vel implicatioribus alia salus esse non posset. Tales enim homines, quorum profecto maxima multitudo est, si ratione velint verum comprehendere, similitudinibus rationum facillime decipiuntur, et in varias noxiasque opiniones ita labuntur, ut emergere inde ac liberari, aut numquam, aut ægerrime queant. His ergo utilissimum est excellentissimæ auctoritati credere, et secundum hoc agere vitam, quod si tutius putas, non solum nihil resisto, sed etiam multum approbo. Si autem cupiditatem istam refrenare non potes, qua tibi persuasisti ratione pervenire ad veritatem, multi et longi circuitus tibi tolerandi sunt, ut non ratio te adducat, nisi ea quæ sola ratio dicenda est, id est vera ratio : et non solum vera, sed ita certa, et ab omni similitudine falsitatis aliena, si tamen ullo

vraie, mais il faut qu'elle ait un tel caractère de certitude, qu'elle soit tellement exempte de toute apparence de fausseté (si toutefois l'homme peut arriver à ce degré de perfection) qu'aucun raisonnement faux ou vraisemblable ne puisse vous en détourner. — *Ev.* J'imposerai désormais silence à ces désirs prématurés ; peu importe la voie que la raison me fera prendre, pourvu qu'elle me conduise au but.

CHAPITRE VIII

Des figures mathématiques. — Combien il faut de lignes pour faire une figure. — Comment ave trois lignes on peut faire une figure.

13. — *Aug.* Ce sera l'œuvre de Dieu, et c'est pour de tels objets que nous devons sinon exclusivement, du moins principalement, l'invoquer. Mais revenons au sujet que j'avais entrepris ; car, si vous avez compris ce que c'est qu'une ligne et une figure, vous pouvez répondre à la question que je vous fais, c'est-à-dire si l'on peut faire une figure en prolongeant indéfiniment une ligne par un seul côté ou par l'une ou l'autre de ses extrémités. — *Ev.* J'affirme que cela est impossible. — *Aug.* Que faut-il donc faire pour obtenir une figure? — *Ev.* Quoi? sinon la ligne, au lieu d'être indéfinitivement prolongée, se développe circulairement, de telle sorte que l'une des extrémités aille se rejoindre avec l'autre? Je ne vois pas en effet de quelle autre manière on pourrait enfermer un espace déterminé dans une seule ligne, condition indispensable, d'après votre définition pour constituer une figure. — *Aug.* Mais, si je veux faire une figure avec des lignes droites, le puis-je, ou non, en me servant d'une seule ligne? — *Ev.* Vous ne le pouvez pas. — *Aug.* Et avec deux? — *Ev.* Pas davantage. — *Aug.* Et avec trois ? — *Ev.* Cela devient possible. — *Aug.* Vous êtes donc légitimement persuadé que pour faire une figure avec des lignes droites, il n'en faut pas moins de trois. Vous ferait-on changer d'avis en vous faisant quelque objection contraire. — *Ev.* Si l'on me montrait clairement que cette vérité est fausse, je désespérerais d'acquérir aucune espèce de science. — *Aug.* Maintenant répondez-moi, comment ferez-vous une figure avec trois lignes? — *Ev.* En les joignant par leurs extrémités. — *Aug.* Alors ne formeront-elles pas un angle à leur point de jonction? — *Ev.* Assurément. — *Aug.* Combien donc cette figure aura-t-elle d'angles? — *Ev.* Autant que de lignes. — *Aug.* Prenez-vous ces lignes égales ou inégales?—*Ev*, Egales.—*Aug.* Alors, tous les angles seront-ils ouverts égalements ?

modo hæc ab homine inveniri potest, ut nullæ disputationes falsæ aut verisimiles ab ea te possint traducere. E. Nihil jam præpropere desiderabo : agat ac ducat ratio qua vult, dummodo perducat.

CAPUT VIII

De figuris mathematicis. — Quot lineis figura fiat. — Quomodo tribus lineis figura possit fieri.

13. A. Deus hoc faciet, qui aut de solis talibus rebus, aut certe de his maxime deprecandus est, sed ad rem quam institueram redeamus. Nam si et quid sit linea, et quid sit figura jam tibi notum est, dic quod abs te quæro, id est utrum putes ullam figuram fieri posse, si linea ex utraque parte, aut ex altera per infinitum ducatur. E. Nullo modo id fieri posse confirmo. A. Quid igitur agendum est ut figuram faciamus? E. Quid nisi ut illa linea infinita non sit, et ducatur in circulum, ut ex alia parte se contingat? non enim video quomodo aliter possit ex una linea concludi aliquod spatium, quod nisi fiat, secundum tuam descriptionem, figura non erit. A. Quid, si rectis lineis figuram facere velim, potest fieri ut de una linea fiat, an non potest? E. Nullo modo. A. Quid, duabus? E. Ne hoc quidem. A. Quid, tribus? E. Video posse. A. Bene igitur nosti ac tenes, cum figura lineis rectis facienda est, minus quam tribus non posse. An si ulla tibi adversetur ratio, de hac te sententia devocabit? E. Plane si quis mihi hoc falsum esse monstraverit, nihil erit quod me scire posse confidam. A. Nunc ergo illud responde, quomodo tribus lineis figuram feceris. E. Cum se finibus jungunt. A. Quid, ubi se jungunt, nonne videtur tibi angulus fieri? E. Ita est. A. Quot ergo angulis hæc figura constat? E. Totidem quot lineis. A. Quid, ipsas lineas pares constituis, an impares? E. Pares. A. Quid, anguli tantumdem omnes patent, an est alius alio contractior vel apertior? E. Etiam ipsos pares esse video. A. Potestne fieri, ut in figura, quæ tribus rectis paribus lineis facta sit, impares anguli sint ; an non potest? E. Nullo prorsus modo. A. Quid, si rectis lineis tribus, sed imparibus figura constet, possunt etiam in ista

ou bien l'un sera-t-il plus aigu ou plus ouvert que l'autre? — *Ev.* Je vois que les angles eux-même seront égaux.



Aug. Peut-il arriver ou non que dans la figure composée de trois lignes égales, les trois angles soient inégaux? — *Ev.* Nullement. — *Aug.* Et si la figure est formée de trois lignes droites mais inégales, les angles seront-ils encore égaux, oui ou non? — *Ev.* Il est impossible qu'ils soient égaux.



Aug. Très-bien, mais dites-moi je vous prie, laquelle vous semble la meilleure et la plus belle? Est-ce la figure qui est formée de lignes égales, ou celle qui se compose de lignes inégales? — *Ev.* Qui peut douter que la meilleure soit celle ou prévaut l'égalité?

CHAPITRE IX

Quelle est la figure la plus belle. — Qu'est-ce qui est opposé à un angle dans un triangle.

14.—*Aug.* Ainsi vous préférez l'égalité à l'inégalité?—*Ev.* Je ne sais pas si quelqu'un ferait le contraire. — *Aug.* Voyez maintenant dans cette figure parfaite qui a trois angles égaux, ce qui est opposé à un angle, c'est-à-dire ce qui est placé en regard de l'angle, est-ce une ligne ou un angle?— *Ev.* C'est une ligne.— *Aug.* Eh bien, n'avouerez-vous pas que l'égalité est plus parfaite dans une figure ou chacun des angles serait opposé à un autre angle, chaque ligne à une autre ligne? — *Ev.* Je l'avoue, mais je ne vois aucunement comment cela pourrait se faire avec trois lignes. — *Aug.* Et avec quatre lignes cela est-il possible? — *Ev.* Parfaitement. —*Aug.* Donc la figure qui se compose de quatre lignes droites et égales est meilleure que celle qui est formée de trois lignes? — *Ev.* Assurément, elle est préférable puisque l'égalité y est plus parfaite. — *Aug.* Mais dans les figures formées de quatre lignes égales, ne peut-il pas arriver que les angles ne soient pas tous égaux.



Ev. Oui cela peut arriver. — *Aug.* Comment cela? — *Ev.* Quand deux des angles sont plus aigus, et les deux autres plus ouverts. — *Aug.* Voyez-vous aussi comment les deux angles aigus seront opposés entre eux, ainsi que les deux angles ouverts? — *Ev.* Je le vois parfaitement et très-clairement. — *Aug.* Vous voyez donc que dans ce cas encore l'égalité est conservée autant que possible; vous voyez, en effet, que dans une figure formée par quatre lignes droites égales, il faut nécessairement,

pares esse anguli, an aliud intelligis? E. Omnino non possunt. A. Recte dicis: sed dic quæso, quænam tibi figura melior videatur et pulcrior? Eane quæ paribus, an quæ imparibus lineis constat? E. Quis dubitet eam esse meliorem in qua æqualitas prævalet?

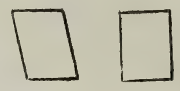
CAPUT IX

Quæ figura præstantior. In triangulo quid angulo contrarietur.

14. A. Ergo inæqualitati æqualitatem præponis? E. Nescio utrum quispiam non præponat. A. Vide nunc in figura quæ tribus angulis paribus perfecta est, quid in ea sit angulo contrarium, id est ex altera parte contrapositum, utrum linea an angulus? E. Lineam video. A. Quid ergo, si et angulus angulo, et linea lineæ contraria sit, nonne fateris æqualitatem esse potiorem in ea figura in qua id accidit? E. Fateor quidem, sed quemadmodum id fiat tribus lineis omnino non video. A. Quid, quatuor lineis potestne hoc fieri? E. Prorsus potest. A. Melior est igitur figura quæ quatuor lineis rectis paribus, quam quæ tribus constat. E. Melior certe, siquidem magis in ea æqualitas valet. A. Quid ergo, istam quæ quatuor rectis paribus lineis confit, censesne posse etiam ita fieri, ut non anguli omnes in ea pares sint, an non putas? E. Video posse. A. Quonam modo? E. Si duo contractiores, duo apertiores sint. A. Videsne etiam quemadmodum et ambo contractiores et ambo apertiores sibi contrarii sint? E. Ac verissime atque apertissime. A. Servatam igitur et hic, quanta servari potuit, cernis

ou que tous les angles soient égaux entre eux, ou que deux angles le soient à deux autres; mais néanmoins que ceux qui sont égaux sont opposés et se correspondent. — *Ev.* Je le vois et j'en suis parfaitement convaincu.

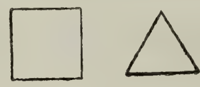
15.— *Aug.* N'êtes-vous pas étonné de trouver même dans ces matières une justice aussi grande et aussi inviolable?— *Ev.* De quelle manière?— *Aug.* Parce que, selon moi, nous disons que la justice n'est autre chose que l'équité, et l'équité paraît tirer son nom d'une certaine égalité. Mais en quoi consiste l'équité dans la justice, sinon de rendre à chacun ce qui lui est dû? Or cela ne peut se faire sans quelque distinction. N'est-ce pas votre avis?— *Ev.* C'est évident, et je partage tout à fait votre sentiment. — *Aug.* Eh bien, pensez-vous, qu'on puisse faire quelque distinction entre des choses tellement égales qu'il n'y ait entre elles aucune différence? — *Ev.* Aucunement. — *Aug.* On ne peut donc observer la justice, s'il n'y a dans les objets à l'égard desquels on l'observe, certaines inégalités et certaines différences. — *Ev.* Je comprends cela. — *Aug.* Ainsi, puisque nous trouvons une différence dans les figures dont il s'agit, en ce que l'une se compose de trois angles et l'autre de quatre, bien que toutes deux soient formées de lignes égales; ne vous semble-t-il pas que la justice est observée en ce que la première de ces deux figures qui ne peut avoir l'égalité des parties opposées conserve inaltérable l'égalité des angles; et que tout au contraire dans la seconde figure où nous voyons une si admirable égalité des parties opposées, la loi des angles admette une certaine inégalité?



Comme cela m'a vivement frappé, j'ai voulu savoir quelle impression produirait en vous cette vérité, cette équité, cette égalité. — *Ev.* Je vois maintenant ce que vous voulez dire, et mon admiration n'est pas médiocre. — *Aug.* Maintenant donc que vous préférez avec raison l'égalité à l'inégalité, et qu'aucun homme de bon sens ne peut, à mon avis, faire autrement; cherchons s'il vous plaît, quelle est la figure où l'on trouve la plus parfaite égalité: quelle qu'elle soit, nous devons sans hésitation la préférer aux autres. — *Ev.* J'y consens, et je désire beaucoup la connaître.

CHAPITRE X

De la parfaite égalité dans les figures.



16. — *Aug.* Répondez-moi donc d'abord si de

æqualitatem: cernis enim profecto fieri non posse, ut cum quatuor paribus lineis figura perficitur, non aut omnes, aut certe vel bini anguli pares sint: quæque tamen paria sunt, sibi ex contrario respondere. E. Cerno, et firmissime teneo.

15. A. Nihilne te movet etiam in his rebus tanta et tam inconcussa quædam justitia? E. Quonam modo? A. Quia nihil ut arbitror dicimus esse justitiam nisi æquitatem: æquitas autem ab æqualitate quadam videtur appellata. Sed quæ in hac virtute æquitas, nisi ut sua cuique tribuantur? Porro sua cuique, nisi quadam distinctione tribui non possunt. an aliter putas? E. Manifestum est, et prorsus assentior. A. Quid, distinctionem arbitrarisne esse ullam, si omnia paria sint, ut nihil omnino inter se differant? E. Nullo modo. A. Ergo justitia servari non potest, nisi in rebus in quibus servatur, sit quædam, ut ita dicam, imparilitas et dissimilitudo. E. Intelligo. A. Cum igitur fateamur istas figuras, de quibus agimus, inter se esse dissimiles, illam scilicet quæ tribus, et hanc quæ quatuor angulis constat, cum ambæ paribus lineis fiant, nonne videtur tibi quædam retenta justitia, ut illa quæ habere non potest parilitatem contrariorum, inconcussam teneat angulorum æqualitatem: in hac vero quia tanta est contrariorum congruentia, illa lex angulorum admittat nonnullam inæqualitatem? Hoc ergo cum me multum moveret, quærendum abs te visum est, quonam modo ista veritate, æquitate, æqualitate delectarere. E. Jam cerno quid dicas, et non mediocriter admiror. A. Age nunc, quia inæqualitati æqualitatem jure præponis, nec quisquam omnino est, ut opinor, humano sensu præditus, cui non id videatur, quæramus, si placet, figuram in qua summa æqualitas inveniri queat: quæcumque enim erit, ea ceteris sine dubitatione præferetur. E. Placet vero, et quæ ista sit, scire cupio.

ces deux figures, dont nous avons déjà suffisamment parlé, celle-là vous paraît mériter la préférence qui se compose de quatre lignes égales et de quatre angles égaux : car comme vous le voyez, outre l'égalité des angles et des lignes, nous trouvons encore dans cette figure ce qui n'existe point dans celle qui est formée de trois lignes égales, la parité des parties opposées : en effet, les côtés y sont opposés aux côtés et les angles aux angles, comme vous pouvez le remarquer. — *Ev.* C'est bien comme vous le dites. — *Aug.* Vous semble-t-il, oui ou non, que dans cette figure il y ait égalité parfaite ? S'il y a égalité, il serait inutile d'en chercher une autre, comme nous nous l'étions proposé ; si cette égalité n'existe pas, je désire que vous me le démontriez vous-même. — *Ev.* Il me semble que cette égalité s'y trouve : car là où les angles sont égaux et les lignes égales, je ne vois pas comment l'inégalité serait possible. — *Aug.* Moi, je pense autrement : en effet, tant qu'une ligne droite n'arrive point aux angles, l'égalité est parfaite, mais lorsque se joignant à un autre par l'un de ses côtés, elle vient à former un angle, ne pensez-vous pas qu'il y ait de l'inégalité ? Est-ce que la partie d'une figure qui est terminée par une ligne et celle qui est fermée par un angle vous paraissent égales ou semblables ? — *Ev.* Nullement : et j'ai honte de ma témérité. Mon erreur provient de ce que je n'avais en vue que l'égalité des angles et des côtés entre eux ; mais qui pourrait méconnaître la différence considérable qui existe entre les côtés et les angles ? —*Aug.* Voici encore une autre marque très-frappante d'inégalité ; vous voyez assurément que la figure formée de côtés égaux, qu'elle soit triangulaire ou carrée, a un milieu. — *Ev.* Je le vois très-bien. — *Aug.* Eh bien ! si de ce milieu nous tirons des lignes aboutissant à toutes les parties de la figure, pensez-vous que ces lignes seront égales ou inégales ?




Ev. Elles seront évidemment inégales ; car celles qui aboutiront aux angles seront nécessairement plus longues. — *Aug.* Quel est le nombre de ces lignes dans le carré et dans le triangle ? — *Ev.* Quatre dans l'un et trois dans l'autre. — *Aug.* Quelles sont ensuite les lignes les plus petites et combien dans chaque figure ? — *Ev.* Autant que de grandes, et ce sont celles qui aboutissent au milieu des côtés. — *Aug.* Vos réponses me paraissent très-bonnes et il n'est pas nécessaire de nous arrêter plus longtemps sur ce point ; c'est assez pour le but que nous nous proposons. Car vous voyez, ce me semble

CAPUT X

Summa æqualitas in figuris.

16. A. Prius ergo responde, utrum tibi illarum figurarum, quarum jam quantum satis videbatur facta mentio est, ea videatur excellere, quæ quatuor lineis paribus, totidemque angulis paribus constet : namque, ut vides, in hac et linearum æqualitas et angulorum est : et quod in illa, quæ tribus lineis paribus clauditur, non inveniebamus, adest huic paritas contrariorum : nam lineæ linea, et angulus angulo est ut cernis contrarius. E. Ita vero est, ut dicis. A. Habetne summam æqualitatem, an aliter tibi videtur ? Nam si habet, frustra ut institueramus aliam quærimus : si autem non habet, volo ut idipsum mihi abs te demonstretur. E. Videtur mihi habere : nam ubi et anguli pares et lineæ pares sunt, ubi deprehendam inæqualitatem non video. A. Ego aliud sentio : nam recta linea donec veniat ad angulos, summa æqualitate prædita est ; sed cum ex diverso latere alia conjungitur linea, et angulum facit, nonne censes hoc ipsum esse inæquale ? An tibi figuræ pars quæ linea clauditur cum illa parte quæ angulo concluditur, congruere videtur æqualitate aut similitudine ? E. Nullo modo : et me pudet temeritatis meæ : eo enim ductus sum, quod et angulos in ea pares inter se et latera cernerem : sed quis non videat eorum laterum ab angulis magnam differentiam ? A. Accipe aliud inæqualitatis apertissimum indicium : certe enim cernis, vel illam figuram triangulam paribus lineis constantem, vel istam quadratam habere aliquod medium. E. Cerno plane. A. Quid, ab eodem medio cum lineas ad omnes figuræ partes ducimus, paresne tibi duci lineæ videntur, an impares ? E. Impares prorsus : nam longiores eas necesse est esse, quas in angulos ducimus. A. Istæ in quadrata quot sunt, et quot in triangula ? E. Quatuor hic, tres ibi. A. Quid, minimæ omnium quæ rursum, et quot sunt in figura utraque ? E. Totidem, scilicet eæ quæ in media latera ducuntur. A. Verissime mihi videris

qu'il y a ici une grande égalité, mais qu'elle n'est pas absolument parfaite. — *Ev.* Je le vois très-bien, et je suis impatient d'apprendre quelle est la figure où nous trouverons la plus parfaite égalité.

CHAPITRE XI

Excellence des figures. Ce que c'est qu'un signe; qu'un point.

17. — *Aug.* Quelle figure est-ce à votre avis, sinon celle dont les extrémités concordent partout, dont l'égalité n'est rompue par aucun angle et du milieu de laquelle on peut mener des lignes égales à tous les points de sa circonférence? — *Ev.* Je crois comprendre maintenant : car vous me semblez décrire cette figure qui se compose d'une seule ligne menée circulairement. — *Aug.* Vous avez parfaitement compris. Maintenant, faites attention à ceci; la raison nous a enseigné plus haut qu'une ligne doit s'entendre seulement dans le sens de la longueur, qu'elle ne peut avoir aucune espèce de largeur, et que par conséquent elle ne peut pas être divisée dans sa longueur; croyez-vous qu'on puisse trouver une figure quelconque sans largeur? — *Ev.* Aucunement. — *Aug.* Eh bien! de même que précédemment nous avons pu concevoir la longueur sans largeur, cette largeur peut elle n'avoir pas de longueur? — *Ev.* Je vois que c'est impossible. — *Aug.* Vous voyez aussi, si je ne me trompe, que la largeur peut être divisée en tous sens, tandis que la ligne ne peut l'être dans le sens de sa longueur. — *Ev.* C'est évident. — *Aug.* Selon vous que doit-on préférer, de ce qui peut se diviser ou de ce qui est indivisible? — *Ev.* Assurément ce qui est indivisible. — *Aug.* Vous préférez donc la ligne à la largeur. Car si ce qui ne peut pas se diviser est préférable, il est nécessaire que nous préférions aussi ce qui est moins divisible; or, la largeur peut se diviser en tout sens, tandis que la longueur ne peut l'être qu'en travers, car elle n'admet pas de division en longueur elle est donc préférable à la largeur. Est-ce aussi votre avis? — *Ev.* La raison m'oblige à reconnaître la vérité de ce que vous dites.



18. — *Aug.* Cherchons maintenant, s'il vous plaît, s'il existe quelque chose en ce genre d'absolument indivisible; ce qui sera bien pré-

dicere, neque hic opus est diutius immorari; ad id enim quod volumus satis est : nam et magnam æqualitatem hic servari, ut opinor, vides, et tamen nondum ex omni parte perfectam. E. Omnino video, et quæ illa figura sit quæ summam æqualitatem habeat, nosse vehementer exspecto.

CAPUT XI

Figurarum præstantia. — Signum quid? Punctum quid?

17. A. Quam censes, nisi eam, cujus et extremitas sibi concors est undique, nullo angulo æqualitatem perturbante, et a cujus medio ad omnes extremitatis partes pares lineæ duci possunt? E. Jam, ut opinor, intelligo : nam illam figuram quæ una linea in circulum ducta terminatur, mihi videris describere. A. Recte intelligis. Nunc itaque illud considera, cum superior ratio docuerit lineam in sola longitudine intelligi, nec quidquam latitudinis usurpare, et ideo per longum qua ducitur dividi non posse, utrum tibi videatur figura quælibet sine latitudine inveniri. E. Nullo modo. A. Quid, ipsa latitudo potestne longitudinem non habere, quamvis latitudo sola sit, quemadmodum superius longitudinem sine latitudine intelleximus, an non potest? E. Video non posse. A. Vides etiam illud, nisi fallor, quod latitudo ab omni parte dividi queat, linea vero per longum non queat. E. Manifestum est. A. Quid ergo putas pluris habendum, quod dividi potest, an id quod non potest? E. Profecto id quod non potest. A. Præponis igitur lineam latitudini. Nam si quod dividi non potest, præponendum est, præponamus necesse est etiam id quod minus dividi potest : latitudo autem ex omni parte dividitur, longitudo vero non nisi ex diverso, nam per longum divisionem non admittit : est ergo latitudine præstantior. An tu aliter existimas? E. Ita prorsus ratio cogit fateri ut dicis.

18. A. Jam quæramus, si placet, utrum sit aliquid in ista ratione, quod omnino non queat dividi; erit enim hoc multo etiam quam illa linea melius, nam lineam cernis ex diverso innumerabiliter secari posse, itaque tibiipsi hoc inveniendum dimitto. E. Ego illud puto non posse dividi, quod

ferable encore à notre ligne. Car vous voyez que la ligne admet en travers des divisions innombrables. Je vous laisse donc le soin de résoudre ce problème. — *Ev.* Il me semble qu'on ne peut pas diviser le point que nous avons placé au milieu de la figure et d'où l'on fait partir les lignes qui vont aux extrémités. Car, s'il se divise, il faut qu'il soit doué de longueur ou de largeur. Mais, s'il n'a que la longueur, il n'est déjà plus le point de départ de la ligne, mais bien la ligne même ; et si de plus il a encore la largeur, il a besoin lui-même d'un autre milieu pour qu'on puisse de ce milieu mener des lignes à ses extrémités. Or, la raison rejette également ces deux hypothèses. Ce sera donc là ce qui ne peut être divisé. — *Aug.* Vous avez raison. Mais le point d'où part une ligne ne vous semble-t-il pas quelque chose de semblable, quand même ce ne serait pas encore une figure dont on puisse concevoir le milieu? J'appelle commencement d'une ligne le point où commence sa longueur, point que vous devez vous représenter en faisant abstraction de toute longueur. Car, sans cela, vous ne pourriez concevoir le point de départ de la longueur. — *Ev.* C'est bien ainsi que je l'entends. — *Aug.* Eh bien, vous venez de concevoir ce qu'il y a de plus important dans toutes nos démonstrations. C'est là, en effet, ce qui ne souffre point de division ; on l'appelle point quand il occupe le milieu d'une figure : si, au contraire, il sert de point de départ ou de terme à une ou à plusieurs lignes, ou s'il indique quelque chose que l'on doit concevoir comme absolument indivisible, sans cependant occuper le milieu d'une figure, on l'appelle signe. Le signe est donc une marque indivisible, et le point une marque qui occupe le milieu d'une figure. D'où il suit que tout point est un signe, tandis que tout signe n'est pas un point. Je désire que nous nous accordions sur ces dénominations, pour éviter les circonlocutions dans nos discussions. Plusieurs appellent point non pas le milieu de toute figure, mais seulement le centre du cercle et de la sphère ; pour nous, ne cherchons pas à épiloguer sur les mots. — *Ev.* Je suis de votre avis.

CHAPITRE XII

Puissance des points.

19. — *Aug.* Vous voyez quelle est la puissance du point. Il est le commencement et le terme de la ligne ; on ne peut former aucune figure avec des lignes droites sans que le point ne ferme les angles; ensuite partout où une ligne peut être coupée, c'est un point qui détermine la section, sans qu'il admette pour lui-même aucune division ; aucune ligne ne s'unit à une autre ligne, si ce n'est par un point. Enfin,

medium in figura ponebamus, unde in extrema lineæ ducuntur. Nam si dividitur, longitudine aut etiam latitudine carere non potest. Sed si longitudinem solam habet, non jam unde ducuntur lineæ, sed ipsa linea est. Si vero etiam latum est, aliud desidera medium a quo in extrema latitudinis lineæ ducantur. Utrumque autem hoc ratio respuit. Id erit igitur quod dividi nequeat. A. Recte dicis. Sed nonne tibi aliquid tale videtur etiam illud unde linea ducitur, etsi figura nondum sit cujus medium intelligamus? Illud enim dico lineæ principium a quo incipit longitudo, quod volo sine ulla longitudine intelligas. Nam si longitudinem intelligis, nequaquam profecto intelligis, unde ipsa incipit longitudo. E. Tale omnino. A. Hoc ergo quod jam te intelligere video, potentissimum omnium, quæ demonstrata sunt. Siquidem hoc est, quod nullam divisionem patiatur ; et punctum vocatur, cum medium tenet figuræ : si autem principium lineæ est vel lineis, aut etiam finis, vel cum omnino aliquid notat quod sine partibus intelligendum sit, nec tamen obtineat figuræ medium, signum dicitur. Est ergo signum nota sine partibus. Est autem punctum, nota medium figuræ tenens. Ita fit ut omne punctum etiam signum sit, non autem omne signum punctum videatur. Volo enim de his nominibus inter nos convenire, ut minus in disputando circumloquamur : quamquam plerique punctum appellent, non quod omnis figuræ medium, sed quod solius circuli vel pilæ tenet; tametsi minus nobis de vocabulis laborandum est. E. Assentior.

CAPUT XII

Puncti potentia.

19. A. Vides certe etiam quantum valeat. Nam ab ipso incipit linea, ipso terminatur; figuram rectis lineis nullam videmus fieri posse, nisi ipso angulus claudatur : deinde undecumque secari linea potest, per ipsum secatur, cum ipsum omnino nul-

comme parmi les autres figures planes (car nous n'avons encore rien dit de la profondeur) la raison nous indique que nous devons préférer celle qui est bornée par un cercle à cause de sa parfaite égalité, quelle autre mesure y a-t-il de cette égalité si ce n'est le point placé au milieu? On peut encore dire beaucoup de choses sur sa puissance, mais je me borne et vous laisse la faculté d'y réfléchir plus longuement. — *Ev.* C'est bien ce qu'il me semble, et je n'aurai pas honte de chercher si je rencontre quelque obscurité ; mais je vois tant soit peu, ce me semble, que ce signe a une grande puissance.

20. — *Aug.* Alors faites attention à ceci ; vous avez examiné avec soin ce que c'est que la longueur et la largeur, voyez laquelle de ces deux propriétés a besoin de l'autre, et laquelle ne saurait exister sans l'autre. — *Ev.* Je vois que la largeur a besoin de la longueur, sans laquelle on ne peut la concevoir. Je m'aperçois encore que la longueur n'a pas besoin de la largeur pour exister, mais qu'elle est impossible sans le signe. De plus, il est évident que ce signe existe par lui-même et n'a besoin de rien autre chose. — *Aug.* Vous dites vrai ; mais considérez plus attentivement si la largeur peut réellement se couper en tout sens ; s'il n'y a pas quelque endroit où elle n'admet pas de sections, bien qu'elle en admette plus que la ligne. — *Ev.* Je ne sais vraiment point par où elle ne peut être coupée. — *Aug.* Je crois que vous ne vous en souvenez plus ; car il est impossible que vous l'ignoriez ; c'est pourquoi je vais vous le rappeler. Vous comprenez sans doute la largeur sans penser en rien à la profondeur. — *Ev.* Oui, je la comprends ainsi. — *Aug.* Eh bien, ajoutons la profondeur à cette largeur, et dites-moi maintenant si par cette adjonction vous trouvez quelque chose qui puisse être partagé en tous sens. — *Ev.* Vous m'avez parfaitement rappelé ce que j'avais oublié, et je vois maintenant qu'on peut faire des sections non-seulement dans la partie supérieure, ou dans la partie inférieure, mais encore par les côtés, de sorte qu'il ne se trouve absolument rien qui ne puisse être divisé. Par conséquent, il est évident qu'on ne peut couper la largeur dans les parties qui forment la profondeur.

21. — *Aug.* Eh bien, si je ne me trompe, vous connaissez maintenant et la longueur et la largeur et la profondeur ; je vous demanderai si les deux autres dimensions peuvent manquer, là où est la profondeur. — *Ev.* Je vois que la la hauteur ne peut exister sans la longueur ; mais elle peut exister sans la largeur. — *Aug.* Alors pensez de nouveau à la largeur et si vous vous vous la représentez dans votre esprit

lam in se admittat sectionem : nulla linea lineæ, nisi per ipsum copulatur. Postremo cum ceteris planis figuris (nam de altitudine adhuc nihil diximus) eam præponendam ratio demonstraverit quæ circulo clauditur, propter summam æqualitatem, quæ alia ipsius æqualitatis moderatio est, quam punctum in medio constitutum? Multa de hujus potentia dici possunt, sed adhibeo modum, et tibiipsi cogitanda plura permitto. E. Sane ut videtur: non enim me requirere pigebit, si quid fuerit obscurius : cerno autem mediocriter, ut puto, magnam hujus signi esse potentiam.

20. A. Nunc ergo illud adtende, cum et quid sit signum, et quid sit longitudo, et quid sit latitudo perspexeris; quid horum tibi videatur alterius, et cujus indigere, sine quo esse non possit. E. Video quod latitudo longitudine indigeat, sine qua prorsus intelligi non potest. Rursus longitudinem cerno latitudine quidem non indigere ut sit, sed sine signo illo esse non posse. Illud autem signum per semetipsum esse et nullius horum indigere manifestum est. A. Ita est ut dicis : sed diligentius considera, utrum latitudo vere undique secari queat, an alicunde nec ipsa sectionem possit admittere, quamvis plus admittat quam linea. E. Nescio prorsus unde non possit. A. Credo te non recordari, nam nescire istud nullo modo posses : quare commonefaciam te isto modo. Certe enim latitudinem sic intelligis, ut cogitatione tua de altitudine nihil usurpes. E. Sic omnino. A. Accedat igitur huic latitudini altitudo, et responde jam utrum etiam aliquid accesserit, quo magis undique secari queat. E. Mire omnino admonuisti. Nunc enim video non solum desuper aut ex inferiori parte, sed a lateribus quoque admitti posse sectionem, nihilque omnino remansisse, unde non queat penetrare divitsio. Quare manifestum est, et latitudinem ex his partibus secari non posse, per quas surrectura esaltitudo.

21. A. Quoniam tibi igitur si non fallor, et longitudo, et latitudo, et altitudo nota est, quæro utrum possint deesse duo superiora, ubi aderit altitudo. E. Sine longitudine quidem video esse non posse altitudinem, sine latitudine autem potest. A. Redi

comme étendue à terre, élevez-la sur un côté quelconque, comme si vous vouliez la faire passer par la toute petite fente de deux portes fermées. Ne voyez-vous pas encore où j'en veux venir? — *Ev.* Je comprends ce que vous dites, mais pas encore votre dessein. — *Aug.* Je désire que vous me disiez s'il vous semble que la largeur ainsi élevée est devenue profondeur, et si elle a perdu son nom et sa configuration; ou bien si la largeur subsiste encore malgré cette nouvelle position. — *Ev.* Il me semble qu'elle est devenue profondeur. — *Aug.* Vous souvenez-vous, dites-moi, comment nous avions défini la profondeur? — *Ev.* Je m'en souviens parfaitement, et j'ai honte maintenant d'avoir fait cette réponse. Car la largeur même redressée de cette manière ne peut pas être coupée en longueur par le bas; dès lors, on ne peut se représenter l'intérieur de cette figure, bien qu'on en puisse voir le milieu et les extrémités. Mais, d'après la précédente démonstration de la profondeur, que vous m'avez rappelée, il n'existe point de hauteur dont on ne puisse se figurer l'intérieur. — *Aug.* Vous dites la vérité, et c'est là ce que je voulais vous rappeler. Dites-moi donc maintenant si vous préférez la vérité à la fausseté. — *Ev.* Le doute serait ici une folie incroyable. — *Aug.* Dites-moi donc je vous prie, peut-on appeler une véritable ligne celle qu'on peut partager en longueur; un véritable point celui que l'on peut partager en quelque manière, ou une véritable largeur, celle qui, redressée comme nous l'avons dit, peut être coupée vers le bas en longueur? — *Ev.* Rien de tout cela.

CHAPITRE XIII

L'âme immatérielle voit les choses immatérielles. Ce que c'est que l'âme.

22. — *Aug.* Avez-vous jamais vu des yeux du corps un point semblable, une telle ligne, une telle largeur? — *Ev.* Jamais : car rien de tout cela est matériel. — *Aug.* Alors si, par une admirable affinité, nous voyons les objets matériels avec les yeux du corps, il faut que l'âme avec laquelle nous voyons les choses immatérielles, ne soit ni corporelle ni elle-même un corps. Etes-vous d'un autre avis? — *Ev.* Allons, je vous accorde que l'âme n'est ni corps ni quelque chose de matériel; mais dites-moi enfin ce qu'elle est? — *Aug.* Voyon en premier lieu s'il est vrai que l'âme n'ait point cette grandeur dont il s'agit maintenant : car en demandant qu'est-ce que l'âme, je m'étonne que vous ayez oublié que nous l'avons examiné dans la première question. Vous vous souvenez, en effet, que vous m'avez demandé

ergo ad cogitationem latitudinis, et si eam quasi jacentem animo figuraveris, erigatur in quodlibet latus, tamquam si eam velles per tenuissimam rimam, ubi se clausæ januæ jungunt, educere. An nondum intelligis quid velim? E. Intelligo quid dicas, sed nondum fortasse quid velis. A. Illud scilicet ut respondeas, utrum sic erecta latitudo videatur tibi migrasse in altitudinem, et latitudinis jam nomen descriptionemque amisisse : an adhuc maneat latitudo, quamvis ita sit collocata. E. Videtur mihi altitudo esse facta. A. Recordarisne, obsecro, quemadmodum altitudinem definieramus? E. Recordor plane, et me jam sic respondisse pudet. Nam etiam hoc modo quasi erecta latitudo sectionem per longum deorsum versus non admittit : quare nulla in ea possunt interiora cogitari, quamvis medium et extrema cogitentur. Secundum autem superiorem demonstrationem altitudinis, quam fecisti ut recordarer, nulla omnino est altitudo, ubi nihil intus cogitari potest. A. Recte dicis, et sic te omnino meminisse cupiebam. Quamobrem illud jam volo respondeas, utrum falso verum anteponas. E. Jam hinc dubitare, incredibilis dementia est. A. Dic ergo quæso te, numquidnam vera linea est, quæ per longum secari potest : aut verum signum quod ullo modo secari potest: aut vera latitudo, quæ cum erecta est, ut diximus, sectionem per longum deorsum versus admittit? E. Nihil minus.

CAPUT XIII

Animus incorporeus cernit incorporea. — Animus quid sit?

22. A. Umquamne igitur oculis istis corporeis, vel tale punctum, vel talem lineam, vel talem latitudinem vidisti? E. Omnino numquam, non enim sunt ista corporea. A. Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non esse, an tu aliter existimas? E. Age, jam concedo corpus non esse animum vel quidquam corporeum; quid est tandem, dic mihi? A. Vide interim utrum confectum sit carere illum illa omni quantitate, de qua nunc quæstio est : nam quid sit

d'abord d'où venait l'âme : question que nous avons considérée sous un double point de vue ; premièrement, de quel lieu elle venait ; secondement, si elle tirait son origine de la terre, ou du feu, ou de quelque autre élément, ou de tous, ou de quelques-uns seulement. Pour cette dernière question, nous sommes convenus, que nous ne devions pas plus nous informer de la composition de l'âme que de celle de la terre, ou de tout autre élément. Car bien que Dieu ait créé l'âme, nous devons comprendre qu'il s'est servi d'une certaine substance qui n'est ni de la terre, ni du feu, ni de l'air, ni de l'eau : à moins d'admettre que Dieu ait donné à la terre de n'être que terre, et qu'il n'ait pas donné à l'âme de n'être qu'une âme. Mais si vous voulez avoir une définition de l'âme, et si c'est la raison pour laquelle vous me demandez ce qu'elle est, il me sera facile de vous répondre. Car il me semble que c'est une substance douée de raison et apte à gouverner le corps.

CHAPITRE XIV

Ce que peut l'âme immatérielle.

23. Portez donc toute votre attention sur ce point d'où naît maintenant toute la difficulté, savoir si l'âme une grandeur quelconque et si elle occupe, pour ainsi dire, un espace déterminé. En effet, puisqu'elle n'est pas un corps (autrement elle ne pourrait voir aucune chose immatérielle, comme nous l'avons démontré plus haut), elle n'occupe pas sans doute l'espac; qui sert à mesurer les corps : et c'est pour cela qu'on ne peut évidemment ni croire, ni penser, ni comprendre qu'elle ait une grandeur corporelle. Cependant, si vous vous étonnez que l'âme, embrassant par la mémoire les espaces immenses du ciel, de la terre et de la mer, n'ait elle-même aucune dimension ; c'est qu'elle est douée d'une puissance étonnante que vous pouvez observer d'après les choses qui nous sont déjà connues, autant du moins que votre intelligence peut vous donner ici de lumière. Si, en effet, il n'y a aucun corps, comme la raison l'a déjà démontré, qui n'ait une longueur, une largeur et une profondeur, et s'il n'y a aucune de ces dimensions qui puisse être dans un corps sans les deux autres, notre esprit cependant s'accorde aussi à penser qu'il n'y a que l'œil intérieur, c'est-à-dire l'intelligence qui puisse voir la ligne seule prise séparément ; nous pourrions, je crois, admettre que l'âme n'est pas un corps, et qu'elle est supérieure au corps. Cette concession faite, nul doute à mon avis

animus, oblitum te esse miror priore inter nos quæstione discussum. Meministi enim te quæsisse primitus, unde esset, quod duobus modis a nobis tractatum esse memini : uno, quo quasi de regione ejus quæsitum est : altero, utrumnam ex terra, vel igne, vel alio quopiam istorum elementorum esset, vel ex omnibus, vel ex aliquibus horum. In qua quæstione constitit inter nos, non magis hoc quærendum esse quam unde sit terra, vel si quod aliud elementorum singulorum. Intelligendum est enim quamquam Deus fecerit animum, habere illum certam substantiam, quæ neque terrena, neque ignea, neque aeria sit, neque humida : nisi forte arbitrandum est Deum terræ dedisse ut nihil aliud sit quam terra, et non dedisse animo ut nihil aliud quam animus sit. Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quæris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quædam rationis particeps, regendo corpori accommodata.

CAPUT XIV

Animus incorporeus quantum valeat

23. Itaque illud potius adtende, unde ambigitur nunc, utrum quantitas, et quasi, ut ita dicam, locale spatium animo ullum sit. Nam profecto quia corpus non est, neque enim aliter incorporea ulla cernere valeret, ut superior ratio demonstrabat, proculdubio caret spatio quo corpora metiuntur : et ob hoc recte credi, aut cogitari, aut intelligi talis ejus quantitas non potest. Si autem te movet, cur tanta cæli, terræ, marisque spatia memoria continent, cum sit ipse nullius quantitatis; mira quædam vis est, quam tamen ex iis quæ a nobis comperta sunt, quantum inest ingenio tuo luminis, animadvertere potes. Si enim corpus nullum est, ut ratio jam ostendit, quod longitudine, latitudine, altitudine careat, nihilque horum nisi cum aliis duobus esse in corpore potest, animo tamen etiam solam lineam interiore quodam oculo, id est intelligentia, videre concessum est, arbitror nos concedere sic animum corpus non esse, ut sit corpore melior : quo concesso non opinor dubitandum esse eum etiam linea esse meliorem. Ridiculum est enim cum tria illa insint corpori ut corpus sit, non his omnibus esse meliorem, qui corpore est melior. At ipsa linea, qua melior esse convincitur animus, ideo cete-

que l'âme ne soit meilleure que la ligne : car il serait ridicule que la substance, qui est supérieure au corps, ne fût pas meilleure que les trois dimensions qui doivent exister dans un corps pour qu'il soit un corps véritable. Mais la ligne elle-même qui est évidemment inférieure à l'âme, ne l'emporte sur les deux autres que parce qu'elle est moins divisible. Or, ces deux dimensions admettent d'autant plus de sections que la ligne qu'elles s'étendent davantage dans l'espace ; la ligne, en effet, n'occupe d'espace que dans sa longueur, et si l'on supprime cet espace il n'en reste plus. Donc tout ce qui est meilleur que la ligne, n'occupe nécessairement aucun espace, et ne peut dès lors être ni coupé ni divisé. C'est donc en vain, selon moi, que nous travaillons à chercher la grandeur de l'âme, grandeur qui n'existe pas, puisque nous accordons qu'elle est supérieure à la ligne. Et si de toutes les figures planes, celle qui forme un cercle, est la figure par excellence, dans laquelle la raison nous démontre qu'il n'y a rien de meilleur et de plus puissant que le point, parce que de l'aveu de tous il est indivisible; qu'y a-t-il d'étonnant que l'âme soit immatérielle, et qu'elle ne puisse ni s'étendre en longueur, ni s'écarter en largeur, ni se solidifier en profondeur ; et que cependant elle ait un tel pouvoir sur le corps, qu'elle gouverne tous ses membres et qu'elle soit pour ainsi dire le pivot sur lequel roulent tous les mouvements du corps.

24. Le milieu de l'œil qu'on appelle pupille, n'est autre chose qu'une sorte de point de l'œil, et il possède cependant une telle puissance que, d'un lieu élevé, il peut voir et parcourir la moitié du ciel dont l'étendue est immense ; il n'est donc pas sans vraisemblance que l'âme qui n'a aucune grandeur matérielle comprise dans les trois dimensions puisse cependant se représenter tous les corps quelle que soit leur grandeur. Mais il n'est donné qu'à un petit nombre de voir l'âme avec les yeux de l'âme, c'est-à-dire comme l'âme se voie elle-même ; or, l'âme voit par l'intelligence. A l'âme seule, en effet, il est permis de voir qu'il n'y a rien de plus puissant et de plus magnifique que les êtres qui nous apparaissent sans enflure : car ce n'est pas sans raison que l'on appelle enflure la grandeur des corps ; si cette grandeur méritait quelque estime, les éléphants auraient certainement plus de sagesse que nous. Et si quelqu'un se rapprochait de ces animaux à ce point de dire que les éléphants ont de la raison (car je me suis aperçu, avec étonnement, il est vrai, mais cependant je me suis aperçu que les hommes émettent quelquefois des doutes sur ce point), il m'accordera néanmoins, je le suppose, qu'une abeille a plus de sens qu'un âne ; or, comparer leur grandeur, ce serait certainement plus que ressembler à un âne. Ou bien, pour revenir à l'œil dont nous parlions, qui doute que l'œil de l'aigle ne soit de beaucoup

ris duobus præstat, quia minus quam illa duo secari potest. Porro illa duo eo magis secantur quam linea, quo magis se in spatium distendunt : linea vero spatium nisi longitudinis nullum habet, quo sublato nihil omnino remanet spatii. Quapropter quidquid linea melius est, necessse est nullo spatio sit, et omnino dividi secarique non possit. Frustra igitur, ut opinor, quantitatem animi quæ nulla est, invenire laboramus, cum eum linea concedamus esse meliorem. Et si figurarum omnium planarum illa optima est quæ circulo effingitur, in qua ratio docuit nihil melius esse puncto atque potentius, quod nullo dubitante partibus caret, quid mirum si anima neque corporea sit; neque ulla aut longitudine porrecta, aut latitudine diffusa, aut altitudine solidata : et tamen tantum valeat in corpore, ut penes eam sit regimen omnium membrorum, et quasi cardo quidam in agendo, cunctarum corporalium motionum?

24. Cum autem oculi medium, quæ pupilla dicitur, nihil aliud sit quam quoddam punctum oculi, in quo tamen tanta vis est, ut eo dimidium cælum, cujus ineffabile spatium est, ex aliquo eminenti loco cerni collustrarique possit, non abhorret a vero animum carere omni corporea magnitudine, quæ tribus illis differentiis consummatur, quamvis corporum magnitudines quaslibet imaginari queat. Sed paucis licet ipso animo animum cernere, id est ut ipse se animus videat; videt autem per intelligentiam. Huic soli enim licet videre nihil esse in rebus potentius, et magnificentius iis naturis, quæ, ut ita dicam, sine tumoribus esse intelliguntur : tumor enim non absurde appellatur corporis magnitudo, quæ si magnipendenda esset, plus nobis profecto elephanti saperent. Quod si quisquam eorum cognatus dicet elephantos esse sapientes : sensi enim quamvis admirans, sensi tamen etiam hinc homines sæpe ambigere : illud quantum opinor saltem

plus rétréci que le nôtre? On sait cependant que cet oiseau, tout en planant si haut que nous pouvons à peine le voir en pleine jour, découvre avec cet œil le levraut caché dans les taillis et le poisson sous les flots. Si la grandeur du corps n'influe en rien sur la puissance de perception pour des sens qui n'ont que la faculté de percevoir les choses matérielles, est-il à craindre, je vous prie, que l'âme humaine, dont le regard le plus pénétrant et presque le seul est la raison par laquelle elle s'efforce de se connaître ; est-il à craindre, dis-je, qu'elle ne soit qu'un néant, si cette même raison, c'est-à-dire l'âme elle-même, nous démontre qu'elle n'occupe aucune étendue dans l'espace? Nous devons avoir une haute idée de l'âme, mais sans lui attribuer aucune étendue matérielle. Cette connaissance arrive plus facilement ou à ceux qui, ayant déjà une instruction solide, se livrent à cette étude non pas parce qu'ils sont avides de vaine gloire; mais parce qu'ils sont enflammés du divin amour de la vérité; ou à ceux qui s'adonnent à ces recherches, sans avoir l'habitude des investigations métaphysiques, s'ils se montrent patients et dociles aux leçons des hommes de bien, et s'ils se séparent de tout commerce avec les corps, autant que cela nous est permis dans cette vie. Or, la Providence divine n'a pu refuser les moyens de connaître aux âmes religieuses qui recherchent avec piété, avec sympathie, avec zèle la connaissance d'eux-mêmes et de Dieu, c'est-à-dire de la vérité.

CHAPITRE XV

Où l'on objecte que l'âme croît avec l'âge.

25. Mais s'il n'y a plus rien qui vous embarrasse, laissons cette question, s'il vous plaît, et passons à une autre : nous nous sommes peut-être étendu plus longuement que vous ne l'aviez voulu sur les figures de géométrie, vous verrez combien cette discussion nous sera utile pour le reste, si vous m'accordez qu'elle nous a quelque peu aidés dans le sujet que nous traitons. Car ce genre d'études exerce l'intelligence, et la prépare à comprendre des choses plus difficiles; autrement elle serait éblouie par leur vive lumière et ne pouvant en soutenir l'éclat, elle se replongerait volontiers dans les mêmes ténèbres qu'elle avait voulu fuir. D'ailleurs, si je ne me trompe, il nous fournit encore des arguments certains, qui ne permettent pas de douter de ce que nous avons sans impudence trouvé et établi autant du moins qu'il est permis à l'homme de se livrer à de semblables investigations. Car je doute moins de ces choses que de celles que nous voyons des

concedet, plus asino sapere apiculam ; quorum comparare magnitudines plus profecto est quam asininum : vel quod etiam de oculo dicebamus, cui non liqueat aquilæ oculum multo quam noster est, esse breviorem ? Quo tamen illa sublime ita volans, ut a nobis in tanta luce difficile cernatur, latentem sub frutice lepusculum, et sub fluctibus piscem videre comperta est. Quod si in ipsis sensibus quibus nisi corporea sentire non datum est, nihil ad rem, id est ad vim sentiendi valet corporis magnitudo, metuendumne est, quæso, ne animus humanus, cujus excellentior et pene solus adspectus est ipsa ratio, qua etiam se invenire molitur, nihil sit, si illum eadem ratio, id est (*a*) seipse omni magnitudine, qua obtinetur locus, carere convicerit? Magna quædam, crede mihi, magna, sed sine ulla mole de animo cogitanda sunt. Quod facilius contingit iis, qui aut bene eruditi ad hæc accedunt non studio inanis gloriæ, sed divino amore veritatis accensi ; aut qui jam in his quærendis versantur, quamvis minus eruditi ad investiganda ea venerint, si patienter bonis se dociles præbent, atque ab omni corporum consuetudine, quantum in hac vita permittitur, semet avertunt. Fieri autem non potest quadam divina providentia, ut religiosis animis seipsos et Deum suum, id est veritatem pie, caste, ac diligenter quærentibus, inveniendi facultas desit.

CAPUT XV

Objicitur animam ætate crescere.

25. Sed ab ista quæstione, nisi quid adhuc te movet, jam recedamus, si placet ; et ad alia transeamus : quidquid autem de illis figuris loquacius a nobis fortasse disputatum est quam volebas, videbis quantum ad alia valebit, si hanc disceptationem aliquid eo adjutam esse concedis : nam et exercet animum hoc genus disciplinarum, ad subtiliora cernenda, ne luce illorum repercussus, et eam sus-

(*a*) Sic MSS. Ar Er. et Lov. habent, *seipsam*.

yeux du corps, qui ont toujours à lutter contre les humeurs. Est-il rien de moins soutenable, de moins admissible que d'affirmer notre supériorité sur les animaux par la raison, d'affirmer ensuite que cette supériorité nous est manifestée par une lumière corporelle, et que certains animaux la voient mieux que nous, et de soutenir que ce que nous voyons par la raison n'est rien? Dire que les choses intellectuelles sont semblables à ce que voient les yeux du corps, serait pour moi le comble de l'indignité.

26.— *Ev.* J'admets très-volontiers vos raisons et je les approuve ; vous m'avez démontré si clairement que l'âme n'a pas de dimension corporelle, que je ne saurais résister à vos arguments, ni rien trouver à désapprouver. Il y a cependant deux choses qui m'embarrassent : Premièrement, pourquoi l'âme, comme le corps, croît-elle avec l'âge, ou du moins paraît-elle croître comme le corps? Qui niera, en effet, que l'intelligence des petits enfants ne peut même être mise en comparaison avec celle des animaux? et qui pourrait mettre en doute que lorsqu'ils grandissent leur raison elle-même paraît grandir en quelque sorte avec eux? Secondement, si l'âme s'étend par tout le corps, comment se fait-il qu'elle n'ait pas de dimension? Si elle ne s'étend point par tout le corps, pourquoi ressent-elle la moindre piqûre, n'importe dans quelle partie du corps? — *Aug.* Ce sont là précisément des questions qui m'ont souvent embarrassé ; c'est pourquoi je suis prêt à vous donner les réponses que je me fais à moi-même ; en laissant à la raison qui vous dirige d'apprécier si elles sont bonnes. Mais quelle que soit la valeur de ces arguments, je ne puis vous en donner de plus forts, à moins que, pendant que nous discutons, Dieu ne m'envoie quelque lumière divine. Mais procédons, si vous le voulez bien, selon notre méthode habituelle, afin qu'en prenant la raison pour guide, vous répondiez vous-même à vos propres questions. Cherchons d'abord si, de ce que l'homme avec l'âge devient plus propre et plus habile au commerce de la vie humaine, on en peut tirer une

tinere non valens, in easdem tenebras quas fugere cupiebat, libenter refugiat ; et adfert argumenta, nisi fallor, certissima, quibus quod fuerit inventum atque confectum, impudentem habeat dubitationem, quantum homini talia vestigare permissum est (*a*). Minus enim ego de his rebus dubito, quam de iis quas istis oculis videmus cum pituita semper bellum gerentibus. Quid enim minus ferendum et audiendum est, quam fateri (*b*) nos ratione præstare bestiis, et eam rem fateri esse aliquid quam corporeo lumine sentimus, quam etiam nonnullæ bestiæ melius cernunt; id autem quod ratione intuemur, nihil esse contendere ? quod si diceretur tale esse, quale illud est, quod oculi vident, nihil profecto dici posse indignius videretur.

26. E. Accipio ista libentissime atque assentior : sed illud me movet, cum corporeæ quantitatis non esse animam, res ita clara sit mihi, ut omnino quemadmodum resistam illis argumentis, et quid eorum non concedam, prorsus ignorem : Primum cur ætate ut corpus crescit, ita et anima vel crescat vel crescere videatur. Quis enim neget pueros infantes, ne bestiarum quidem nonnullarum astutiæ comparandos? Quis autem dubitet, illis crescentibus etiam ipsam in eis quodammodo crescere rationem? Deinde si per spatium sui corporis anima distenditur, quomodo nullius quantitatis est? Si autem non distenditur, quomodo sentit ubique pungentem? A. Omnino ea quæris quæ me quoque sæpe moverunt : itaque non sum imparatus tibi respondere, ut mihi soleo : utrum autem bene, ratio quæ te agit judicabit : qualecumque id tamen sit, plus certe non possum, nisi forte aliquid melius cum disputamus, in mentem divinitus venerit. Sed agamus, si placet, more nostro, ut duce ratione tu tibi ipse respondeas : ac prius quæramus, utrum crescentis cum corpore animi certum argumentum sit, quod ætatis accessu aptior humanæ consuetudini homo, et in ea magis magisque peritus est. E. Age ut placet : nam et ego id genus docendi ac discendi maxime probo : nescio quo enim modo cum id quod nesciens quærebam ipse respondeo, fit ipsa

(*a*) Hic loci Er. et Lov. interponunt isthæc verba : *Impudens dubitatio duobus modis fieri cognoscitur ; dum aut homo qui ratione uti potest, in tantum hebes pigerque ad quærendam veritatem efficitur, ut plus velit in tenebris vanitatis remanere, quam in eo quod a creatore suo est conditus ad seipsum semel et Deum suum vera ratiocinatione inveniendum investigandumque laborare : aut tam improba contnmacia eaque ab aliis laborantibus studiose et pie quærentibus et inventa et confecta sunt, inveniri et confici posse dubitare : neque aliam ob caussam faciunt nisi quod a semetipsis inventa non sint : quod genus invidia impudentissimum esse ratio probat.* quæ omnia absunt a Bad. et a MSS. — (*b*) Lov. *nobis ratione præstare bestias.* Sed legendum cum aliis editis et MSS. codicibus, *nos ratione præstare bestiis.* Id quippe Augustino intolerandum hic videtur, si quis contendat objectum rationis esse nihil, dum ipsius visus corporei objectum esse aliquid fateatur : et rationem affert, quia ratione quidem præstamus bestiis, ipsæ vero plerumque visus perspicuitate nobis præstant.

preuve certaine que l'âme croisse avec le corps. — *Ev.* Faites comme il vous plaira ; pour moi, j'approuve beaucoup cette méthode d'enseigner et d'apprendre : car je ne sais pourquoi, quand je réponds moi-même aux questions que cherchait mon ignorance, l'étonnement et l'admiration ajoutent au plaisir que produit la découverte de la vérité.

CHAPITRE XVI

On répond à l'objection précédente, et l'on démontre que l'âme se développe en dehors de la croissance du corps.

27. — *Aug.* Dites-moi donc si ces deux mots *plus grand* et *meilleur* sont à votre avis, deux qualifications distinctes, ou s'il faut y voir une seule et même chose sous des noms différents. — *Ev.* Je sais que lorsque nous disons *plus grand,* nous voulons signifier autre chose que lorsque nous disons *meilleur.*— *Aug.* A laquelle de ces deux qualités attribuerez-vous une dimension ? — *Ev.* Au terme *plus grand.* — *Aug.* Quand nous affirmons que de deux figures le cercle est *meilleur* que la figure carrée, est-ce la dimension ou autre chose qui motive notre jugement ? — *Ev.* Ce n'est nullement la dimension, mais cette égalité, dont nous avons parlé plus haut qui en est la cause. — *Aug.* Examinez donc maintenant si la vertu ne vous semble pas être une certaine égalité de vie partout d'accord avec la raison. Car si nous rencontrons des contradictions dans la vie de l'homme, nous en sommes plus choqués, si je ne me trompe, que si nous trouvions dans un cercle des parties qui fussent plus ou moins éloignées du point que les autres. N'êtes-vous point de cet avis ? — *Ev.* Assurément, et j'approuve votre définition de la vertu : car on ne doit pas appeler raison, ou regarder comme raisonnable ce qui n'est pas vrai ; il n'y a que celui dont la vie est en tout d'accord avec la vérité, pour mener une vie bonne et honnête, et celui qui est dans ces dispositions, est le seul en qui nous puissions reconnaître de la vertu et une vie vertueuse. — *Aug.* Vous avez raison : mais alors vous savez sans doute, je le pense, que le cercle ressemble plus à la vertu que n'importe quelle autre figure plane. Voilà pourquoi nous avons l'habitude de faire un éloge si pompeux de ce vers d'Horace en parlant du sage : « Il est fort et tout entier recueilli en lui-même, comme une surface ronde, et polie (1). » Et rien de plus juste : car parmi les qualités de l'âme, vous n'en trouvez aucune qui soit en toutes ses

inventio non modo re, sed (*a*) admiratione etiam dulcior.

CAPUT XVI

Respondetur objectioni et ostenditur animam sine corporeo incremento proficere.

27. A. Dic ergo utrum tibi majus et melius duo quædam, an unum atque idem esse videatur duobus nominibus appellatum ? E. Scio aliud esse quod majus, aliud quod melius dicimus. A. Quid horum duorum est cujus esse putes quantitatem ? E. Id videlicet quod majus dicimus. A. Quid cum duarum figurarum rotundam quadrata meliorem esse confitemur, quantitasne id facit, an quid aliud ? E. Nullo modo quantitas, sed illa de qua superius egimus, æqualitas hujus excellentiæ caussa est. A. Nunc ergo illud adtende, utrum tibi videatur virtus æqualitas quædam esse vitæ, rationi undique consentientis. Nam si aliud ab alio in vita discrepet, magis, ni fallor, offendimur, quam si aliqua pars circuli, majore minoreve intervallo quam aliæ partes distet a puncto ; an tu aliter existimas ? E. Immo assentior, et hanc quæ abs te descripta est, probo esse virtutem : nam et ratio non dicenda est aut existimanda, nisi vera : et Cujus vita per omnia congruit veritati, is est profecto vel solus, vel certe maxime, qui bene atque honeste vivit : et qui ita sit affectus, solus habere virtutem, et ea vivere judicandus est. A. Probe dicis : sed certe etiam illud vides, ut opinor, similiorem esse virtuti circulum figurarum planarum alia qualibet. Hinc est enim quod apud Horatium magnis laudibus solemus extollere illum versum, quo ait, cum de sapiente ageret,

Fortis et in se ipso totus teres atque rotundus.
(Lib. II *Sermonum.*)

Et recte : nam neque in animi bonis quidquam invenis, quod magis sibi ex omni parte consentiat

(1) .... Fortis, et in se ipso
Totus teres atque rotundus. (Liv. II. *Sat.* VII, v. 85.)

(*a*) Lov. *animi ratione,* librariorum lapsu pro, *admiratione,* uti scriptum erat in antiquis codicibus.

parties plus en harmonie avec elle-même que la vertu ; il en est de même du cercle parmi les figures. Si donc le cercle l'emporte sur les autres figures, non par sa grandeur, mais par sa configuration, que devons-nous penser à plus forte raison de la vertu, sinon qu'elle l'emporte sur les autres affections de l'âme, non parce qu'elle occupe un plus grand espace, mais par une certaine convenance et par une conformité presque divine avec la raison.

28. Mais quand un enfant fait de louables progrès dans le bien, en quoi, dit-on, qu'il fait des progrès, si ce n'est dans la vertu, ne pensez-vous pas ainsi ? — *Ev.* C'est évident. — *Aug.* Vous ne devez donc pas admettre que l'âme croît comme le corps, lorsqu'elle fait des progrès : car en faisant des progrès elle arrive à la vertu, qui, nous l'avons établi, tire sa beauté et sa perfection non de l'espace qu'elle occupe, mais de sa grande force d'harmonie, et si ce qui est *plus grand* diffère de ce qui est *meillleur*, comme vous me l'avez déjà concédé : lorsque l'âme acquiert de la raison, elle ne me semble pas devenir plus grande mais meilleure. Si l'accroissement des membres opérait ce changement, le plus grand et le plus robuste serait aussi le plus sage; or vous ne nierez pas, je suppose, que les choses se passent autrement. — *Ev.* Qui pourrait le nier ? Cependant, comme vous accordez que l'âme fait des progrès avec le corps, je m'étonne comment, n'ayant aucune dimension, elle ait besoin du temps, sinon des membres pour sé développer.

CHAPITRE XVII.

C'est par métaphore qu'on dit que l'âme croît avec le temps.

29.— *Aug.* Cessez de vous étonner ; car ici je vous réponds par un argument semblable. En effet, de même que la grandeur corporelle n'est pas une raison pour que l'âme soit meilleure, puisqu'un grand nombre d'hommes qui ont les membres grêles et courts sont plus sages que d'autres dont le corps a de plus vastes proportions ; de même lorsque nous voyons certains jeunes gens plus habiles et plus courageux que beaucoup de vieillards, je ne comprends pas pourquoi l'on prétendrait que le temps, dans les différents âges, donne de l'accroissement à l'âme comme il en donne au corps ; parmi les corps eux-mêmes, qui, nous l'avons reconnu, prennent de l'accroissement et occupent un plus grand espace avec le temps, ce sont souvent les plus vieux qui sont les plus petits ; je ne parle pas seulement des corps des vieillards que le poids des années contracte et raccourcit, mais même ceux des enfants, où les plus âgés

quam virtutem; neque in planis figuris quam circulum. Quamobrem si circulus non magnitudine spatii, sed quadam conformatione ceteris præstat, quanto magis de virtute existimandum est, quod non majoris loci occupatione, sed divina quadam congruentia rationum atque concordia ceteras affectiones animi superat ?

28. Cum autem puer proficit laudabiliter, ad quam rem magis quam ad virtutem proficere dicitur? an non tibi videtur ? E. Manifestum est. A. Non igitur tibi debet videri animus sicut corpus crescendo cum ætate proficere : proficiendo enim ad virtutem pervenit, quam fatemur nulla spatii magnitudine, sed magna vi constantiæ pulcram esse atque perfectam : et si aliud est majus, aliud melius, ut jam dedisti, quidquid anima cum ætate proficit, composque rationis sit, non mihi videtur fieri major, sed melior. Quod si membrorum id faceret magnitudo, eo quisque prudentior esset, quo longior aut validior; quod se aliter habere non, opinor, negabis. E. Quis istud negaverit ? Sed tamen cum proficere animam per ætatem etiam tu concedas, miror qui fiat, ut omnis quantitatis expers, etiamsi non membrorum spatio, at certe temporis adjuvetur.

CAPUT XVII

Anima spatio temporis crescere dicitur metaphorice.

29. A. Desine mirari, nam et hic tibi simili ratione respondeo. Ut enim membrorum magnitudo ideo nihil affert argumenti cur animam adjuvet, quod multi exilioribus brevioribusque membris prudentiores inveniuntur quibusdam magna mole corporis præditis : ita quoniam juniores nonnullos senioribus plerisque magis industrios atque strenuos videmus, non video cur putanda sint spatia temporis in ætatibus incrementa ut corporibus, sic animis dare : cum et ipsa corpora, quibus per tempus crescere atque ampliora spatia tenere conces-

sont souvent les moins grands de taille. Donc si ce n'est pas le nombre des années qui est cause de l'accroissement des corps eux-mêmes, mais si cet accroissement dépend de la force du sang transmis et de certains calculs secrets et mystérieux de la nature, combien moins devons-nous penser que l'âme se développe avec les années, parce que nous voyons qu'elle apprend beaucoup par la pratique et l'expérience des choses.

30. Mais si vous vous étonnez de ce que nous traduisons ordinairement par longanimité, ce que les Grecs nomment μακροθυμίαν je vous prie de remarquer que nous appliquons à l'âme un grand nombre d'expressions qui conviennent exclusivement au corps et réciproquement : si, en effet Virgile donne à une montagne l'épithète de *méchante* et à la terre celle de *très-juste* (1), expressions qui sont évidemment transférées de l'âme au corps ; qu'y a-t-il d'étonnant si, réciproquement, nous employons le mot de longanimité, lorsque les corps seuls peuvent être longs. On comprend aussi que le nom de grandeur d'âme que nous donnons à une certaine vertu, ne réveille aucune idée d'espace, mais plutôt l'idée d'une certaine force, c'est-à-dire d'un pouvoir et d'une certaine puissance de l'âme ; vertu qui est d'autant plus estimable qu'elle méprise plus de choses. Mais nous en parlerons plus tard, quand nous rechercherons quelle est la grandeur de l'âme, comme on a coutume de rechercher la grandeur d'Hercule, par l'excellence de ses actions et non par les vastes proportions de son corps. C'est ainsi que nous avons divisé notre sujet en commençant. Il faut vous rappeler maintenant les développements assez longs dans lesquels nous sommes entré sur le point : car la raison nous a démontré qu'il a un très-grand pouvoir et le premier rang parmi les figures. Mais la puissance et la domination n'indiquent-elles pas une certaine grandeur ? Cependant, nous n'avons trouvé aucun espace dans le point. Il faut donc penser quand nous entendons parler ou que nous parlons nous-mêmes de grandeur d'âme, non à l'espace qu'elle occupe, mais à son pouvoir. Si donc il vous semble que nous ayons suffisamment résolu votre première objection, savoir que l'âme paraissait croître comme le corps avec le temps, passons à une autre chose.

CHAPITRE XVIII

La facilité de parler, que l'enfant acquiert peu à peu, ne doit pas être attribuée à l'accroissement de l'âme.

31. — *Ev.* Je ne sais pas si nous avons traité

sum est, sæpe sint annosiora breviora, non modo senilia, quæ magnitudine temporis contrahuntur atque minuuntur ; sed etiam puerorum, quos animadvertimus his breviores esse corpore quibus sunt ætate majores. Si igitur porrecta in plurimum tempora, ne ipsis quidem corporibus magnitudinis afferunt caussam, sed omnis illa seminis vis est, et quorumdam naturæ numerorum sane occultorum, et difficilium ad dignoscendum ; quanto minus arbitrandum est longo tempore animam fieri longiorem, quia eam videmus usu rerum atque assiduitate multa didicisse.

30. Quod si te illud movet, quod solemus eam quam Græci μακροθυμίαν vocant, longanimitatem interpretari, animadvertere licet a corpore ad animum multa verba transferri, sicut ab animo ad corpus : nam si montem improbum et justissimam tellurem dixit Virgilius, quæ verba cernis ab animo ad corpora esse translata, quid mirum si mutua vice longanimitatem dicimus, cum longa nisi corpora esse non possint ? Ea vero inter virtutes quæ appellatur animi magnitudo, ad nullum spatium, sed ad vim quamdam, id est ad potestatem potentiamque animi relata recte intelligitur ; virtus eo pluris æstimanda, quo plura contemnit. Sed de hac post loquemur, cum quæremus quanta sit anima, sicut quæri adsolet, quantus fuerit Hercules, factorum excellentia, non mole membrorum : ita enim supra distribuimus. Oportet autem nunc te recordari quod de puncto jam satis egimus : nam id potentissimum esse, maximeque in figuris dominari ratio docebat. Potentia vero atque dominatus nonne ostentant quamdam magnitudinem ? et in puncto tamen nullum spatium reperiebamus. Non igitur magnum vel ingentem animum cum audimus aut dicimus, quantum loci occupet, sed quantum possit, cogitandum est. Quamobrem si jam primum argumentum tuum, quo tibi per ætatem cum corpore animus crescere videbatur, satis discussum est, transeamus ad aliud.

(1) *Æneid.* Lib. XII, v. 687 ; GEORG. Lib. II, v. 460.

toutes les questions qui m'embarrassent d'ordinaire et non sans motifs ; quelques-unes peuvent échapper à ma mémoire : cependant, puisque cette objection me vient à l'esprit, examinons pourquoi le petit enfant ne parle pas, et pourquoi il acquiert la faculté de parler en grandissant. — *Aug.* Cela est facile à démontrer ; car vous savez, je crois, que chacun parle la langue que parlent les hommes au milieu desquels il a été élevé. — *Ev.* Personne ne l'ignore. — *Aug.* Alors, supposez qu'un enfant ait pris naissance et soit élevé dans un lieu où les hommes ne parleraient point, mais où ils exprimeraient leurs pensées par des signes et par des signes et par des gestes ; ne pensez-vous pas que cet enfant en ferait autant, et qu'il ne parlerait pas parce qu'il n'entendrait parler personne ? — *Ev.* Ne m'interrogez pas sur des faits impossibles. Comment pourrai-je en effet imaginer qu'un enfant soit né parmi de tels hommes et où les trouver ? — *Aug.* Eh bien ! n'avez vous pas vu à Milan, un jeune homme d'une taille élégante, d'une politesse exquise, qui cependant était muet et tellement sourd qu'il ne pouvait comprendre les autres que par signes et ne pouvait exprimer autrement ce qu'il voulait ? Car maintenant encore, ce jeune homme est très-connu. Je connais aussi un paysan qui parle ainsi que sa femme, dont les quatre enfants peut-être plus, garçons et filles, je ne me rappelle pas bien le nombre, sont tous sourds et muets. Ils sont muets puisqu'ils ne peuvent parler, et ils sont sourds puisqu'ils ne comprennent rien que par les yeux. — *Ev.* Je connais bien le jeune homme dont vous parlez ; quant à ces derniers que je ne connais pas, je vous crois sur parole ; mais où voulez-vous en venir ? — *Aug.* A ce que vous avez dit, que vous ne croyez pas qu'un enfant pût naître parmi de tels hommes. — *Ev.* Et je le répète encore ; car vous m'accordez sans doute que ces enfants sont nés de parents qui parlent. — *Aug.* Je ne le nierai pas ; mais comme nous sommes déjà d'accord qu'il peut y avoir de tels hommes, supposez, je vous prie, qu'un homme et une femme de cette espèce s'unissent ensemble, et que par n'importe quelle circonstance ils vivent relégués dans une solitude, où cependant ils pourraient vivre, et qu'ils engendrent un fils qui ne soit pas sourd, comment parlerait-il avec avec ses parents ? Comment, si ce n'est en répétant à ses parents les signes qu'ils lui auront appris ? Mais cependant comme l'enfant étant tout jeune, ne pourrait pas faire ces signes ; mon objection reste entière. Qu'importe en effet, qu'en grandissant

CAPUT XVIII

Loquendi facultas, quam puer paulatim assequitur, non tribuenda incrementis animæ.

31. E. Nescio utrum omnia quæ me non frustra movere adsolent, persecuti fuerimus : et fieri potest ut recordationem meam aliqua fugiant : verumtamen quod nunc in mentem venit videamus quale sit, quod puer infans non loquitur, atque id crescendo assequitur. A. Facile est istud : nam credo videri tibi ea lingua quemque loqui, qua loquuntur homines inter quos natus educatusque sit. E. Nemo id ignorat. A. Constitue ergo quempiam ibi natum atque altum ubi homines non loquerentur, sed nutibus membrorumque motu cogitationes suas sibimet expromendas signarent, nonne censes eum talia esse facturum, neque locuturum, qui loquentem neminem audierit ? E. Nolo me hoc interroges, quod fieri non potest. Qui enim tales homines inter quos quemquam natum cogitare possim ? A. Itane tu non vidisti Mediolani adolescentem honestissimi corporis et elegantissimæ urbanitatis, mutum tamen atque ita surdum, ut neque alios nisi motu corporis intelligeret, neque ipse aliter quæ vellet significaret ? hinc enim est notissimus. Nam ego novi rusticum quemdam loquentem, de loquente uxore, filios omnes mares atque feminas quatuor fere, aut eo amplius (non enim satis nunc commemini) mutos surdosque genuisse. Nam ex eo quod loqui non poterant, muti : ex eo autem quod nulla signa nisi oculis colligebant, etiam surdi intelligebantur. E. Illum vero ego bene novi, et de istis nescio quibus credo tibi : sed quorsum ista? A. Quia dixisti non te posse cogitare inter tales homines nasci quempiam. E. Nec nunc aliud dico : nam istos nisi fallor, inter eos qui loquerentur, natos esse concedis. A. Non equidem negaverim, sed cum jam inter nos constet nonnullos tales homines esse posse, quæso cogites, si ex hoc genere mas et femina jungerentur, atque in aliquam quocumque casu delati solitudinem, ubi tamen vivere valerent, gignerent filium non surdum, quemadmodum esset cum parentibus iste locuturus ? E. Quemadmodum censes, nisi ut parentes ei dabant, ita gestu signa redditurum ? Sed tamen puer parvus ne hoc quidem posset : quare illa ratio mea manet integra. Quid

il apprenne à parler ou à faire des gestes, puisque ces deux actes appartiennent à l'âme à laquelle nous refusons l'accroissement.

32. — *Aug.* Vous croyez donc aussi que celui qui danse sur la corde a l'âme plus étendue que ceux qui ne peuvent le faire. — *Ev.* C'est autre chose; qui ne voit en effet que c'est là un effet de l'art? — *Aug.* Pourquoi un effet de l'art, je vous prie, si ce n'est parce que cet homme a appris? — *Ev.* C'est vrai. — *Aug.* Pourquoi donc, s'il apprend autre chose, cela ne vous semble-t-il pas ausssi un effet de l'art? — *Ev.* Je ne nie point que tout ce qu'on apprend soit un effet de l'art. — *Aug.* L'enfant dont nous parlons n'a-t-il pas appris de ses parents à faire des gestes? — *Ev.* Oui, sans doute, il l'a appris. — *Aug.* Il vous faut donc avouer que cela n'est pas dû à l'accroissement de son âme, mais à un certain art d'imitation. — *Ev.* Je ne puis vous faire cette concession. — *Aug.* Alors tout ce qui s'apprend n'est pas l'objet d'un art, comme vous l'aviez accordé tout à l'heure. — *Ev.* Si, parfaitement bien. — *Aug.* Cet enfant n'a donc pas appris les gestes, ce que vous m'aviez aussi accordé? — *Ev.* Il les a appris, mais ce n'est pas l'objet d'un art. — *Aug.* Vous venez cependant de dire que tout ce qui s'apprend est l'objet d'un art. — *Ev.* Eh bien, soit, je vous accorde maintenant que parler et faire des gestes sont l'objet d'un art, puisque nous apprenons ces deux choses. Cependant, il faut distinguer les arts que nous apprenons par imitation de tous ceux qui nous sont enseignés par des maîtres. — *Aug.* Enfin, lesquels de ces arts faut-il que l'âme connaisse par le fait même de son agrandissement? sont-ils tous nécessaires? — *Ev.* Je ne crois pas qu'elle doive les acquérir tous, mais seulement les premiers. — *Aug.* Ne mettez-vous pas dans ce nombre l'art de danser sur la corde? Je suppose que c'est en regardant qu'on l'apprend. — *Ev.* Je le crois; cependant tous ceux qui regardent cet exercice, même avec une grande attention, ne peuvent l'apprendre, il leur faut encore des maîtres. — *Aug.* Vous avez bien raison; mais je puis vous en dire autant du langage; car il y a beaucoup de Grecs et d'autres qui parlent des langues étrangères et qui nous entendent plus fréquemment parler qu'ils ne regardent des funambules; cependant, quand ils veulent apprendre notre langue, on leur donne souvent des maîtres, il en est de même quand nous voulons apprendre leur langue. Je m'étonne donc que vous vouliez attribuer le langage à l'accroissement de l'âme, et non point l'habileté à danser sur la corde. — *Ev.* Je ne sais comment vous confondez ces deux choses; car celui à qui l'on donne un maître pour apprendre notre langue, en connaît une autre, qui est sa propre langue qu'il apprenait à mesure que son âme

enim refert utrum loqui, an gestum facere crescendo assequatur, cum ad animum utrumque pertineat, quam fateri nolumus crescere?

32. A. Jam mihi videris etiam cum in fune quisque ambulat, ampliorem credere hunc habere animam, quam eos qui id facere nequeunt. E. Hoc aliud est, quis enim hoc non videat esse artis. A. Cur obsecro artis, an quia didicit? E. Ita vero. A. Quare tibi ergo, etiamsi aliud quisque discat, non artis videtur? E. Plane quidquid discitur, artis esse non nego. A. Non ergo ille didicit a parentibus gestum facere. E. Didicit sane. A. Oportet igitur et hoc non animæ crescendo amplioris, sed imitatoriæ cujusdam artis esse concedas. E. Non possum hoc concedere. A. Ergo non omne quod discitur artis est, quod nunc concesseras. E. Artis omnino. A. Non ergo ille didicit gestum, quod item non minus dederas. E. Didicit, sed hoc non est artis. A. Atqui tu paulo ante dixisti artis esse quod discitur. E. Age jam concedo et loqui et gestum facere, eo quod ea didicimus artis esse. Tamen aliæ sunt artes quas, dum in alios intendimus, discimus, aliæ quæ a magistris inferuntur nobis. A. Quas tandem istarum putas animam, ex eo quod amplior fiat, adipisci? anne omnes? E. Non omnes puto, sed illas superiores. A. Nonne tibi ex hoc genere videtur in fune ambulare? nam et hoc videndo, ut arbitror, qui id faciunt assequuntur. E. Ita credo : sed tamen non omnes qui hæc spectant et magno studio intuentur, assequi possunt, sed qui hujus rei magistros patiuntur. A. Bene sane dicis : nam et hoc tibi etiam de locutione responderim : multi enim Græci et aliud genus linguæ crebrius nos loquentes audiunt, quam funiambulum spectant, qui ut linguam nostram discant, quemadmodum nos cum ipsorum nosse volumus, sæpe magistris traduntur. Quæ cum ita sint, miror cur animæ incrementis tribuere velis quod loquuntur homines, quod autem in fune ambulant nolis. E. Nescio quomodo ista confundis : nam qui ut linguam nostram discat, magistro traditur, novit aliam quamdam suam, quam eum, quod ejus anima creverit, puto didicisse : cum au-

grandissait. Quant à cette langue étrangère qu'il apprend, je l'attribue, non pas à l'accroissement de l'âme, mais à l'art. — *Aug.* Si donc celui qui est né et a été élevé parmi des muets, se mêlait plus tard lorsqu'il serait jeune homme, à des hommes qui parleraient et qu'il apprît à parler lui-même, sans qu'il sût aucune autre langue, croyez-vous que son âme a grandi en même temps qu'il apprenait à parler? — *Ev.* Je n'oserais jamais le dire ; mais je me rends à la raison, et je ne pense plus que le langage soit une preuve de l'accroissement de l'âme, car autrement je serais forcé d'avouer que l'âme croîtrait aussi en apprenant les autres arts ; si je disais cela, il s'en suivrait cette conséquence absurde que l'âme décroît lorsqu'elle oublie.

CHAPITRE XIX

Dans quel sens on dit que l'âme croît ou décroît.

33. — *Aug.* Vous comprenez bien, et je vous parlerai ici le langage de la vérité, on peut dire également que l'âme croît en quelque sorte lorsqu'elle apprend, et, au contraire, qu'elle décroît lorsqu'elle oublie ; mais c'est une métaphore, comme nous l'avons montré plus haut. Cependant, lorsqu'on parle de son accroissement, il faut prendre garde de penser qu'elle occupe un plus grand espace ; il faut seulement y voir une plus grande force pour agir chez l'homme instruit que chez celui qui ne l'est pas. Cependant, il importe beaucoup de considérer les choses qu'elle apprend et ce qui paraît en quelque sorte la développer. Car de même que dans le corps il y a trois sortes de croissance, la première qui est nécessaire, et par laquelle les membres atteignent leurs proportions naturelles ; la deuxième qui est superflue, lorsque, sans que la santé soit compromise, certains membres cependant ont un développement disproportionné avec les autres ; ainsi voit-on quelquefois des enfants qui naissent avec six doigts, et d'autres choses semblables qui, dépassant la mesure ordinaire, forment ce qu'on appelle des monstruosités ; la troisième qui est nuisible, et qu'on nomme tuméfaction ; car même dans ce cas on dit que les membres grossissent ; puisqu'ils occupent plus d'espace, mais en détruisant la santé ; ainsi voyons nous dans l'âme un certain accroissement pour ainsi dire naturel, lorsqu'elle se développe par des études honnêtes propre à rendre l'homme bon et heureux dans cette vie. Mais lorsque nous apprenons des choses qui sont plus brillantes qu'utiles, bien qu'elles puissent servir dans certaines circonstances, on doit cependant les regarder comme superflues et les mettre dans la seconde catégorie. Car, bien qu'il y ait eu un joueur de flûte, qui, au rapport de Varron, charma

tem discit alienam, non ampliori animæ, sed arti tribuo. A. Quid si ille qui inter mutos natus atque altus est, sero ac jam juvenis in alios homines incidens loqui didicisset, cum aliam linguam nullam nosset, eo tempore putares animam ejus crevisse quo loqui didicerat? E. Numquam isthuc ausim dicere ; et jam cedo rationi, nec puto amplioris animæ argumentum esse quod loquimur, ne et alias omnes artes cogar fateri crescendo animam consecutam : quod si dixero, illud sequetur absurdum, decrescere animam cum quidque obliviscitur.

CAPUT XIX

Anima quomodo crescere minuive dicitur.

33. A. Bene intelligis, et verum ut audias, recte dicitur anima discendo quasi crescere, et contra minui dediscendo, sed translato verbo, ut superius ostendimus. Tamen illud cavendum est, ne quasi spatium loci majus occupare videatur, dum dicitur crescere; sed majorem quamdam vim peritior quam imperitior habere ad agendum. Magni tamen refert qualia sint illa ipsa quæ discit, quibus quodammodo videtur augeri. Nam ut in corpore tria sunt genera incrementorum, unum necessarium, quo naturalis convenientia impletur in membris ; alterum superfluum, quo a ceteris membris integra valetudine augendo aliquid discrepat, per quod interdum evenit ut senis digitis nascantur homines, et pleraque alia, quæ cum præter consuetudinem nimia sunt, monstruosa nominantur ; tertium noxium, quod cum accidit, tumor vocatur, nam etiam sic membra crescere dicuntur, et revera locum occupant ampliorem, sed expugnata bona valetudine : Ita in animo quædam quasi naturalia incrementa sunt, cum honestis et ad bene beateque vivendum accommodatis disciplinis augeri dicitur. Cum vero ea discimus, quæ mirabiliora quam utiliora sunt, quamquam nonnullis rebus plerumque opportuna, supervacanea tamen et de illo secundo genere numeranda sunt. Non enim si quidam tibicen, ut Varro auctor est, ita populum delectavit ut

tellement le peuple par ses sons harmonieux qu'on le nomma roi, il ne faut pas cependant voir dans cet art un moyen d'accroissement pour notre âme. En effet, nous ne voudrions pas avoir des dents plus grandes que les autres hommes, quand même nous aurions entendu dire qu'un individu, qui en avait de pareilles, aurait tué son ennemi en le mordant. Mais nous devons regarder comme nuisibles les arts qui attaquent la santé de l'âme; car, savoir reconnaître parfaitement une sauce à l'odeur et au goût, pouvoir dire dans quel lac un poisson a été pris, dire sans se tromper de quelle année est un vin, c'est là une déplorable habileté; et lorsqu'en paraissant s'être accrue par la culture d'arts semblables, l'âme a négligé l'esprit pour passer tout entière dans les sens, on peut à bon droit ne voir en elle que de l'enflure et de la corruption.

CHAPITRE XX

L'âme sait-elle quelque chose d'elle-même.

34. — *Ev.* J'accepte vos raisons et je les approuve; mais je ne laisse pas d'être dans un grand embarras, car dans un enfant qui vient de naître, l'âme, autant qu'on peut en juger, ne sait rien et se trouve dans la plus grossière ignorance. Pourquoi l'âme n'a-t-elle apporté aucune connaissance en venant au monde, si elle est éternelle? — *Aug.* Vous soulevez là une grande, une très-grande question, et je ne sais même s'il en est de plus grande; nous avons ici des opinions les plus contradictoires; vous êtes d'avis que l'âme n'apporte avec elle aucune connaissance, je crois, au contraire, qu'elle les apporte toutes; et ce qu'on nomme apprendre n'est autre chose pour elle que se rappeler et se souvenir (1). Mais ne voyez-vous pas que ce n'est point ici le moment d'examiner s'il en est ainsi? Maintenant, nous cherchons à démontrer, s'il est possible, que c'est abstraction faite de tout espace que nous disons de l'âme qu'elle est grande ou petite; nous rechercherons en son temps si elle est éternelle, lorsque nous aurons commencé à traiter autant qu'il nous est possible la quatrième question que vous avez posée; pourquoi l'âme a été donnée au corps. Qu'importe, en effet, à sa grandeur, qu'elle soit éternelle ou non, qu'elle soit immortelle, qu'elle sache tantôt certaines choses et les ignore dans un autre temps; car nous avons prouvé plus haut qu'un temps plus long ne produit point plus de grandeur dans les corqs eux-mêmes et que la science peut être nulle dans celui qui prend de l'accroissement, tandis qu'elle peut souvent briller à propos dans les

rex fieret, ideo animum nostrum illo artificio augendum putare debemus: quia nec majores quam humani sunt dentes habere vellemus si audissemus, a quopiam, quod tales habuerit, morsu hostem necatum. Noxium vero illud est genus artium, quo animi valetudo sauciatur: nam et odore ac sapore mire dijudicare pulmenta, et quo lacu piscis captus sit, vel quotenne vinum sit, nosse dicere, quædam est miseranda peritia; et his artibus cum quasi crevisse anima videtur, quæ neglecta mente defluxit in sensus, nihil aliud quam tumuisse vel etiam contabuisse judicanda est.

CAPUT XX

Anima num quid ex se sciat.

34. E. Accipio ista et assentior, nec tamen nihil angor ex eo quod imperita omnium rerum et bruta est anima, quam in puero recens nato quantum licet inspicimus. Cur enim nullam artem secum adtulit, si æterna est? A. Magnam omnino, magnam, et qua nescio utrum quidquam majus sit, quæstionem moves, in qua tantum nostræ sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra (*a*) omnes artes secum adtulisse videatur; nec aliud quidquam esse in quod dicitur discere, quam reminisci et recordari. Sed videsne quam hujus temporis non sit, utrum ista habeant ita sese, requirere? Nunc enim agimus ut appareat, si potest, non eam secundum loci spatia parvam magnamve nominari: æternitatem autem ejus si ulla est, opportune scrutabimur cum illud quod quartum posuisti; cur corpori fuerit data, quantum fas est tractare cœperimus. Quid enim ad talem ejus quantitatem adtinet, semperne an non semper fuerit, futurave sit, aut quod nunc imperita nunc perita est, cum et longum tempus, ne corporibus quidem afferre magnitudinis caussam, superius probaverimus, et peritiam notissimum sit posse nullam adesse crescentibus, ac sæpe senescentibus opportunam esse, multaque alia dicta sint satis, ut

(1) Voyez *Rétractations* ch. VIII, n. 2.

vieillards ; enfin, nous avons démontré suffisamment, ce me semble, que l'âme ne croît pas avec la grandeur corporelle que l'âge nous donne.

CHAPITRE XXI

Les forces qui s'accroissent ne sont pas une preuve de l'accroissement de l'âme.

35. Voyons donc, si vous le voulez, la valeur de cette autre objection, c'est-à-dire que l'âme, à laquelle nous refusons toute grandeur, est cependant sensible au toucher sur toute la surface du corps. — *Ev.* Je vous laisserais volontiers passer à cette question, si je ne croyais convenable de dire quelque chose des forces. En effet, comment le corps, qui croît avec l'âge, communique-t-il à l'âme des forces plus grandes, si l'âme ne croît pas avec ces forces ? Car, bien qu'on attribue à l'âme la vertu proprement dite et au corps les forces, cependant je ne consentirai jamais à séparer les forces de l'âme, lorsque je vois ces forces manquer dans un corps privé de vie. On ne peut nier que l'âme ne se serve des forces du corps aussi bien que de ses sens ; et puisque ces fonctions supposent essentiellement la vie, qui doutera qu'elles soient plutôt propres à l'âme qu'elles ne le sont au corps? Ainsi donc, comme nous voyons que les forces sont plus grandes dans les enfants qui ont grandi que dans les petits enfants, qu'elles augmentent de jour en jour chez les adolescents et chez les jeunes gens ; jusqu'à ce qu'enfin elles diminuent, à mesure que le corps vieillit, ce n'est point là un faible argument que l'âme croît avec le corps et vieillit avec lui.

36. — *Aug.* Ce que vous dites là n'est pas entièrement dénué de sens ; mais pour moi, je pense que les forces viennent moins de la grandeur du corps et du progrès de l'âge que de l'exercice et d'une certaine conformation des membres : et pour vous le prouver, je vous demanderai, si vous pensez que ce soit par suite de forces plus grandes qu'on marche plus longtemps et qu'on éprouve moins de fatigue ? — *Ev.* Oui, c'est mon avis. — *Aug.* Pourquoi donc, lorsque, étant enfant, je m'exerçais en me promenant à la chasse des oiseaux, pouvais-je marcher plus longtemps sans me fatiguer que lorsque, devenu adolescent, je me livrais à d'autres exercices qui m'obligeaient à être sédentaire s'il faut attribuer cette augmentation de forces au progrès de l'âge en même temps qu'à l'accroissement de l'âme. D'ailleurs, pour se convaincre des forces des lutteurs, les maîtres qui les exercent examinent avec le plus grand soin non la masse ni la grandeur du corps, mais si les bras sont bien noués, les muscles bien

---

opinor, ad demonstrandum non cum magnitudine corporis, quam ætas affert, etiam animam fieri ampliorem.

CAPUT XXI

Vires in majori ætate majores non sunt argumentum crescentis animæ.

35. Quare videamus, si placet, illud alterum argumentum tuum quale sit, quod per totum spatium corporis tactus sentitur ab anima, quam spatii nullius esse volumus. E. Sinerem jam ad illud transiri, nisi de viribus dicendum aliquid arbitrarer. Quid est enim hoc, quod auctiora per ætatem corpora vires præbent animæ ampliores, si cum his amplior non fit anima ? Quamquam enim virtus animæ, vires autem corporis putari soleant, numquam tamen ab anima eas abjudicaverim, cum videam in exanimis corporibus nullas esse. Per corpus quidem viribus, sicuti sensibus, uti animam non negandum est; tamen quoniam ista sunt viventis officia, quis hæc dubitaverit ad animam potius pertinere? Cum igitur majores vires in pueris grandiusculis quam in infantibus esse videamus, ac deinde adolescentes, juvenesque in dies viribus præstent, donec rursus corpore senescente minuantur, non leve, quantum mihi videtur, crescentis cum corpore, ac deinde senescentis animæ indicium est.

36. A. Non usquequaque absurdum est quod dicis : sed ego vires non magis in amplitudine corporis ætatisque incrementis, quam in exercitatione quadam et conformatione membrorum esse soleo putare : id adeo ut tibi probem, quæro abs te utrum alium alio pertinacius ambulare, ac minus defatigari, majorum virium esse arbitreris ? E. Ita sentio. A. Cur ergo puer multo amplius itineris conficiebam sine defectu, cum aucupandi studio in ambulando exercerer, quam adolescens cum me ad alia studia, quibus sedere magis cogebar, contulissem, si accedenti ætati, et per hanc animæ crescenti vires ampliores tribuendæ sunt. Deinde in ipsis luctatorum corporibus palestritæ non molem ac magnitudinem, sed nodos quosdam lacertorum, et destrictos toros, figuramque omnem corporis sibi

dessinés et si toutes les parties du corps sont en harmonie les unes avec les autres : voilà pour eux la véritable preuve des forces. Cependant tout cela servirait à peu de chose, si l'on n'y ajoutait la force que procurent l'art et l'exercice. Souvent même on a vu des hommes d'une forte taille vaincus par des hommes minces et petits, soit pour faire mouvoir, soit pour porter des fardeaux, soit même dans la lutte. Et qui ne sait qu'un vainqueur des jeux Olympiques, quel qu'il soit, qui pourrait renverser du doigt un marchand forain, se fatiguera plus vite à la marche que ce dernier ? Si donc nous appellons grandes non toutes les forces indistinctement, mais celles qui sont plus propres à telle fonction ; si les muscles et la conformation des membres font plus que la grandeur du corps ; si l'exercice est tellement nécessaire que l'on ait pu croire qu'un homme qui soulèverait chaque jour un jeune veau, pourrait le soulever quand il serait devenu taureau sans s'apercevoir qu'il pesât davantage : les forces qui viennent avec l'âge ne prouvent nullement que l'âme croît avec le corps.

CHAPITRE XXII

Ce qui rend plus grandes les forces du corps.

37. Si les animaux qui ont un corps plus grand ont aussi des forces proportionnées à la masse de leurs corps, cela tient à cette loi de la nature, qui fait que les poids plus petits cèdent aux plus grands, non-seulement quand ils sont portés d'eux-mêmes vers le lieu qui leur est propre; ainsi, par exemple, es corps humides et terrestres descendent vers le centre de ce monde qui est le lieu le plus bas, et les corps aériens et ignés vers les régions supérieures. Il en est de même quand ils sont contraints par une force étrangère, par une machine ou par un choc, par une impulsion ou une répulsion quelconque, d'aller où ils n'iraient point de leur propre mouvement. Ainsi, laissez tomber simultanément d'un lieu élevé deux pierres d'une grosseur différente, la plus grosse tombera à terre la première ; mais si vous placez la plus petite sous la plus grosse, de manière que celle-ci couvre l'autre inévitablement, la plus petite sera contrainte de céder et toutes deux tomberont en même temps sur le sol. De même encore, si l'on jette la plus grosse d'un lieu élevé et qu'au contraire on lance la plus petite d'en bas vers le ciel, lorsqu'elles se rencontreront, la plus petite recevra un contre-coup et retombera nécessairement à terre. N'attribuez pas ce résultat à ce que la plus petite était forcée de monter contre sa nature, et que la plus grosse

congruentem peritissime inspiciunt, et hinc potius argumenta virium colligunt. Quæ tamen omnia parum valent, nisi vis artis et exercitationis accedat. Sæpe etiam visum est ingentis corporis viros, ab exiguis brevibusque superari, vel in movendis, vel in ferendis ponderibus, vel in ipso etiam luctamine. Nam Olympionicum quemlibet lassari in itinere citius quam circumforaneum aliquem mercatorem, qui uno illius digito collidi possit, cui est incognitum? Quare si et ipsas vires non peræque omnes, sed alias ad aliud aptiores magnas vocamus, et corporum lineamenta magis et figuræ quam magnitudines valent plurimum, et si exercitationes tantum afferunt, ut celeberrime creditum sit, hominem tollendo quotidie vitulum parvum, egisse ut eum etiam taurum sine sensu majoris oneris, quod paulatim addebatur, tollere ac sustinere posset, nequaquam amplioris ætatis vires cum corpore animam crevisse significant.

CAPUT XXII

Unde vires corporis majores.

37. Quod si amplius aliquid animalium majora corpora, eo ipso quo majora sunt, habent virium, illa caussa est quod lege naturæ cedunt pondera minora majoribus; non modo cum ad proprium locum suopte nutu feruntur, ut humida et terrena corpora in ipsius mundi medium locum qui est infimus, rursus aeria et ignea sursum versus : sed etiam cum aliquo tormento aut jactu aut impulsu aut repulsu eo, quo non sponte ferrentur, vi aliena ire coguntur. Nam si ex alto dimiseris, quamquam simul, duos lapides disparis quantitatis, citius quidem major ad terram pervenit : sed si ei minor subjiciatur, eoque inevitabiliter occupetur, cedit profecto, simulque in solum deducitur. Item si dijicitur desuper major, minor autem contra sursum versus jacitur, ubi obviam venerint, repercussio minoris et retrocessio fiat necesse est. Quod ne ideo accidere putes, quod minor contra naturam in sublimia ire cogebatur, alter vero majore impetu locum suum petebat, facito ut major in superna jaculetur, et minori occurrat in terras dejecto, videbis nihilominus repulsum minorem in cælum cogi, sed repercussu ipso cadere in aliam partem, ut qua expeditum est, in ima deferatur. Item si ambo non

tendait avec plus de force à reprendre la place qui lui est propre. Car, supposez que la plus grosse soit lancée en l'air et qu'elle rencontre la plus petite qui était jetée vers la terre : vous verrez également la plus petite repoussée remonter vers le ciel; mais, par l'effet du choc, elle se jettera d'un autre côté pour descendre sur la terre où elle était jetée. De même si deux pierres se heurtent l'une contre l'autre dans l'espace, lancées non par leur mouvement naturel, mais comme par deux hommes qui se les jettent l'un à l'autre en combattant, qui doute que la plus petite ne soit repoussée par la plus grosse vers l'endroit d'où elle venait et où l'autre se dirigeait? Ce point établi, c'est-à-dire, comme nous l'avons avancé précédemment, que les moindres poids cèdent aux plus lourds, il importe cependant de tenir compte de la force avec laquelle ils sont poussés l'un contre l'autre : car, si le plus petit lancé avec une force plus grande ou par une puissante machine venait heurter le plus gros lancé avec moins de violence ou ayant déjà perdu de sa force d'impulsion; bien qu'il soit également repoussé par ce dernier, cependant il le retarde ou même le fait reculer en proportion de la force d'impulsion et du poids relatif des corps.

38. Ces préliminaires posés et bien compris, autant que le demande la question présente, voyez maintenant si ce qu'on nomme force chez les animaux est en rapport avec la loi que nous venons d'établir; car peut-on nier que les corps de tous les animaux n'aient un poids qui leur soit propre? Ce poids, poussé par l'impulsion de l'âme, acquiert par sa propre grosseur une grande puissance pour descendre du côté où l'âme l'incline. L'impulsion de l'âme se sert des nerfs comme d'une machine pour faire mouvoir le poids du corps : mais la sécheresse et une chaleur modérée fortifient les nerfs et les rendent plus souples; au contraire, un froid humide les relâche et les débilite. Ainsi le sommeil qui, d'après l'aveu des médecins et la preuve qu'ils en donnent, est froid et humide, alanguit les membres, et les mouvements de ceux qui s'éveillent sont beaucoup plus faibles; voilà pourquoi personne n'est plus mou, n'est plus énervé qu'un léthargique. Certains frénétiques,au contraire, en qui les veilles, la force du vin et une fièvre violente, c'est-à-dire tout autant de causes échauffantes, tendent et durcissent les nerfs, opposent une résistance et font un grand nombre de choses qui indiquent évidemment des forces beaucoup plus grandes qu'en pleine santé, et cependant leur corps est affaibli et épuisé par la maladie. Si donc l'impulsion de l'âme, un certain mécanisme des nerfs et le poids du corps contribuent à former ce qu'on appelle les forces; la volonté produit l'impulsion qui devient plus vive par l'espoir ou par l'audace, mais que réprime la crainte et encore plus le

motu naturali, sed a duobus quasi in campo pugnantibus adversus invicem jacti, sibimet in medio spatio complodantur, quis dubitaverit minorem majori esse cessurum, in eam partem unde ipse et quo ille ferebantur? Quæ cum ita sint, id est cum minora, ut dictum est, pondera majoribus cedant, multum tamen refert quanto in sese agantur impetu : nam si majore impetu minor, velut vehementi aliquo tormento emissus infligatur majori vel laxius jaculato, vel jam languescenti, quamvis ab eodem resiliat, retardat illum tamen, aut etiam retro agit pro modo ictum atque ponderum.

38. His præjactis atque intellectis, quantum præsens negotium postulat, vide nunc eas quæ dicuntur in animalibus vires, utrum rationi huic congruant : nam corpora omnium animalium quis negat suo pondere prædita? Quod pondus nutu animæ actum, quo inclinaverit, multum valet magnitudine propria. Sed nutus animæ ad movendum corporis pondus, nervis quasi tormentis utitur : nervos autem vegetat mobilioresque efficit siccitas calorque moderatus; contra eos laxat atque infirmat humidus rigor. Itaque somno, quia eum frigidum et humidum dicunt medici et probant, membra languescunt, atque ipse expergefactorum conatus multo est debilior, ideoque nihil est fractius et enervius lethargicis. At quosdam phreneticos, quibus vigiliæ et vini vis et acutæ febres, id est tot calida plus nimio nervos tendunt atque durant, majoribus viribus quam integra valetudine reluctari et multa facere manifestum est, cum eorum corpus sit ægritudine attenuatius et exilius. Si igitur et nutu animæ, et nervorum quodam machinamento, et pondere corporis confiunt hæ quæ vires vocantur, voluntas nutum exhibet, qui pronior sit spe vel audacia, retunditur autem timore, sed multo magis desperatione; nam in metu cum aliqua spes subest, vehementiores vires apparere adsolent : machinamentum configuratio quædam corporis coaptat, temperatio modificat valetudinis, confirmat exerci-

désespoir (car lorsque la crainte est soutenue par quelque espoir, les forces se montrent beaucoup plus intenses) ; une certaine configuration du corps harmonise le mécanisme, l'état de la santé le modifie, un exercice assidu l'affermit ; la grosseur des membres nous donne du poids, lequel s'acquiert par l'âge et la nourriture et s'entretient par la nourriture seule. Quand toutes ces qualités dominent chez un individu, il possède une force merveilleuse ; et un autre est d'autant plus faible que ces qualités lui font plus défaut. Il arrive souvent que par suite d'une volonté ferme et d'une meilleure organisation, quoique avec un corps moins volumineux, un homme parvienne à vaincre un adversaire dont le corps a de plus vastes proportions. Cependant, il arrive quelquefois aussi qu'un homme, grâce au poids de son corps, peut, sans de grands efforts, vaincre un adversaire qui est plus petit, bien que celui-ci déploie plus d'énergie. Mais quand ce n'est plus le poids du corps ni la puissance des nerfs, mais l'énergie de l'âme, c'est-à-dire le courage, qui s'affaiblit, en sorte que le plus fort, mais cependant le plus timide, soit vaincu par le moins fort, mais le plus audacieux, je ne sais s'il faut y voir un effet des forces. A moins qu'on ne dise que l'âme a aussi des forces qui lui sont propres et que ces forces sont produites par une plus grande audace ou par une plus grande confiance. Comme nous les voyons chez le premier et qu'elles font défaut chez l'autre, il est facile de comprendre par là combien l'âme l'emporte sur le corps, même dans les actes qui sont du domaine du corps.

39. Aussi représentez-vous un enfant qui, pour attirer et repousser quelque chose, n'a que la volonté de l'âme qui soit entière ; car ses nerfs, par suite de sa constitution naissante et imparfaite, sont tout à fait inhabiles, sont amollis par des humeurs surabondantes à cet âge, et faibles parce qu'ils ne sont pas exercés ; d'ailleurs, comme le poids de son corps est si léger, quand même il serait lancé par un autre, il ne produirait pas un bien grand choc, et qu'il paraît plus propre à recevoir qu'à produire des violences. Quel est donc celui qui, voyant que l'âge a donné à cet enfant tout ce qui lui manque, que les forces lui sont venues avec les années, pourra croire avec raison et avec prudence que l'âme a grandi aussi, parce qu'elle s'est servi des forces qui augmentaient chaque jour ? On pourrait donc croire aussi bien, en voyant d'un côté un jeune homme, dont un voile déroberait le corps, lancer, avec un arc détendu, des flèches courtes et légères qui ne vont qu'à une faible distance et retombent bientôt à terre, et d'un autre côté ce même jeune homme peu après, lancer vers le ciel, avec un arc bien tendu, d'autres flèches armées de plumes et de fer pour mieux fendre l'air ; on pourrait donc croire, si l'on était as-

tationis industria : pondus dat moles membrorum, quam ætas et nutrimenta comparant, instaurant autem sola nutrimenta. His omnibus qui æqualiter prævalet, mirandus est viribus, et tanto est alius alio invalidior, quanto plus eum ista deficiunt. Fitque sæpe ut pertinaci nutu, meliore machinamento alius, quamvis parvum pondus corporis egerit, alium majore mole præditum vincat. Rursusque nonnumquam tanta moles est, ut etiamsi imbecilliore nisu agatur, opprimat tamen parvum adversarium multo vehementius innitentem. Cum vero non pondus corporis, nec moderatio nervorum, sed nutus ipse, id est animus cedit, ut omnino valentior ab omni modo invalidiore, sed tamen timidior ab audaciore superetur, nescio utrum viribus adtribuendum sit : nisi quis dicat habere quasdam suas vires animam, quibus ei major audacia vel fiducia pariatur. Quæ cum alteri adsunt, alteri desunt, tunc intelligitur quantum animus corporis suo, etiam in eo quod per corpus agitur, antecellat.

39. Quamobrem cum infanti puero solus ad trahendum aliquid vel repellendum nutus sit integer, nervi autem et propter recentem minusque perfectam conformationem inhabiles, et propter humorem qui illi ætati exuberat marcidi, et propter nullam exercitationem languidi ; pondus vero adeo sit exiguum, ut ne ab alio quidem impactum graviter urgeat, opportuniusque sit ad accipiendam quam ad inferendam molestiam : quis est qui cum hæc omnia quæ desunt, contulisse annos viderit, viresque per eos datas cognoverit, crevisse animam, quæ his in dies amplioribus utatur, recte ac prudenter existimet ? Potest enim iste si ab aliquo juvene, quem velamine interposito non conspiciat, parvos ac leves calamos, laxo arcu quantum potest jaculatos, viderit non longe ire, moxque recidere ; ac post paululum sagittas jam ferro graves, pennulis vegetas, nervo intentissimo emissas, cælum remotissimum petere ; fidesque facta fuerit pari conatu hominis utrumque esse factum, crevisse illum tan-

suré que le même effort a lancé ces deux flèches, que pendant un si court espace de temps il a grandi et qu'il s'est fortifié. Peut-on supposer quelque chose de plus absurde ?

40. Du reste, si l'âme grandît, voyez combien il est déraisonnable d'attribuer sa croissance aux forces du corps et non aux progrès des connaissances, puisqu'elle ne donne aux forces que le consentement de la volonté et que seule elle possède ces connaissances. Mais si nous admettons que l'âme croît lorsque les forces du corps augmentent; il faut admettre par la même raison qu'elle diminue lorsque les corps décroissent. Or, elles décroissent dans la vieillesse; elles décroissent au milieu des travaux de l'intelligence, et c'est alors que d'ordinaire, on acquiert la science et qu'on élève l'édifice des connaissances humaines; or, une même chose ne peut s'augmenter et diminuer en même temps. Les forces qui s'augmentent avec l'âge, ne sont donc pas une preuve de la croissance de l'âme. Je pourrais encore apporter beaucoup d'autres preuves ; mais si déjà vous êtes satisfait, je m'en tiendrai là, et nous passerons à autre chose. — *Ev.* Je suis déjà convaincu que l'augmentation des forces n'est pas une preuve de la croissance de l'âme; car, sans parler des raisons si judicieuses que vous m'avez données, un frénétique lui-même ne dirait pas que dans le délire et la maladie, les facultés de l'âme se développent tandis que les forces du corps diminuent, et cependant personne n'ignore que ce frénétique a beaucoup plus de force qu'un homme en bonne santé. Si donc nous remarquons dans un homme des forces extraordinaires, on doit ce me semble attribuer surtout ce phénomène aux nerfs. Abordez donc maintenant, je vous en prie, la question qui me préoccupe le plus, savoir : si l'âme n'a point en espace autant d'étendue que le corps ; et pourquoi elle ressent l'impression du toucher dans toutes les parties du corps.

CHAPITRE XXIII

Bien que l'âme sente partout le corps, elle n'a cependant pas pour cela l'étendue du corps. Ce que c'est que la sensation, explication du phénomène de la vision.

41. — *Aug.* Allons, abordons cette question puisque vous le désirez ; mais il faut que vous me prêtiez une attention plus grande que vous ne croyez peut-être devoir en apporter. Soyez donc le moins distrait possible, et dites-moi quelle idée vous formez-vous du sens ou de la sensation dont l'âme est douée sur tout le corps, car c'est là le nom qui lui est propre ? — *Ev.* J'entends dire qu'il y a cinq sens : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher; je ne saurais vous en dire davantage. — *Aug.* Cette division

tillo tempore, atque auctum viribus arbitrari : quo quid dici potest perversius ?

40. Deinde anima si crescit, vide quam sit inscitum, incrementa ejus de viribus corporis credere, de copia doctrinarum non credere, cum illis solum accommodet nutum, hoc sola possideat. At si crescere animam putamus cum additur viribus, minui putanda est, cum demitur. Demitur autem in senecta, demitur in labore studiorum; atque his temporibus doctrinæ aggerari atque exstrui solent ; neque ullo modo eodem tempore simul augeri quidquam et minui potest. Nullum igitur crescentis animæ argumentum est, vires in majori ætate majores. Multa alia dici possunt, sed si jam tibi satisfactum est, modum adhibeo, ut ad alia transeamus. E. Mihi vero satis persuasum est, majores vires non ex eo esse quod anima creverit : nam, ut alia omittam quæ abs te subtiliter dicta sunt, insania et morbo corporis animam crescere, cum ipsum corpus minuatur, ne ipse quidem phreneticus dixerit, cui vires multo ampliores, quam sano esse solent, nemo nescit. Unde mihi maxime videtur in nervis esse omne quod miramur, cum præter spem vires in quopiam reperiuntur : quare oro, aggredere jam illud cui totus intendo, cur anima si non tanti spatii magnitudinem habet, quanti corpus est, ubique illius sentit cum tangitur ?

CAPUT XXIII

Anima tametsi per totum corpus sentit, non idcirco est cum corpore extensa. Quid sensus et quomodo sit visio.

41. A. Age vero, aggrediamur quod vis, sed multo te mihi adtentiore opus est, quam te fortasse existimas esse debere. Quare facito ut quam maxime adsis, ac respondeas mihi, quidnam tibi videatur iste esse sensus quo anima per corpus utitur : nam ipse jam nomine proprio sensus dicitur. E. Sensus esse quinque audire soleo, videndi, audiendi, olfaciendi, gustandi atque tangendi : plus quid respondeam nescio. A. Partitio ista vetustissima

est très-ancienne et presque partout en usage dans tous les discours. Mais je voudrais une définition de la sensation elle-même, dans laquelle tout cela serait renfermé, et qui ne s'appliquerait à rien autre chose qu'à la sensation; si vous ne pouvez le faire, je ne vous presserai pas davantage. Il me suffira seulement, ce qui vous suffira, que vous approuviez ou que vous rejetiez ma définition. — *Ev.* Quant à cela, je le ferai certainement dans la mesure de mes forces ; car la chose n'est pas toujours facile. — *Aug.* Ecoutez donc alors; je pense que la sensation est une impression du corps qui ne peut être dérobée à l'âme. — *Ev.* J'accepte cette définition. — *Aug.* Eh bien, admettez-la et défendez-la comme si c'était la vôtre ; mais pour moi, elle ne me satisfait pas complétement. — *Ev.* Je la défendrai, si vous m'aidez ; car bien qu'elle me plaise beaucoup, ce n'est pas sans raison que vous la repoussez. — *Aug.* Ne vous attachez pas trop à l'autorité, surtout à la mienne qui n'est rien, et, comme dit Horace : Osez penser sagement (1); afin d'être soumis à la raison plutôt qu'à la crainte. — *Ev.* Je ne crains absolument rien, quelle que soit l'issue de la discussion; car vous ne me laisserez pas tomber dans l'erreur. Mais commencez, si vous avez quelque chose à dire ; je me fatiguerais plutôt d'attendre que de combattre vos arguments.

42. — *Aug.* Dites-moi donc ce qu'éprouve votre corps quand vous me voyez ? — *Ev.* Il éprouve certainement une impression, car mes yeux, si je ne me trompe, sont une partie de mon corps; et s'ils n'éprouvaient rien, comment vous verrais-je? — *Aug.* Mais ce n'est pas assez de me persuader que vos yeux éprouvent quelque chose, il faut me montrer ce qu'ils éprouvent. — *Ev.* Qu'éprouvent-ils donc, sinon la sensation de la vue? En effet, ils voient. Si vous me demandiez ce qu'éprouve un malade, je vous répondrais la maladie; un homme qui désire quelque chose, la convoitise; celui qui craint, la crainte; celui qui se réjouit, la joie. Pourquoi donc quand vous me demandez ce qu'éprouve celui qui voit, ne pourrai-je pas vous répondre ; la sensation de la vue ? — *Aug.* Mais celui qui se réjouit, ressent aussi de la joie. Le nierez-vous. — *Ev.* Au contraire, je l'avoue. — *Aug.* Je dirai la même chose de toutes les sensations. — *Ev.* Et moi aussi. — *Aug.* Or, tout ce que les yeux sentent, ils le voient. — *Ev.* Je ne puis vous accorder cela ; car qui voit la douleur ? les yeux cependant l'éprouvent souvent. — *Aug.* Vous vous souvenez que nous parlons des yeux; je suis content de votre vigilance.

est, et sere in concionibus celebrata. Vellem autem definiri mihi abs te, quid sit ipse sensus, ut eadem definitione omnia illa includerentur, neque aliud quidquam quod sensus non esset, in ea intelligeretur : sed si id non potest, nihil urgeo. Illud enim quod satis est, certe potes meam definitionem vel refellere vel probare. E. Hoc modo tibi fortasse non deero, quantum valeo : non enim et hoc semper est facile. A. Adtende ergo : nam sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus. E. Placet mihi hæc definitio. A. Adesto ergo huic tanquam tuæ, ac tuere illam, dum a me paulisper refellitur. E. Tuebor sane si tu adjuveris : sin minime, jam mihi displicet : non enim frustra tibi visa est refellenda. A. Noli nimis ex auctoritate pendere, præsertim mea quæ nulla est. Et quod ait Horatius : Sapere aude : ne non te ratio subjuget priusquam metus. E. Ego prorsus nihil metuo, quoquo res modo processerit : non enim errare me sines. Sed jam incipe si quid habes, ne differendo potius quam adversando defatiger.

42. A. Dic igitur quid patiatur corpus tuum cum me vides ? E. Patitur omnino aliquid : nam oculi mei partes, nisi fallor, corporis mei sunt, qui si nihil paterentur, quomodo te viderem ? A. At non satis est, ut persuadeas tuos oculos aliquid pati, nisi etiam quid patiantur ostenderis. E. Quid tandem nisi ipsum visum ? nam vident. Si enim me rogares quid pateretur ægrotans, ægritudinem responderem ; quid cupiens, cupiditatem ; quid metuens, metum ; quid gaudens, gaudium. Cur ergo roganti quid videns patiatur, non recte ipsum visum respondeam ? A. Sed enim gaudens gaudium sentit, an negabis? E. Immo assentior. A. Hoc et de ceteris perturbationibus dixerim. E. Sic habeo. A. Quidquid autem oculi sentiunt, hoc vident. E. Nullo modo istud dederim : quis enim dolorem videat, quem tamen sæpe oculi sentiunt ? A. Apparet te de oculis agere : bene vigilas : itaque vide, utrum ut gaudens gaudendo gaudium sentit, ita etiam videns videndo sentiat visum. E. An aliter potest ? A. Quidquid autem videns videndo sentit, id etiam

(1) *Epist.* II, Liv. I, v. 49.

Voyez donc maintenant si celui qui se réjouit éprouve de la joie, comme celui qui voit éprouve la sensation de la vue. — *Ev.* Peut-il faire autrement? — *Aug.* Mais alors tout ce qu'il éprouve en voyant, il est nécessaire qu'il le voie? — *Ev.* Non, cela n'est pas nécessaire ; en effet, si en voyant il ressent de l'amour, voit-il aussi cet amour? — *Aug.* Vos réponses sont empreintes d'une grande prudence et d'une grande habileté; je suis heureux de voir qu'il est difficile de vous tromper. Maintenant faites bien attention ; comme nous sommes convenus que les yeux ne voient pas tout ce qu'ils éprouvent, et qu'ils ne voient pas non plus tout ce qu'ils ressentent en voyant ; pensez-vous du moins que l'on ressente tout ce que l'on voit? — *Ev.* Si je ne fais cette concession, comment pourra-t-on appeler sensation la faculté de voir? — *Aug.* Eh bien! tout ce que nous ressentons, ne produit-il pas en nous une impression? — *Ev.* Oui. — *Aug.* Donc si nous ressentons tout ce que nous voyons, et si tout ce que nous ressentons produit en nous une impression, nous éprouvons cette impression de tout ce que nous voyons. — *Ev.* Je ne puis dire le contraire. — *Aug.* Donc, je produis une impression sur vous, vous sur moi lorsque nous nous regardons mutuellement? — *Ev.* Je le crois, et la raison me force d'en convenir.

43. — *Aug.* Ecoutez encore ceci ; il vous semblerait de la dernière absurdité et de l'extrême folie, je pense, de voir affirmer qu'un corps produit sur vous une impression là où n'est pas ce corps. — *Ev.* Cela me paraît absurde, je le crois comme vous le dites. — *Aug.* Mais quoi donc? N'est-ce pas une vérité démontrée que mon corps occupe un espace et le vôtre un autre? — *Ev.* C'est évident. — *Aug.* Or vos yeux éprouvent la sensation de mon corps ; s'ils l'éprouvent, ils en ressentent une impression ; et ils ne peuvent ressentir d'impression là où n'est pas ce qui les impressionne; cependant vos yeux ne sont pas où est mon corps; donc ils éprouvent une impression là où ils ne sont pas. — *Ev.* J'ai donné mon assentiment à tout ce ce qui alors ne me paraissait pas absurde; mais la dernière conclusion que vous venez de tirer est tellement contraire à la raison, que je préfère déclarer avoir admis témérairement les autres, plutôt d'avouer que cette dernière conséquence est vraie; car je n'oserais dire que, même en dormant, mes yeux sentent là où ils ne sont pas. — *Aug.* Voyez donc où vous vous êtes endormi; car une imprudence pourrait-elle vous échapper, si vous aviez la même vigilance que tout à l'heure? — *Ev.* J'y réfléchis et j'y pense sérieusement en moi-même avec soin ; cependant je ne vois pas bien ce que je me repentirais d'avoir admis, si ce n'est peut-être que nos yeux sentent lorsque nous voyons; car c'est peut-être la vue qui sent. — *Aug.* Oui, c'est cela; car elle s'étend au dehors, et par les yeux

videat necesse est. E. Non est necesse : quid enim si amorem videndo sentiat, num et amorem videt? A. Cautissime ac sagacissime, gaudeo quod difficile deciperis. Sed nunc adtende, quoniam constitit inter nos, non omne quod oculi sentiunt, neque omne quod videndo sentitur videri, putasne hoc saltem verum esse, omne quod videtur sentiri? E. Hoc sane nisi concessero, quomodo sensus poterit vocari quod videmus ? A. Quid omne quod sentimus, nonne et patimur ? E. Ita est. A. Igitur si omne quod videmus, sentimus, et omne quod sentimus patimur, patimur omne quod videmus. E. Nihil resisto. A. Pateris ergo me, ac vicissim te ego, cum invicem nos videmus ? E. Sic existimo, et ad hoc me ratio instanter cogit.

43. A. Accipe cetera : nam credo absurdissimum et stultissimum videri tibi, si quis affirmet ibi te pati aliquod corpus, ubi non est ipsum corpus quod pateris. E. Videtur absurdum, et ita esse opinor, ut dicis. A. Quid illud, nonne manifestum est alio loco esse meum corpus, alio tuum? E. Manifestum est. A. Sentiunt autem corpus meum oculi tui; et si sentiunt, utique patiuntur; nec possunt ibi pati, ubi id quod patiuntur non est; nec tamen ibi sunt illi, ubi corpus meum est : igitur ibi patiuntur ubi non sunt. E. Ego quidem illa omnia concessi, quæ non concedere absurdum videbam : sed hoc ultimum quod ex his confectum est, ita est absurdius, ut illorum potius aliquid temere me dedisse, quam hoc verum esse consentiam : nam oculos meos ibi sentire ubi non sunt, ne in somnis quidem dicere auderem. A. Vide igitur ubi obdormieris : quid enim tibi tandem elaberetur incautius, si ut paulo ante vigilares? E. Enimvero idipsum mecum sedulo pertracto ac revolvo : nihil tamen elucet satis, quod me dedisse pæniteat, nisi forte illud, quod oculi nostri sentiunt cum videmus : visus namque ipse forsitan sentit. A. Immo ita est : is enim se foras

jaillit au loin de tous côtés sur les objets qu'elle peut embrasser. Aussi, voit-elle mieux à l'endroit où se trouve l'objet qu'elle regarde, que l'endroit d'où elle sort pour voir. Vous ne voyez donc pas, quand vous me voyez ? — *Ev.* Quel insensé pourrait le soutenir? Je vois parfaitement, mais je vois lorsque la vision est émise par les yeux. — *Aug.* Or, si vous voyez, vous sentez ; si vous sentez, vous éprouvez une impression, et vous éprouvez cette impression la où vous n'êtes pas ; mais vous me voyez où je suis ; vous éprouvez donc cette impression là où je suis. Et si vous n'êtes pas où je suis, je ne sais pas comment vous osez dire que vous me voyez. — *Ev.* Je vous vois là où vous êtes, parce que ma vue s'est dirigée où vous êtes ; mais j'avoue que je ne suis pas dans cet endroit. Si je vous touchais avec une baguette, je vous toucherais réellement et je le sentirais, sans être cependant où je vous toucherais ; de même quand je dis que je vous vois au moyen de la vue, je ne suis pas forcé d'avouer pour cela que ce n'est pas moi qui vous vois, bien que je ne sois pas là où vous êtes.

44.—*Aug.* Vous n'avez donc fait aucune concession téméraire : car vous pouvez défendre vos yeux de cette manière, en affirmant que votre vue est pour eux comme une baguette ; et votre conclusion que vos yeux voient où vous n'êtes pas, n'est nullement absurde. Pensez-vous autrement ? — *Ev.* Non, les choses sont comme vous le dites : car je remarque maintenant que si les yeux voyaient où ils sont, ils se verraient aussi eux-mêmes. — *Aug.* Vous parleriez plus juste, si au lieu de dire : ils se verraient eux-mêmes, vous disiez : ils ne verraient qu'eux-mêmes. Car là où ils sont, c'est-à-dire le lieu qu'ils occupent, ils l'occupent seuls ; en effet, le nez n'est pas où ils sont, ni rien de ce qui est près d'eux : autrement, vous seriez où je suis ; parce que nous sommes près l'un de l'autre. S'il en est ainsi, si les yeux voyaient seulement où ils sont, ils ne verraient rien qu'eux-mêmes. Mais comme ils ne se voient pas, non-seulement nous sommes forcés d'admettre qu'ils peuvent voir là où ils ne sont pas ; mais même qu'ils ne peuvent voir que là où ils ne sont pas. — *Ev.* Je ne vois rien qui puisse m'en faire douter. — *Aug.* Alors vous ne doutez pas non plus que les yeux ressentent quelque impression là où ils ne sont pas. Car où ils voient, ils sentent ; en effet, voir c'est sentir, et sentir c'est éprouver une impression : c'est pourquoi là où ils sentent, ils éprouvent une impression. Mais ils voient autre part que là où ils sont, donc ils éprouvent une impression là où ils ne sont pas. — *Ev.* Je m'étonne de la vérité de ces conclusions.

porrigit, et per oculos emicat longius quaquaversum potest lustrare quod cernimus. Unde fit ut ibi potius videat, ubi est id quod videt, non unde erumpit ut videat. Non ergo tu vides, cum me vides? E. Quis hoc insanus dixerit ? omnino ego video, sed emisso visu per oculos video. A. At si tu vides, tu sentis : si tu sentis, tu pateris : nec potes ibi pati aliquid ubi non es : ibi autem me vides ubi ego sum : ibi igitur pateris ubi ego sum. At si ubi ego sum tu ibi non es, quo pacto audeas dicere videri me abs te, prorsus ignoro. E. Visu, inquam, porrecto in eum locum in quo es, video te ubi es : at me ibi non esse confiteor. Sed quemadmodum si virga te tangerem, ego utique tangerem, idque sentirem ; neque tamen ego ibi essem, ubi te tangerem : ita quod dico visu me videre, quamvis ego ibi non sim, non ex eo cogor fateri non me esse qui videam.

44. A. Nihil ergo temere concessisti : nam et oculi tui hoc modo defendi possunt, quorum est quasi virga visus, ut dicis : neque illa est absurda conclusio, quod ibi oculi tui vident ubi non sunt ; an tibi aliter videtur? E. Ita sane est ut dicis : nam et illud nunc animadverti, quod si ibi viderent oculi ubi sunt, etiam seipsos viderent. A. Rectius diceres non, etiam seipsos ; sed, tantummodo seipsos viderent. Nam ubi sunt, id est quem locum tenent, soli tenent ; nec nasus est ibi ubi illi, nec quidquid illis vicinum est : alioquin etiam tu ibi esses ubi ego sum ; quia juxta invicem sumus. Quæ cum ita sint, si tantum ibi viderent oculi ubi sunt, nihil amplius quam seipsos viderent. Cum autem se non vident, non modo cogimur consentire posse illos videre ubi non sunt, sed etiam omnino non posse nisi ubi non sunt. E. Nihil est quod hinc dubitare me faciat. A. Ergo non dubitas ibi eos pati ubi non sunt. Nam ubi vident, ibi sentiunt : ipsum enim videre, sentire est : sentire autem, pati : quare ubi sentiunt, ibi patiuntur. Alibi autem vident quam sunt : ibi igitur patiuntur, ubi non sunt. E. Mirum est, quam ista vera existimo.

CHAPITRE XXIV

Où l'on examine la définition du sens.

45. — *Aug.* Votre pensée est peut-être juste. Mais dites-moi, je vous prie, voyons-nous tout ce que nous connaissons par la vue? — *Ev.* Je le crois. — *Aug.* Croyez-vous aussi que tout ce que nous connaissons en voyant, nous le connaissons par le sens de la vue? — *Ev.* Je le crois encore. — *Aug.* Pourquoi donc, en voyant seulement de la fumée, connaissons-nous souvent qu'au-dessous est un feu caché que nous ne voyons pas? — *Ev.* Vous dites vrai : et je ne crois plus que nous voyons tout ce que nous connaissons par la vue : en effet, nous pouvons, comme vous l'avez déjà démontré, en voyant une chose, en connaître une autre que la vue ne peut atteindre. — *Aug.* Quoi! pouvons-nous ne pas voir ce que nous sentons par la vue? — *Ev.* Nullement. — *Aug.* Sentir et connaître sont donc deux choses différentes? — *Ev.* Oui tout à fait différentes : car nous sentons la fumée que nous voyons, et par elle nous connaissons qu'il y a au-dessous du feu que nous ne voyons pas. — *Aug.* Vous comprenez parfaitement. Mais vous voyez sans doute que notre corps, c'est-à-dire nos yeux, n'éprouvent aucune impression du feu, mais seulement de la fumée qu'ils voient. En effet, nous sommes déjà convenus plus haut que voir c'est sentir, et que sentir c'est éprouver une impression. — *Ev.* Je m'en souviens et je vous l'accorde.— *Aug.* Donc, bien que par l'impression qu'éprouve le corps, l'âme découvre ce dont il s'agit, il ne faut pas pour cela rapporter cette impression à l'un des cinq sens énoncés plus haut; mais il est nécessaire que l'objet de cette impression n'échappe pas à l'âme : car ce feu n'a été ni vu ni entendu, ni senti, ni goûté, ni touché par nous ; cependant l'âme en a connaissance, lorsque nous avons vu la fumée. Et comme cette connaissance n'est pas appelée sensation, parce que le corps n'a éprouvé aucune impression du feu; on l'appelle cependant connaissance produite par les sens, parce que nous l'avons conjecturée et comprise par une impression corporelle, bien que venant d'un autre objet, c'est-à-dire par la vue d'une autre chose. — *Ev.* Je comprends, et je vois que tout cela se rapporte parfaitement à votre définition, que vous m'avez donnée à défendre comme la mienne : car je me souviens que vous avez défini la sensation, « une impression du corps qui se manifeste à l'âme. » C'est pourquoi la vue de la fumée s'appelle sensation; car les yeux, en la voyant, ont éprouvé une impression; et ceux-ci sont une partie du corps et sont des corps eux-mêmes : quant au feu, qui n'a produit aucune impres-

CAPUT XXIV

Expenditur definitio sensus.

45. A. Recte fortasse existimas. Sed responde obsecro, utrum omne quod per visum cognoscimus, videamus. E. Ita credo. A. Credis etiam omne quod videndo cognoscimus, per visum nos cognoscere? E. Et hoc credo. A. Cur ergo plerumque fumum solum videndo, ignem subter latere cognoscimus quem non videmus? E. Verum dicis; et jam non puto nos videre quidquid per visum cognoscimus : possumus enim, ut docuisti, aliud videndo, aliud cognoscere quod visus non adtigerit. A. Quid, illud quod per visum sentimus, possumusne non videre? E. Nullo modo. A. Aliud est ergo sentire, aliud cognoscere. E. Omnino aliud : nam sentimus fumum quem videmus, et ex eo ignem quem non videmus, subesse cognoscimus. A. Bene intelligis. Sed vides certe cum hoc accidit, corpus nostrum, id est oculos, nihil pati ex igne, sed ex fumo quem solum vident. Etenim videre sentire, et sentire pati esse, jam supra consentimus. E. Teneo, et assentior. A. Cum ergo per passionem corporis non latet aliquid animam, non continuo sensus vocatur unus de quinque memoratis; sed cum ipsa passio non latet : namque ille ignis non visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustatus, nec tactus a nobis, non tamen latet animam fumo viso. Et cum hoc non latere non vocetur sensus, quia ex igne corpus nihil est passum, vocatur tamen cognitio per sensum, quia ex passione corporis quamvis alia, id est ex alterius rei visione, conjectatum est atque compertum. E. Intelligo, et optime video istud congruere ac favere illi definitioni tuæ, quam ut meam mihi defendendam dedisti : nam ita memini esse abs te sensum definitum, cum animam non latet quod patitur corpus. Itaque illud quod fumus videtur, sensum vocamus : passi sunt enim eum oculi videndo, qui sunt corporis partes et corpora : ignem autem ex quo nihil corpus est passum, quamvis cognitus fuerit, sensum non vocamus.

sion sur le corps, bien que nous sachions qu'il existe, nous ne l'appelons pas sensation.

46.—*Aug.* Je loue votre mémoire et votre intelligence pénétrante ; mais l'édifice de cette définition chancelle. — *Ev.* Pourquoi, je vous prie ? — *Aug.* Parce que vous ne nierez pas, je crois, que le corps n'éprouve aucune impression quand nous vieillissons ou quand nous grandissons : il est néanmoins évident que nous ne sentons cette impression par aucun sens, bien que l'âme ne l'ignore pas. Donc l'âme n'ignore rien de ce que ressent le corps ; et cependant cela ne peut pas s'appeler sensation. En effet, en voyant plus grandes les choses que nous avons vues plus petites, et en voyant vieillards ceux qui sans nul doute ont été jeunes hommes et enfants ; nous jugeons que nos corps éprouvent la même modification, même au moment où nous parlons. Et en cela nous ne nous trompons pas, ce me semble : car je dirais plus volontiers que je me trompe en voyant qu'en affirmant que mes cheveux croissent maintenant ou que mon corps change d'un moment à l'autre. Or, si ce changement est une sensation du corps, ce que personne ne nie ; que nous ne la sentions pas dans le moment, et que cependant elle n'échappe pas à l'âme, parce qu'elle ne peut nous échapper à nous-mêmes ; le corps, comme je l'ai dit, éprouve une impression connue de l'âme et cependant ce n'est pas une sensation. Ainsi donc, la définition précédente qui ne devait rien renfermer qui n'appartînt aux sensations, et qui renferme cette hypothèse est certainement vicieuse.— *Ev.* Il ne me reste plus rien à faire, je le vois, que de vous demander de me donner une autre définition, ou bien de corriger celle-ci vous-même, si vous le pouvez : car d'après cette dernière raison, dont j'apprécie la force, je ne puis nier que cette définition soit fausse. — *Aug.* Il est facile de la corrigier, et je veux que vous l'entrepreniez vous-même ; vous le ferez facilement, croyez-moi, si vous avez bien compris par où elle pèche. — *Ev.* Quel est son défaut, n'est-ce pas qu'elle embrasse des objets étrangers ? — *Aug.* Mais comment ? — *Ev.* C'est que le corps, vieillissant même quand nous sommes jeunes, on ne peut nier qu'il éprouve une certaine impression ; or, comme nous le savons, l'âme n'ignore pas non plus cette impression, et cependant on ne peut la percevoir par aucun sens : car je ne me vois point vieillir et je ne puis le sentir, ni par l'ouïe, ni par l'odorat, ni par le goût, ni par le toucher. — *Aug.* Par quel moyen le savez-vous donc ? — *Ev.* Par la raison. — *Aug.* Sur ce que je vois des vieillards qui, autrefois, ont été jeunes comme je le suis maintenant. — *Aug.* Est-ce par un des cinq sens que vous les voyez ! — *Ev.* Qui le nie ? Mais comme je les vois et que

46. A. Memoriam quidem tuam probo et sequacem intelligentiam ; verum munitio illa definitionis labascit. E. Cur quæso ? A. Quia non negas, ut opinor, nonnihil pati corpus cum crescimus vel senescimus, neque id nos ullo sensu sentire manifestum est : nec id tamen animam latet. Non igitur eam latet quiddam quod patitur corpus, nec tamen sensus iste appellari potest. Videndo enim majora ea quæ aliquando minora videramus, et videndo senes eos quos juvenes ac pueros fuisse constat, conjectamus aliquam talem mutationem nostra corpora, etiam nunc dum loquimur, pati. Neque in eo fallimur, ut opinor : nam proclivius est ut me falli dicam quod video, quam quod intelligo capillos meos nunc crescere, corpusve per momenta mutari. Quod si mutatio ista, passio corporis est, quod nemo negat, nec nunc sentitur a nobis, nec tamen animam latet, quia nos non latet, patitur, ut dixi, corpus quod non latet animam, nec sensus est tamen. Quare illa definitio quæ nihil quod sensus non esset, debebat includere, eum hoc inclusit, certe vitiosa est. E. Nihil mihi restare video, quam ut te petam, ut aut definias aliter, aut hanc recures, si potes : nam eam ista ratione quam vehementer probo, vitiosam esse negare non possum. A. Facile est istam corrigere, quod volo tu audeas : facies enim, mihi crede, si bene intellexisti ubi peccet. E. Num alibi quam ubi aliena comprehendit ? A. Quo tandem modo ? E. Quia quod senescit corpus, quamvis in juvene, non potest negari pati aliquid, idque cum scimus, non latet animam quiddam quod patitur corpus, neque tamen ullo sensu percipi potest : nam nec video me modo senescere, neque id auditu, aut olfactu, aut gustatu, aut tactu sentio. A. Unde ergo illud nosti ? E. Ratione id colligo. A. Quibus argumentis ratio tua nititur ? E. Quod alios video senes, qui ut ego nunc sum, juvenes erant. A. Nonne sensus est, quo eos vides, unus de quinque ? E. Quis negat ? Sed ex eo quod illos video, me quoque cum id non videam, conjecto senescere. A. Quid verborum ergo illi definitioni, quo perficiatur addendum putas,

je ne vois pas cela en moi, j'en conclus néanmoins que je vieillis. — *Aug.* Quels termes faut-il donc ajouter à cette définition pour qu'elle soit parfaite, puisqu'on peut dire qu'il y a sensation, quand l'impression du corps est connue de l'âme, et qu'il n'en peut être ainsi si l'âme connaît par une autre impression ou par tout autre moyen? — *Ev.* Expliquez-moi cette pensée plus clairement, je vous prie.

CHAPITRE XXV

Comment il faut examiner une définition.

47. — *Aug.* Je ferai ce que vous désirez, et avec beaucoup plus de plaisir, lorsque vous m'arrêtez que si vous alliez trop vite : mais prêtez-moi toute votre attention, car ce que je vais vous dire vous servira dans beaucoup d'autres occasions. La définition ne doit contenir ni plus ni moins que ce qu'on a entrepris d'expliquer; autrement, elle est tout à fait vicieuse. Or, c'est en la retournant qu'on s'aperçoit si elle n'a aucun défaut : je vais me faire mieux comprendre par quelques exemples. Si vous me demandez ce que c'est l'homme et que je vous donne cette définition : l'homme est un animal mortel; vous ne devez pas aussitôt approuver cette définition, car bien que j'ai dit vrai, il faudrait ajouter le mot *tout*, convertir la proposition et voir si elle est encore vraie après sa conversion; ainsi, il est vrai que tout homme est un animal mortel, mais est-il encore vrai que tout animal mortel soit un homme? Non, cela n'est pas vrai, il faut condamner la définition, parce qu'elle embrasse des choses étrangères; en effet, ce n'est pas seulement l'homme qui est mortel, mais tout animal, n'importe lequel, l'est également. Voulez-vous rendre cette définition plus exacte : ajoutez à mortel le mot *raisonnable*, et vous direz : l'homme est un animal mortel raisonnable, et comme tout homme est un animal raisonnable et mortel, de même tout animal mortel et raisonnable est un homme. Donc, la définition précédente était vicieuse parce qu'elle embrassait trop; car elle comprenait en même temps la bête et l'homme : mais celle-ci est parfaite, car elle s'applique à tout l'homme et rien qu'à l'homme. La définition est aussi vicieuse, quand elle embrasse moins; par exemple, si vous ajoutez à cette définition le mot grammairien; quoique tout animal raisonnable mortel et grammairien soit un homme, cependant, beaucoup d'hommes, qui ne sont pas grammairiens, ne se trouvent pas contenus dans cette définition : elle est donc fausse dans la première proposition et elle est vraie après qu'elle est convertie. En effet, il est faux que tout homme soit un animal raisonnable, mortel et grammairien; mais il est vrai que tout animal raisonnable, mortel et gram-

cum sensus non sit, nisi non lateat animam corporis passio, nec tamen ita ut eam per aliam passionem, aut per aliud quodlibet intelligat? E. Dic quæso istud paulo planius.

CAPUT XXV

Definitio quomodo examinanda.

47. A. Geram tibi morem, et multo libentius retardanti quam festinanti : sed fac totus adsis : valebit enim hoc ad plura quod dicam. Definitio nihil minus, nihil amplius continet, quam id quod susceptum est explicandum, aliter omnino vitiosa est. Utrum autem hujusmodi vitiis careat, conversione exploratur, quod his exemplis tibi fiet apertius. Si enim me rogares quid esset homo, et eum hoc modo definirem, Homo est animal mortale : non continuo quia verum dictum est, etiam definitionem probare deberes, sed superposita ei particula, id est, omnis, convertere illam et intueri, utrum etiam conversa vera esset : hoc est, utrum quemadmodum verum est, omnis homo animal mortale est, ita esset verum, omne animal mortale homo est; quo aliter invento, improbare definitionem propter illud vitium quo aliena comprehendit : non enim solus homo est animal mortale, sed etiam quævis bestia. Hæc igitur hominis definitio perfici solet, cum additur mortali rationale : nam homo est animal mortale rationale; atque ut omnis homo animal rationale mortale est, ita omne animal rationale mortale homo est. Plus continendo ergo superior definitio vitiosa erat, bestiam enim cum homine continebat : ista perfecta est, nam et omnem hominem, et nihil plusquam hominem tenet. Tenendo autem minus, ita vitiosa est si addas grammaticum : quamquam enim omne animal rationale mortale grammaticum homo sit, plures tamen homines qui grammatici non sunt, hac definitione non continentur : et ob hoc ista per primam illam propositionem falsa est, cum autem convertitur vera. Falsum est enim, omnis homo animal rationale mortale grammaticum est : sed verum est, omne

mairien est un homme. Lorsqu'une définition n'est vraie ni dans son premier énoncé, ni quand elle est convertie, elle est certainement plus vicieuse encore : telles sont ces deux définitions. L'homme est un animal blanc ; ou bien l'homme est un animal à quatre pieds. Car que vous disiez : tout homme est un animal blanc, ou un animal à quatre pieds, vous avancez une fausseté ; il en est de même si vous retournez cette proposition. Mais ces deux définitions diffèrent en ce que la première s'applique à quelques hommes : la plupart des hommes étant blancs ; tandis que l'autre ne s'applique à aucun, car nul homme n'a quatre pieds. Vous en savez assez maintenant pour examiner les définitions, pour les juger, d'après l'épreuve énoncée de la proposition et en retournant cette même proposition. On donne encore, sur ce sujet, beaucoup d'autres règles qui contiennent autant de paroles que d'obscurités : j'essayerai de vous les apprendre peu à peu lorsque je le jugerai convenable.

48. Maintenant, revenez à notre définition ; et corrigez-la lorsque vous l'aurez examinée, avec connaissance de cause. Nous avons trouvé qu'en voulant définir la sensation, elle embrassait quelque chose qui n'appartenait pas aux sens; aussi dès qu'on la convertissait elle cessait d'être vraie. Ainsi, il est vrai de dire que toute sensation est une impression du corps qui est connue de l'âme, de même qu'il est vrai que tout homme est un animal mortel ; mais comme il est faux que tout animal mortel soit un homme, puisque l'animal meurt aussi, il est également faux que toute impression du corps qui est connue de l'âme soit une sensation ; car nos ongles croissent maintenant et l'âme le sait, puisque nous le savons nous-mêmes, mais nous ne le sentons pas, et nous ne le savons que par conjecture. Pour rendre exacte cette définition de l'homme nous y avons ajouté le mot raisonnable, et par là les animaux qu'elle renfermait en ont été exclus, et dès lors cette définition a embrassé tout l'homme et rien que l'homme. Or, ne pensez-vous pas qu'il faille aussi ajouter quelque terme à cette autre définition pour en exclure ce qu'elle renferme d'étranger, afin qu'elle n'embrasse plus que la sensation et tout ce qui se rapporte à la sensation? — *Ev*. Je pense comme vous, mais je ne sais pas ce qu'on pourrait y ajouter. — *Aug*. Il est vrai qu'une sensation est toute impression du corps connue de l'âme : mais cette proposition ne peut se retourner à cause de l'impression que ressent notre corps en croissant ou en décroissant sans que nous l'ignorions, c'est-à-dire sans que l'impression soit inconnue de l'âme. — *Ev*. C'est vrai. — *Aug*.

animal rationale mortale grammaticum, homo est. Cum autem neque per primam propositionem, neque per conversionem enuntiata vera est, his singulis est profecto vitiosior : ut sunt istæ duæ, homo est animal candidum, aut, homo est animal quadrupes. Nam et si dicas, omnis homo animal candidum est, aut animal quadrupes, falsum dicis ; et si convertas. Sed hoc inter se differunt, quod illa prima in aliquos homines cadit, nam plerique sunt homines candidi : hæc altera in neminem, non enim quisquam homo quadrupes. Hæc pro tempore ad explorandas definitiones didiceris, quemadmodum propositione atque conversione judicentur : sunt alia multa de hoc genere quæ docentur, et verborum plena et tenebrarum, quæ paulatim ubi opportunum videbitur, conabor ut discas.

48. Nunc converte animum ad illam definitionem nostram, et eam peritior cum discusseris corrige : inveneramus enim eam, cum definitio sensus esset, complecti aliud quod sensus non esset, et ideo non esse cum convertitur veram. Fortasse enim verum est. Omnis sensus, passio corporis est animam non latens; ut verum est, Omnis homo animal mortale est : at ut falsum est, omne animal mortale homo est, quia id est et bestia ; ita falsum est, Omnis passio corporis non latens animam, sensus est ; quia nunc nobis ungues crescunt, nec animam latet, id enim scimus; neque id sentimus, sed conjectatione cognoscimus. Quemadmodum ergo illi definitioni hominis ut perficeretur, additum est rationale, quo addito bestiæ, quæ simul continebantur, exclusæ sunt, nihilque præter hominem, atque omnem hominem tali definitione comprehendimus, nonne censes aliquid etiam huic addendum esse, quo inde sejungatur quod tenet alienum, nec quidquam in ea nisi sensus, et omnis sensus intelligatur ? E. Censeo quidem, sed quid addi possit ignoro. A. Sensus est certe omnis passio corporis non latens animam : sed converti non potest hæc enuntiatio, propter passionem illam corporis, qua vel crescit vel decrescit scientibus nobis, id est, ut non lateat animam. E. Ita est. A. Quid, hæc passio per seipsam non latet animam, an per aliud ? E.

Cette impression se découvre-t-elle à l'âme par elle-même ou par un autre intermédiaire. — *Ev.* Par un autre intermédiaire évidemment : en effet, il y a une grande différence entre voir ses ongles plus grands, et savoir qu'ils croissent. — *Aug.* Mais comme croître est une impression que nous ne pouvons découvrir par aucun sens, et que la grandeur que nous sentons est le résultat de cette même impression sans être elle-même une sensation, il est évident que nous ne connaissons pas une telle impression par elle-même mais un autre intermédiaire ; et, si elle se découvrait à l'âme sans intermédiaire, ne la connaîtrions-nous pas plutôt par les sens que que par simple présomption ? — *Ev.* Je le comprends. — *Aug.* Pourquoi donc alors hésitez-vous sur ce qu'il faut ajouter à cette définition ? — *Ev.* Je m'aperçois maintenant qu'il faut définir la sensation : une impression du corps qui par elle-même est connue de l'âme : car toute sensation est cela ; et, si je ne me trompe, cela ne s'applique qu'à la sensation.

49. — *Aug.* S'il en est ainsi, j'avoue que votre définition est parfaite. Mais examinons, si vous voulez bien, si elle ne pèche point par le second défaut que nous avons remarqué dans la définition de l'homme à laquelle nous avons ajouté le mot grammairien. Car vous devez vous souvenir que nous avons défini l'homme un animal raisonnable mortel et grammairien, et que cette définition pèche en ce qu'étant vraie quand on la retourne, elle est fausse dans son premier énoncé. En effet, il est faux que tout homme soit un animal raisonnable mortel et grammairien, quoiqu'il soit vrai que tout animal raisonnable mortel et grammairien soit un homme. Cette définition est donc vicieuse parce que, bien qu'elle ne renferme rien qui ne se rapporte à l'homme, cependant elle ne comprend pas tout ce qui s'y rapporte : il en est peut-être de même de celle-ci dont nous vantons la perfection. En effet, bien que toute impression du corps qui se manifeste à l'âme par elle-même, soit une sensation, toute sensation n'est pas cette impression. Vous pouvez le comprendre par cet exemple : les bêtes sentent, presque toutes sont douées des cinq sens, autant que la nature l'a donné à chacune d'elles, le nierez-vous ? — *Ev.* Pas le moins du monde.

CHAPITRE XXVI

Si les bêtes ont de la science et de la raison.

— *Aug.* Quoi ! n'accorderez-vous pas qu'il n'y a pas de science sans que l'on conçoive et que l'on comprenne une chose avec certitude ? — *Ev.* J'en conviens. — *Aug.* Mais les bêtes n'ont pas l'usage de la raison. — *Ev.* J'en conviens également. — *Aug.* Donc la science n'est

Per aliud plane : aliud est enim videre ungues majores, aliud scire quod crescant. A. Cum ergo crescere ipsum sit passio, quam nullo sensu adtendimus, magnitudo autem illa quam sentimus, eadem passione facta sit, non ipsa sit passio, manifestum est talem passionem non per seipsam scire nos, sed per aliud. Si ergo non per aliud animam non lateret, nonne sentiretur potius quam conjiceretur ? E. Intelligo. A. Cur ergo dubitas quid illi definitioni sit addendum ? E. Jam video sic esse definiendum, ut sensus sit passio corporis per seipsam non latens animam : nam et omnis sensus hoc est, et omne hoc, ut opinor, sensus est.

49. A. Si hoc ita est, fateor definitionem esse perfectam. Sed tentemus eam, si placet, utrum illo secundo vitio non vacillet, quo illa hominis, cui grammaticum est additum. Nam meminisse te oportet, quod esse hominem dictum est animal rationale mortale grammaticum ; eoque peccare istam definitionem, quod conversione vera est, cum prima enuntiatione sit falsa. Namque falsum est, omnis homo animal rationale mortale grammaticum est ; quamvis verum sit, omne animal rationale mortale grammaticum homo est. Ergo ideo vitiosa est hæc definitio, quod nihil quidem præter hominem, sed non omnem hominem tenet : et hæc fortasse talis est, de qua velut perfecta gloriamur. Quamquam enin omnis passio corporis per seipsam non latens animam sensus sit, non tamen omnis sensus istud est. Quod sic intelligas licet ; bestiæ nempe sentiunt, ac pene omnes quinque illis sensibus vigent, quantum cuique natura tributum est ; an tu id negabis? E. Nihil minus.

CAPUT XXVI

Scientia et ratio num in bestiis?

A. Quid, hoc nonne concedis, scientiam non esse nisi cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est? E. Concedo. A. At bestia ratione non utitur. E. Et hoc concedo. A. Non igitur scientia cadit

point le partage des bêtes. Car comme rien ne se manifeste qui ne soit connu, les bêtes ne sentent donc pas, si toute sensation est une impression du corps qui, par elle-même, se manifeste à l'âme; les bêtes néanmoins sentent comme nous en sommes convenus tout à l'heure : pourquoi donc hésitons-nous à rejeter cette définition qui ne comprend point toutes les sensations, puisque les sensations des bêtes en sont exclues?

50.— *Ev.* Je me suis trompé, je l'avoue, lorsque je vous ai accordé qu'il n'y a connaissanc que lorsque la raison apprend une chose avec certitude. Quand vous me faisiez cette question, je n'avais en vue que les hommes; en effet, je ne puis dire que les bêtes aient de la raison et je ne puis leur refuser la science. Il connaissait en effet son maître, ce chien qui, dit-on, le reconnut au bout de vingt ans (1); sans parler d'une foule d'autres faits semblables. — *Aug.* Dites-moi, je vous prie, si l'on vous proposait deux choses, l'une qui serait le but ou vous devriez parvenir, l'autre le moyen d'y parvenir, laquelle des deux estimeriez-vous davantage et préféreriez-vous à l'autre? — *Ev.* Qui doute qu'il faille préférer le but où l'on doit tendre? — *Aug.* Eh bien! la science et la raison sont deux choses; est-ce par la science que nous parvenons à la raison ou par la raison que nous parvenons à la sience? — *Ev.* Selon moi ces deux choses sont tellement liées entre elles, que l'une des deux nous conduit indifféremment à l'autre. En effet, nous ne parviendrions pas à la raison, si nous ne savions qu'il faut y parvenir. La science a donc précédé et c'est par elle que nous parvenons à la raison. — *Aug.* Quoi! on parvient sans la raison à la science que vous dites précéder? — *Ev.* Je n'avancerai jamais une telle proposition; ce serait une très grande témérité. — *Aug.* On y parvient donc par la raison? — *Ev.* Non pas. — *Aug.* Par la témérité? — *Ev.* Qui oserait le dire? — *Aug.* Par quoi donc alors? — *Ev.* Par aucun moyen, puisque la science est innée en nous.

51. — *Aug.* Vous me paraissez avoir oublié ce dont nous sommes convenus précédemment, lorsque je vous ai demandé si vous pensiez qu'il y ait science quand on perçoit une chose avec certitude. Car vous m'avez répondu, me semble-t-il, que telle était selon vous la science humaine : maintenant vous me dites que l'homme peut avoir de la science, sans que la raison lui ait rien appris. Qui ne voit qu'il n'y a rien de plus opposé que ces deux assertions; il n'y a science que lorsque la raison apprend une chose avec certitude et on ne peut savoir une

in bestiam : cum autem non latet aliquid, utique scitur : non igitur sentiunt bestiæ, si omnis sensus est cum passio corporis per seipsam non latet animam : sentiunt autem, ut paulo ante concessum est : quid ergo dubitamus illam definitionem improbare, quæ omnem sensum circumplecti minime potuit, siquidem bestiarum sensus exclusus est?

50. E. Fateor me deceptum, cum tibi concessi scientiam tunc esse cum aliquid firma ratione percipitur. Solos enim homines cum hoc rogabas intuebar : nam neque possum dicere ratione uti bestias, nec eis possum scientiam denegare. Sciebat enim, ut opinor, dominum suum canis, quem post viginti annos recognovisse perhibetur, ut taceam de ceteris innumerabilibus. A. Dic mihi, oro te, si duæ quædam res tibi proponantur, una ad quam perveniendum sit, altera per quam pervenire possis, quam istarum pluris pendis, et quam cui præponis? E. Quis dubitat eam præstare ad quam sit perveniendum? A. Ergo cum sint duæ res quædam scientia et ratio, per scientiam pervenimus ad rationem, an per rationem ad scientiam? E. Utraque res sibimet quantum arbitror, ita nexa est, ut per alterutram ad alteram perveniri possit. Namque ad ipsam rationem non perveniremus, nisi ad eam perveniendum esse sciremus. Præcessit ergo scientia, ut ad rationem per eam perveniremus. A. Quid, ad ipsam scientiam quam dicis præcedere, sine ratione pervenitur? E. Numquam hoc dixerim : nam est ista summa temeritas. A. Per rationem igitur. E. Non ita est. A. Ergo per temeritatem. E. Quis hoc dixerit? A. Per quid igitur? E. Per nihil, quia scientia insita est nobis.

51. A. Oblitus mihi videris, quid inter nos superius convenerit, cum rogassem utrumnam putares tunc esse scientiam, cum res aliqua firma ratione percipitur. Nam respondisti, ut opinor, hanc tibi videri humanam scientiam : nunc vero dicis posse hominem habere aliquam scientiam, cum rem nulla ratione perceperit. Quis autem non videat nihil sibi adversius esse, quam ista duo sunt, et non esse scientiam nisi cum res aliqua firma ratione per-

(1) *Odyssée*, c. VI.

chose sans que la raison ait rien appris. Je désire donc savoir laquelle des deux vous choisissez ; car toutes deux ne peuvent être vraies en même temps. — *Ev.* Je m'en tiens à ce que j'ai dit en dernier lieu, et, je l'avoue, je suis convenu témérairement de ce qui précède. En effet, comme nous recherchons la vérité et que nous procédons à cette recherche par des questions et des réponses ; comment pourrions-nous arriver à ce point capital où la raison tire des conclusions si l'on avait commencé par admettre quelque chose ? Mais comment accorder raisonnablement ce qu'on ignore ? Si donc la raison ne trouvait à s'appuyer en moi sur quelque chose de connu, pour se diriger vers l'inconnu, je n'apprendrais absolument rien par elle, et alors je ne lui donnerais même pas le nom de raison. C'est donc à tort que vous refusez de m'accorder qu'avant la raison il y a nécessairement en nous quelque connaissance, que la raison prend pour base. — *Aug.* Je ferai comme vous voudrez ; et, comme je vous l'ai dit tout d'abord, je vous permettrai de vous rétracter toutes les fois que vous regretterez d'avoir fait une concession;cependant n'abusez pas, je vous prie de cette permission, écoutez attentivement les questions que je vous fais, de peur qu'en faisant souvent de fausses concessions, vous ne soyez amené à douter même des bonnes. — *Ev.* Passez plutôt à une autre question, je redoublerai de vigilance autant que je le pourrai, car j'ai honte de renoncer tant de fois à mon sentiment. Je ne cesserai cependant jamais de m'opposer à cette honte et de me corriger de mes fautes, surtout si vous me tendez la main. En effet, si la constance est désirable, ce n'est pas une raison pour aller jusqu'à l'obstination.

CHAPITRE XXVII

Raison et raisonnement.

52. — *Aug.* Que cette constance vous arrive donc le plus vite possible ; tant la maxime que vous venez d'avancer me plaît. Mais maintenant écoutez avec la plus grande attention ce que j'ai à vous dire. Quelle différence existe, selon vous entre la raison et le raisonnement ?— *Ev.* Je ne suis pas à même de distinguer ces deux choses. — *Aug.* Alors, dites-moi si vous pensez qu'un adolescent ou un homme fait ; ou, pour parler sans détour, si le sage jouit toujours de sa raison tant qu'il est sain d'esprit, comme son corps jouit d'une bonne santé tant qu'il est exempt de maladies ou de blessures ; ou bien si tantôt il a la raison, tantôt elle lui fait défaut comme il lui arrive tantôt de marcher, tantôt de s'asseoir ou de parler. — *Ev.* Je pense qu'un esprit sain a toujours la raison. — *Aug.* Quoi donc ! puisque nous som-

cipitur, et esse cujusdam rei scientiam nulla ratione perceptæ. Itaque nosse cupio, utrum horum eligas, nam utrumque verum esse nullo pacto potest. E. Hoc eligo quod paulo ante dixi : nam illud superius temere me dedisse confiteor. Cum enim ratione inter nos verum quæramus, idque fiat rogando et respondendo, quomodo posset ad summam pervenire qua concluditur ratio, nisi prius aliquid concederetur? Concedi autem recte qui posset quod nesciretur ? Ita ista ratio nisi inveniret in me aliquid cognitum, quo innitens ad incognitum duceret, nihil omnino per illam discerem, nec eam prorsus rationem nominarem. Quamobrem frustra mihi non assentiris ante rationem necessario esse in nobis aliquam scientiam, unde ipsa ratio sumat exordium. A. Geram tibi morem, et te quidem ut institui, quoties alicujus dati pænitet, emendare permittam : sed ne quæso abutaris ista licentia, et negligenter cum interrogo, adtendas, ne assidue male concessa, etiam de iis qua bene conceduntur, dubitare te cogant. E. Perge potius ad cetera, quamvis enim addam vigilantiæ meæ quidquid possum, nam et me pudet de sententia cadere toties; numquam tamen deterrear pudori huic reniti, et lapsum meum te præsertim manum dante corrigere. Neque enim est ideo suscipienda pertinacia, quia optenda constantia.

CAPUT XXVII

Ratio et ratiocinatio.

52. A. Proveniat tibi plane ista constantia quam citissime potest, ita mihi placitam sententiam protulisti. Sed nunc fito quam præsentissimus ad ista quæ volo. Quæro enim abs te, quid tibi interesse videatur inter rationem et ratiocinationem. E. Non satis valeo ista discernere. A. Hoc ergo intuere, utrum existimes homini jam adolescenti, vel viro, aut (ut omnem ambagem auferam) sapienti sine intermissione inesse rationem, dum mente sanus est, sicut bonam valetudinem corpori, dum peste ac vulneribus caret : an sicut ambulare, sedere, loqui, modo inesse, modo deesse. E. Sanæ menti semper

mes amenés à la science d'une chose par des concessions ou par l'évidence, ou bien en interrogeant en lisant entre elles des idées, vous semble-t-il que tout homme sage ou nous-mêmes le fassions toujours? — *Ev.* Pas toujours; un sage à mon avis, ou un homme quelconque ne cherche pas continuellement la vérité en argumentant soit en lui-même soit avec un autre : car celui qui cherche n'a pas encore trouvé; et s'il cherche toujours il ne trouve jamais. Mais le sage, pour ne rien dire de plus, a déjà trouvé la sagesse : lorsqu'il était ignorant, il la cherchait soit par des discussions soit par toute autre voie possible. — *Aug.* Vous dites vrai : mais je veux vous faire comprendre que ce n'est point par cette raison dont nous parlons, que nous arrivons à l'inconnu au moyen de concessions et de choses qui nous sont connues, cette faculté n'existe pas toujours dans un esprit sain, tandis que la raison est toujours en lui.

53. — *Ev.* Je comprends; mais à quoi tendent ces observations? — *Aug.* C'est que vous avez dit tout à l'heure, que je devais à votre exemple admettre que nous possédons la science avant la raison, parce qu'elle ne nous conduit à ce qui est inconnu qu'en s'appuyant sur quelque chose de connu. Or, maintenant nous voyons qu'il ne faut point donner à cette faculté le nom de raison, car un esprit sain n'agit pas toujours ainsi: tandis qu'il possède toujours la raison; mais elle pourrait peut-être fort bien s'appeler raisonnement; alors la raison serait en quelque sorte le regard de l'intelligence, tandis que le raisonnement serait la recherche de la raison, c'est-à-dire la direction de ce regard sur les choses que l'on doit voir, Ainsi, ce dernier est nécessaire pour rechercher, et l'autre pour voir. Quand donc ce regard de l'intelligence que nous appelons raison, se porte sur un objet, et le voit, cela s'appelle connaissance. Mais lorsque l'intelligence ne le voit pas, bien qu'elle dirige vers lui son regard, cela s'appelle défaut de science ou ignorance. Celui qui regarde des yeux du corps ne voit même pas toujours; c'est ce qu'il nous est facile de constater quand nous sommes dans les ténèbres. Il est évident par là, je pense, que le regard est différent de la vue; deux noms qui s'appliquent à deux actes de l'intelligence, l'un à la raison, l'autre à la science. Avez-vous encore quelque chose qui vous embarrasse, ou ces distinctions ne vous paraissent-elles pas assez claires? — *Ev.* Cette distinction me plaît beaucoup, et j'y adhère volontiers. — *Aug.* Voyez donc maintenant

puto inesse rationem. A. Quid hoc, dum per ea quæ conceduntur ac manifesta sunt, vel interrogando alium, vel connectendo alia, perducimus nos ad alicujus rei cognitionem, videturne tibi aut nos, aut quivis sapiens semper facere? E. Non semper : non enim semper homo quilibet aut sapiens quantum opinor, vel secum, vel cum alio quærit aliquid disserendo : nam qui quærit, nondum invenit : ita si semper quærit, numquam invenit. Sapiens autem jam invenit, ut nihil aliud dicam, vel ipsam sapientiam, quam cum esset stultus disserendo fortasse, aut quoquo modo alio poterat, requirebat. A. Recte dicis : quare intelligas volo non esse istam rationem, dum per ea quæ conceduntur atque cognita sunt, ad aliquid incognitum ducimur : hoc enim non semper, ut jam consensimus, inest menti sanæ; ratio autem semper.

53. E. Intelligo; sed quorsum ista? A. Quia paulo ante dixisti, propterea me tibi debere assentiri scientiam nos habere ante rationem, quod cognito aliquo nititur, dum nos ratio ad incognitum ducit : nunc autem invenimus non rationem vocandam esse dum hoc agitur : non enim sana mens agit hoc semper, cum semper habeat rationem : sed recte ista fortasse ratiocinatio nominatur, ut ratio sit quidam mentis adspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est adspectus illius per ea quæ adspicienda sunt motio. Quare ista opus est ad quærendum, illa ad videndum. Itaque cum ille mentis adpectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur : cum autem non videt mens, quamvis intendat adspectum, inscitia vel ignorantia dicitur. Non enim et his corporalibus oculis omnis qui adspicit videt, quod in tenebris facillime animadvertimus. Ex quo liquet, ut opinor, aliud esse adspectum, aliud visionem, quæ duo in mente rationem et scientiam nominamus, nisi quid te adversus hæc movet, aut parum dilucide ista distincta arbitraris. E. Per mihi hæc distinctio placet, et libenter assentior. A. Vide ergo nunc, utrum nos adspicere putes ut videamus, an videre ut adspiciamus. E. Hinc vero ne cæcus quidem quisquam dubitaverit, adspectum esse propter visionem, non visionem propter adspectum esse pendendam. E. Fatendum omnino. A. Ergo et scientiam pluris quam rationem. E. Consequens video.

si, selon vous, nous devons regarder pour voir ou voir pour regarder. — *Ev.* Un aveugle lui même ne douterait pas de cette vérité, le regard est fait pour la vue et non la vue pour le regard. — *Aug.* Avouons-le donc : nous devons faire plus de cas de la vue que du regard. — *Ev.* Assurément. — *Aug.* Donc la science est préférable à la raison. — *Ev.* La conséquence est juste. — *Aug.* Etes-vous d'avis que les bêtes soient supérieures aux hommes et plus heureuses ? — *Ev.* Dieu me garde d'une telle démence ! — *Aug.* Assurément ce sentiment d'horreur est fondé, mais l'opinion que vous avez émise nous force d'en convenir et conduit à cette conclusion. En effet, les bêtes avez-vous dit, ont de la science et non de la raison. Pour l'homme il a la raison, et avec elle il a bien de la peine à parvenir à la science. Quand même je vous accorderais que nous y arrivons facilement, à quoi nous servira la raison pour nous préférer aux bêtes, puisqu'elles ont de la science et que la science, nous l'avons reconnu, est préférable à la raison ?

CHAPITRE XXVIII

Les bêtes ont la faculté de sentir, mais non la science.

54.—*Ev.* Je suis absolument forcé ou de refuser la science aux bêtes, ou de convenir qu'elles me sont réellement préférables. Mais expliquez-moi, je vous en prie, le fait que je vous ai rapporté du chien d'Ulysse; c'est l'admiration que j'avais pour lui qui m'a fait aboyer bien sottement. — *Aug.* A quoi attribuez-vous ce que vous admirez dans ce chien ? N'est-ce pas à la faculté de sentir plutôt qu'à celle de connaître ? En effet, un grand nombre d'animaux nous sont supérieurs par les sens, et ce n'est pas ici le lieu d'en rechercher la cause; mais Dieu nous a donné sur eux la supériorité de l'intelligence, de la raison et de la connaissance. Or, les sens, secondés par l'habitude, dont la force est très-grande, peuvent faire discerner à ces animaux les choses qui leur plaisent, et cela d'autant plus facilement que l'âme des bêtes est plus attachée au corps, auquel appartiennent ces sens dont elle se sert pour la nourriture et pour le plaisir que lui donne ce même corps. Au contraire, l'âme humaine, par la raison et par la science dont nous faisons maintenant ressortir la supériorité sur les sens, s'élève autant qu'elle peut au-dessus du corps, et goûte plus volontiers les plaisirs intérieurs ; mais plus elle se plonge dans les sens, plus elle rend l'homme semblable à la brute. De là vient que plus les enfants à la mamelle sont privés de raison, plus ils discernent facilement à l'aide des sens, quand leur nourrice les couche ou les tient dans ses bras; tandis qu'ils ne peuvent

A. Placetne tibi meliores aut feliciores esse hominibus bestias ? E. Avertat Deus tam immanem amentiam. A. Recte sane exhorruisti; sed ad id nos cogit sententia tua : dixisti enim eas habere scientiam, et non habere rationem. Rationem autem habet homo, per quam vix ad scientiam pervenitur. Sed ut concedam facile perveniri, quid nos adjuvabit ratio, ut bestiis nos anteponendos putemus, cum illæ habeant scientiam, et hanc pluris quam rationem pendendam esse compertum sit?

CAPUT XXVIII

Bestiæ vim sentiendi habent, non scientiam.

54. E. Cogor omnino aut scientiam bestiis non concedere, aut nihil recusare quin mihi merito anteponentur. Sed quæso explica illud, quod de cane Ulyssis commemoravi, qualenam sit : nam ejus admiratione commotus tam inaniter latravi. A. Quid autem hoc putas esse, nisi vim quamdam sentiendi, non sciendi? Sensu enim nos bestiæ multæ superant, cujus rei caussam non hic locus est ut quæramus : mente autem, ratione, scientia, nos illis Deus præposuit. Sed ille sensus ea quibus tales animæ delectantur, accedente consuetudine cujus magna vis est, potest discernere, atque eo facilius, quod anima belluarum magis corpori affixa est, cujus illi sunt sensus quibus utitur ad victum voluptatemque, quam ex eodem illo corpore capit. Humana vero anima per rationem atque scientiam, de quibus agimus quod sunt ista longe præstantiora sensibus, suspendit se a corpore quantum potest, et ea quæ intus est, libentius fruitur voluptate, quantoque in sensus declinat, tanto magis similiorem hominem pecori facit. Inde est quod etiam pueri vagientes, quanto alieniores a ratione sunt, tanto facilius discernunt sensu etiam contactum conjunctionemque nutricum, nec odorem aliarum possunt sustinere, cum quibus consuetudo non fuit.

soutenir même l'odeur d'une autre femme à laquelle ils ne sont pas habitués.

55. — Aussi, bien que j'y ai été amené par hasard, je m'arrêterai néanmoins volontiers sur ce sujet, pour avertir l'âme de ne point s'abandonner à l'influence des sens, au delà de ce qui est exigé par la nécessité, mais plutôt de s'en séparer pour se recueillir et renaître en Dieu; c'est là devenir un homme nouveau après s'être dépouillé du vieil homme. Il faut nécessairement commencer par là quand on a méprisé la loi de Dieu; et les Saintes Ecritures ne renferment aucun enseignement ni plus vrai ni plus profond. Je voudrais en dire davantage sur ce sujet et m'obliger, tout en paraissant vous instruire, à ne faire autre chose que de me rendre à moi-même, à qui je me dois principalement (1), et devenir pour Dieu, selon l'expression d'Horace, *un esclave ami de son maître* (2). Mais cela ne se fera qu'à la condition de nous réformer à son image, dont il nous a confié la garde comme du trésor le plus précieux et le plus cher, puisqu'il nous a donnés nous-mêmes à nous-mêmes, et qu'il nous a faits tels qu'il n'y ait que lui qui puisse nous être préféré. Du reste, il n'est rien qui me paraisse plus pénible que cette œuvre, quoiqu'il n'y ait rien de plus semblable au repos; cependant l'âme ne peut l'entreprendre ni l'accomplir sans être aidée par Celui auquel elle tend. D'où il suit que l'homme doit être réformé par la clémence de Celui dont la bonté et la puissance l'ont formé.

56. — Mais il nous faut revenir à notre sujet. Voyez donc s'il est certain pour vous que les bêtes n'ont point de science, et si ce que nous admirons en elles comme le signe extérieur de la science n'est que la faculté de sentir. — *Ev.* Cela me paraît prouvé, et si je veux approfondir davantage cette question, je saisirai une autre occasion : maintenant, je désire savoir la conclusion que vous en voulez en tirer.

CHAPITRE XXIX

Différence entre la science et les sensations.

— *Aug.* Qu'en puis-je conclure, sinon que notre définition de la sensation, qui auparavant renfermait je ne sais quoi de trop, pèche maintenant par le défaut opposé, c'est-à-dire qu'elle ne renferme pas toutes les sensations? En effet, les bêtes ont des sensations et n'ont pas la science. Or, on sait tout ce qu'on n'ignore pas; et tout ce que l'on sait est évidemment du domaine de la science, nous en sommes déjà convenus. Donc, ou bien il n'est pas vrai que la sensation soit une impression du corps qui

55. Quamobrem quamvis aliud ex alio inciderit, libenter tamen in eo sermone demoror, quo admonetur anima, ne se ultra quam necessitas cogit refundat in sensus, sed ab his potius ad seipsam colligat, et repuerascat Deo : quod est novum hominem fieri vetere exuto, a quo incipere propter neglectam Dei legem certa est necessitas, quo neque verius neque secretius quidquam scripturis divinis continetur. Vellem hinc plura dicere, ac meipsum constringere, dum quasi tibi præcipio, ut nihil aliud agerem quam redderer mihi, cui me maxime debeo : atque ita Deo fieri, quod ait Horatius, Amicum mancipium Domino. Quod omnino fieri non potest, nisi ad ejus reformemur imaginem, quam nobis ut pretiosissimum quiddam et carissimum custodiendam dedit, dum nosipsos nobis tales dedit, qualibus nihil possit præter ipsum anteponi. Hac autem actione nihil mihi videtur operosius, et nihil est cessationi similius : neque tamen eam suscipere aut implere animus potest, nisi eo ipso adjuvante cui redditur. Unde fit ut homo ejus clementia reformandus sit, cujus bonitate ac potestate formatus est.

56. Sed ad propositum redire cogimur. Quare vide utrum tibi jam probatum sit, feras non habere scientiam, totamque illam velut imaginem scientiæ, quam miramur, vim esse sentiendi. E. Probatum sane, et si quid de hoc diligentius quærendum est, aliud tempus aucupabor, nunc nosse cupio quid hinc conficias.

CAPUT XXIX

Scientia et sensus quid differant.

A. Quid aliud putas, nisi definitionem illam sensus, ut antea quod nescio quid plus quam sensum includebat, ita nunc contrario vitio vacillare, quod non omnem sensum potuit includere? Habent enim feræ sensum, nec habent scientiam : quidquid autem non latet, scitur; et omne quod scitur, ad scientiam profecto pertinet, de quibus omnibus

(1) *Rétract.*, ch. VIII, n. 3. — (2) *Sat.* Liv. II, *Sat.* I, v. 2 et 3.

se revèle à l'âme, ou bien les bêtes ne l'ont pas, puisqu'elles n'ont pas la science : or, nous avons accordé les sensations aux bêtes : donc cette définition est vicieuse. — *Ev.* Je l'avoue, je ne trouve rien à opposer.

57. — *Aug.* Voici un autre motif qui doit nous faire rougir encore plus de cette définition. Vous vous rappelez, je présume, un troisième défaut, et c'est le plus grand, que je vous ai signalé dans une définition ; c'est lorsqu'elle n'est vraie sous aucun rapport; telle est cette définition de l'homme : L'homme est un animal à quatre pieds. En effet, qu'on dise et qu'on affirme que tout homme est un animal à quatre pieds, ou bien que tout animal à quatre pieds est un homme, c'est un acte de démence, si ce n'est une plaisanterie. — *Ev.* C'est vrai. — *Aug.* Or, si nous découvrons ce défaut dans notre définition, n'est-il rien, dites-moi, que nous devions avec plus de raison rejeter et repousser de notre âme ? — *Ev.* Qui le nie ? Mais tâchons, s'il est possible, de ne pas nous arrêter si longtemps sur le même sujet et de ne pas nous débattre sans cesse dans ces petites questions. — *Aug.* Ne craignez rien ; nous allons en finir ; ne vous ai-je pas démontré, quand nous avons traité de la différence des hommes et des bêtes, que sentir et savoir sont deux choses distinctes. — *Ev.* Parfaitement. — *Aug.* Donc la sensation est autre chose que la science. — *Ev.* Sans doute. — *Aug.* Or, les sensations ne naissent pas de la raison, mais de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher. — *Ev.* Je le reconnais. — *Aug.* Et tout ce que nous savons, nous le savons par la raison : conséquemment la science n'a aucun rapport avec les sens. Mais tout ce qui se manifeste à notre intelligence a rapport à la science : donc il n'appartient à aucun sens de nous faire connaître qu'aucun homme ne peut être appelé quadrupède. Ainsi donc cette définition que vous avez acceptée est convaincue non-seulement d'avoir empiété sans aucun droit sur la propriété d'autrui, mais de ne posséder rien en propre et de s'être établie sur un terrain complétement étranger. — *Ev.* Que ferons-nous donc ? La mettrez-vous ainsi hors de cause ? J'ai fait tout mon possible, il est vrai, pour la défendre, mais c'est vous qui avez dressé cette formule litigieuse qui nous a trompés. Toutefois, si je n'ai pu gagner ma cause, je lui ai été fidèle, cela me suffit. Mais si l'on vous accuse de prévarication, que ferez-vous, vous qui avez produit cette définition litigieuse et téméraire, et qui l'avez ensuite atténuée pour la faire tomber ensuite honteusement ? — *Aug.* Est-il donc ici quelque juge qu'elle ou moi nous devions redouter ? J'ai fait auprès de vous l'office d'un avoué; j'ai voulu vous réfuter en particulier pour instruire

jam mihi tecum convenit. Aut igitur non est verum, sensum esse passionem corporis non latentem animam; aut eo carent bestiæ, quia scientia carent : sensum autem concedimus bestiis : definitio ergo illa vitiosa est. E. Fateor nihil me invenire quo resistam.

57. A. Accipe aliud quo magis nos hujus definitionis pudeat. Nam meministi, ut opinor, tertium definitionis vitium tibi demonstratum, quo prorsus nihil est turpius, cum ex neutra parte vera est, qualis est illa hominis, homo est animal quadrupes; nam sive omnis homo animal est quadrupes, sive, omne animal quadrupes homo est, qui dicit atque affirmat, insanit profecto, si non jocatur. E. Verum dicis. A. Quid si in hoc etiam vitio ista nostra deprehenditur, putasne quidquam magis esse quod sit explodendum atque exterminandum de anima? E. Quis id recuset? Sed nollem, si fieri potest, etiam hic tamdiu detineri, atque interrogatiunculis agitari. A. Nihil est quod metuas, jam enim confectum est negotium : an tibi nondum persuasum est, cum de differentia ferarum et hominum ageretur, aliud esse sentire, aliud scire? E. Immo maxime. A. Aliud ergo sensus, aliud scientia. E. Ita est. A. Non autem sentimus ratione; sed aut visu, aut auditu, aut olfactu, aut gustatu, aut tactu. E. Assentior. A. Et omne quod scimus, ratione scimus : nullus igitur sensus scientia est. Quidquid autem non latet, ad scientiam pertinet : ad nullum ergo sensum pertinet non latere, ut nullus homo quadrupes recte dici potest. Quamobrem ista nostra definitio suscepta tua, non solum alienos terminos invasisse, neque aliquid sui juris reliquisse, sed nihil omnino habuisse proprium, totumque alienum occupasse convicta est. E. Quid ergo agemus? Patierisne illam de judicio ita discedere? Quamquam enim ego ei defensionem qualem potui præbuerim, tu tamen ipsam litis formulam, quæ nos decepit, composuisti. Et ego quidem tametsi obtinere non potui, bona fide adfui, quod mihi satis est. Tu vero si prævaricationis arguaris, quid facias, a quo et producta est ut jurgaret audenter, et oppugnata

la cause, afin que, quand le moment sera venu de rendre un jugement, vous soyez tout prêt à répondre.

58. — *Ev.* Avez-vous encore quelque chose à dire en faveur de cette définition que vous avez confiée à mon faible talent, pour la soutenir et la défendre ? — *Aug.* Oui certainement.

CHAPITRE XXX

De ce que l'âme reçoit des sensations de toutes les parties du corps, et il ne s'ensuit pas qu'elle soit répandue par tout le corps.

— *Ev.* Qu'est-ce, je vous prie ? — *Aug.* C'est que, malgré la différence qui existe entre la sensation et la science, la connaissance est commune à toutes les deux ; de même que l'homme et la bête, malgré la distance qui les sépare, appartiennent tous deux au genre animal. Car rien de ce qui apparaît à l'âme, soit par l'union du corps avec elle, soit par la clarté de l'intelligence, ne lui est inconnu ; mais dans le premier cas cette manifestation est du ressort des sens, dans le second, la science la réclame. — *Ev.* Cette définition demeure donc inébranlable et prouvée ? — *Aug.* Oui, certainement. — *Ev.* Où me suis-je donc trompé ? — *Aug.* Lorsque je vous ai demandé si l'on sait tout ce qui n'est point caché, vous m'avez répondu oui, sans réfléchir. — *Ev.* Que fallait-il donc dire ? — *Aug.* Que cette manifestation ne constitue pas la science, à moins qu'elle ne vienne de la raison, car si elle vient du corps et que cette impression corporelle se fasse connaître elle-même, on doit l'appeler sensation. Ignorez-vous que certains philosophes, et des plus profonds, ont pensé que ce que l'intelligence elle-même découvre, ne peut aspirer au nom de science, à moins que cette compréhension n'ait un tel caractère de certitude qu'aucun raisonnement ne puisse l'ôter de l'esprit.

59. — *Ev.* Je vous suis très-reconnaissant de ces détails, mais, je vous en prie, après avoir expliqué, avec autant de pénétration à mon avis, ce que c'est que la sensation, revenons à la question pour laquelle nous avons fait cette digression. En effet, j'avais fait un raisonnement par lequel je prouvais que l'âme a la même étendue que le corps qu'elle occupe; car en quelque partie qu'on touche le corps, du sommet de la tête à l'extrémité des pieds, l'âme en ressent partout l'impression ; de là nous avons été amenés à cette définition de la sensation qui nous a retenus si longtemps, mais elle était peut-être nécessaire. Montrez-moi donc maintenant, si cela vous est agréable. les fruits d'un si grand travail. — *Aug.*

ut turpiter cederet? A. Numquidnam est hic quisquam judex, à quo huic vel mihi metuendum sit? Ego te privatim quasi adhibitus jurisconsultus, instruendi caussa refellere volui, ut cum ad judicium ventum fuerit, paratus adsistas.

58. E. Est ergo aliquid quod pro ista proferas, quam mihi invalidissimo temere defendendam tuendamque commendas? A. Est certe.

CAPUT XXX

Anima quæ ubique sentiat in corpore, non idcirco est per totum corpus diffusa.

E. Quidnam id est, obsecro? A. Quia quamquam sit aliud sensus, aliud scientia, illud tamen non latere utrique commune est, ut ipsi homini et bestiæ, quamvis plurimam differant, animal tamen esse commune est : non latet enim quidquid animæ apparet, sive per (a) temperationem corporis, sive per intelligentiæ puritatem ; atque illud primum sensus, hoc autem alterum scientia sibi vindicavit. E. Manet ergo illa definitio tuta et probata. A. Manet vero. E. Ubinam ergo deceptus sum? A. Ubi rogavi, utrum omne quod non latet sciatur : tu enim huic rogationi temere assensus es. E. Nam quid velles dicerem? A. Non continuo esse scientiam si quid non latet, sed si per rationem non latet : cum autem per corpus non latet, sensum vocari, si per seipsam non lateat corporis passio. An ignoras quibusdam philosophis et peracutis visum esse, ne idipsum quidem quod mente comprehenditur, ad nomen adspirare scientiæ, nisi tam firma comprehensio fit, ut ab ea mens nulla ratione queat dimoveri ?

59. E. Accipio ista gratissime : sed quæso quoniam quid sit sensus, subtilissime quantum arbitror explicatum est, referamus nos ad illam quæstionem, propter quam explicandum hoc susceperamus. Adtuleram enim ego argumentum, quo tantam probarem animam esse, quantum ejus est corpus, eo quod tangentem a capite usque ad pedis extremum

(a) Bad. ov. Er. *per temperantiam corporis.* At MSS. nullo fere excepto habent, *per temperationem.*

Nous en avons retiré certainement et même de très-abondants ; car nous avons trouvé ce que nous cherchions. En effet, afin d'en être bien convaincus, nous avons discuté plus longtemps que vous ne l'auriez voulu, si la sensation est une impression du corps qui se manifeste à l'âme par elle-même ; or, vous souvient-il que nous avons enfin découvert que les yeux sentent ou plutôt sont impressionnés là où ils ne sont pas ? — *Ev.* Je m'en souviens. — *Aug.* Vous m'avez accordé de plus, si je ne me trompe et vous n'hésiteriez pas à l'accorder encore, que l'âme est supérieure au corps et quelle a beaucoup plus de pouvoir que le corps tout entier. — *Ev.* Je crois qu'il n'est pas permis d'en douter.—*Aug.* Eh bien! si le corps peut percevoir une impression où il n'est pas à cause d'une certaine affinité avec l'âme, ce que nous avons remarqué dans le phénomène de la vue, pouvons-nous penser que l'âme, qui donne aux yeux tant de pouvoir, soit tellement épaisse et inerte qu'elle ne puisse connaître les impressions du corps, si elle ne se trouve là où l'impression se produit ?

60. — *Ev.* Cette conclusion m'embarrasse beaucoup, et à ce point, que j'en suis tout stupéfait ; et que je ne sais plus que répondre, ni même où j'en suis. Que dire en effet ? Qu'il n'y a pas sensation lorsqu'une impression du corps se manifeste par elle-même ? Mais si elle n'est pas cela, que sera-t-elle alors, et que dire ? Que les yeux n'éprouvent rien quand nous voyons ? C'est trop absurde. Qu'ils éprouvent une impression où ils sont ? mais ils ne se voient pas eux-mêmes, et il n'y a pas autre chose où ils sont. Que l'âme n'est pas plus puissante que les yeux, tandis que c'est elle qui leur communique toute leur force ce serait le comble de la folie. Dirai-je qu'il y a plus de puissance à éprouver une impression où l'on est, que dans un lieu où l'on n'est pas ? Mais si c'était vrai, la vue ne l'emporterait pas sur les autres sens. — *Aug.* Quand les yeux, dans le lieu où ils sont, éprouvent une impression produite par un coup, par une blessure, ou par un certain trouble dans les humeurs, et que cette impression se manifeste à l'âme, comment se fait-il qu'on ne la rapporte pas à la vue, mais au toucher ? Cependant, l'œil pourrait éprouver de telles impressions même dans un cadavre et quand l'âme ne serait plus là pour les percevoir ; mais une impression que l'œil ne peut éprouver sans que l'âme ne soit présente, c'est celle de la vue, et il ne l'éprouve que là où il n'est -

pollicem sentit quaquaversum tetigeris, atque inde ad sensus definitionem morarum plenissimam, sed forte necessario delati sumus. Itaque ipsum fructum tanti operis jam ostende, si placet. A. Est omnino, atque uberrimus : nam totum quod quærebamus, effectum est. Si enim sensus est corporis passio per seipsam non latens animam, quod ut firmissime teneremus, diutius quam velles sermocinati sumus, meministine tandem nos comperisse ibi sentire oculos ubi non sunt, vel potius ibi pati? E. Memini. A. Etiam illud dedisti, nisi fallor, nec modo dubitas dandum fuisse, animam multo quam totum corpus est, esse meliorem ac potentiorem. E. Hinc vero dubitare necessarium puto. A. Age, si corpus potest ibi pati aliquid ubi non est, propter quamdam cum anima contemperationem, quod oculis in cernendo accidere inventum est, adeone animam crassam et pigram putamus, per quam ipsi oculi tantum possunt, ut eam lateat corporis passio, si non ibi jaceat, ubi passio ipsa contingit ?

60. E. Multum me movet ista conclusio, et ita multum ut omnino stupeam, et non solum quid respondeam, sed prorsus ubi sim non inveniam. Quid enim dicam ? sensum non esse, cum corporis passio per seipsam non latet animam ? quid erit aliud, si hoc non est? Oculos nihil pati cum videmus ? absurdissimum (*a*) est. Eos ibi pati ubi sunt ? at seipsos non vident, nec ubi sunt quidquam est præter ipsos. Non esse oculis animam potentiorem, cum eadem sit istorum potentia? nihil est dementius. An hoc dicendum est, potentius esse ibi pati, ubi quidque sit, quam ubi non sit ? sed si hoc verum esset, non esset præstantior visus ceteris sensibus. A. Quid quod ictum aliquem, vel incidens quidpiam, vel humoris perturbationem cum ibi patiantur oculi ubi sunt, neque hoc animam latet, nec ista passio visus, sed tactus vocatur : et tamen talia pati oculus posset etiam in exanimo corpore, quamvis deesset anima, quam passio non lateret : illud autem quod pati non potest oculus, nisi adsit anima, id est quod videndo patitur, hoc solum ibi patitur, ubi non est ? Ex quo cui non videatur, nullo loco animam

(*a*) In hactenus editis, *Absurdissimum est eos ubi pati vbi sunt, ut seipsos* ; excepto tamen Bad. qui prope accedit ad MSS. lectionem, quam hic restituimus.

pas. N'est-ce pas une preuve que l'âme n'est circonscrite dans aucun lieu, puisque l'œil qui est corps, éprouve seulement des impressions hors de soi, ce qui ne pourrait jamais se faire sans l'âme.

61. — *Ev.* Quel parti dois-je donc prendre, je vous prie? Ne puis-je pas en conclure que notre âme n'habite pas notre corps ; s'il en est ainsi, sais-je où je suis? Car qui m'a enlevé la conviction que je suis une âme ?—*Aug.* Ne vous troublez pas, et tâchez plutôt de prendre confiance. En effet, cette pensée, cette considération nous invite à rentrer en nous-mêmes, et à nous séparer du corps autant qu'il est possible. Il vous semble que l'âme ne demeure pas dans le corps d'un animal vivant, or bien que cela paraisse absurde, il n'a pas manqué d'hommes très-savants qui l'ont cru, et il y en a encore maintenant : mais comme vous le comprenez-vous-même, cette question est très-subtile, et, pour la résoudre, il faut aiguiser la pointe de son intelligence. Voyez plutôt maintenant à trouver d'autres arguments, pour me convaincre que l'âme occupe une étendue en longueur, en largeur ou d'une autre manière, car vous le sentez fort bien, la raison tirée du toucher est loin d'atteindre la vérité et n'a aucune force pour prouver que l'âme, comme le sang, est répandue par tout le corps, si vous n'avez plus d'argument à présenter, passons aux autres questions qu'il nous reste à traiter.

CHAPITRE XXXI

Si les portions d'un insecte qu'on a coupé, continuent à se remuer, est-ce une preuve que l'âme s'étende par tout le corps ?

62. — *Ev.* Peut-être n'en aurais-je plus, si je ne me souvenais combien, dans notre enfance, nous nous étonnions de voir encore remuer encore la queue des lézards, quand elle avait été séparée du reste du corps ; je ne puis me persuader que ce mouvement ait lieu sans l'âme, ni comment elle n'occupe aucun espace, quand je vois qu'on peut même la diviser avec le corps. — *Aug.* Je pourrais répondre que l'air et le feu sont maintenus tous deux par la présence de l'âme dans le corps formé de terre et d'eau, pour produire l'union des quatre éléments ; je pourrais répondre, dis-je, que ces deux premiers éléments en s'élevant en haut et en se dégageant après que l'âme s'est retirée, remuent ces petits corps avec d'autant plus de rapidité que les blessures par où elle s'échappent est toute récente, ensuite, le mouvement se ralentit et cesse enfin complétement, parce que le principe de vie diminue peu à peu et finit par s'évaporer entièrement.

contineri? Siquidem oculus, quod est corpus, id tantum non loco suo patitur, quod numquam sine anima pateretur.

61. E. Quid igitur faciam, quæso te ? Nonne istis rationibus confici potest, animas nostras non esse in corporibus? quod si ita est, nonne ubi sim nescio? Quis enim mihi eripit, quod ego ipse anima sum? A. Ne perturbere, ac magis bono animo facito sis. Ista enim cogitatio et consideratio ad nosmetipsos nos invitat, et quantum licet avellit a corpore. Quod autem tibi visum est, non esse animam in corpore viventis animantis, quamquam videatur absurdum, non tamen doctissimi homines, quibus id placuerit, defuerunt, neque nunc arbitror deesse : sed ut ipse intelligis, res est subtilissima, et ad quam cernendam mentis acies satis purganda est. Nunc adtende potius quid aliud afferas, quo convincas animam vel longam vel latam esse, vel quid ejusmodi : nam illud argumentum tuum de tangendi sensu, sentis non adtingere veritatem, nec valere aliquid, ut eam per totum corpus tamquam sanguinem diffusam esse convincat : aut si jam quod afferas nihil habes, videamus quæ restant.

CAPUT XXXI

Vermiculi secti partes moventur. An argumentum est animæ per totum corpus extensæ.

62. E. Nihil haberem fortasse, nisi recordarer quantum pueri mirari soleremus palpitantes lacertarum caudas amputatas a cetero corpore, quem motum sine anima fieri nullo modo mihi persuadere possum : neque quo pacto, fiat, ut nullum sit animæ spatium, quando præcidi etiam cum corpore potest, intelligo. A. Possem respondere aerem et ignem, quæ duo per animæ præsentiam tenentur in corpore terreno et humido, ut omnium quatuor fiat contemperatio, dum post ejusdem animæ abscessum ad superna evadunt, ac sese expediunt, movere illa corpuscula tanto concitatius, quanto plaga recentiore subito erumpunt : deinde porro motum languescere, postremo desinere, dum minus minusque fit quod effugit, ac deinde totum

Mais un fait que j'ai vu de mes propres yeux, peut-être plus tard qu'on ne pourrait le croire, mais non plus tard que je ne l'aurais dû, m'empèche de faire cette réponse. Nous étions donc dernièrement dans une campagne de la Ligurie; les jeunes gens qui étaient avec moi afin de poursuivre leurs études, se reposant dans un lieu ombragé virent marcher un petit animal qui se traînait c'était un long ver à mille pieds, et qui est bien connu cependant je n'y avais pas encore remarqué ce que je vais vous raconter. L'un de ces jeunes gens retournant un stylet, qu'il tenait par hasard à la main, le frappa au milieu du corps, alors les deux parties séparées par cette blessure, s'en allèrent chacune dans des directions contraires avec autant de vitesse et de force que l'auraient pu faire deux autres animaux de la même espèce. Les jeunes gens étonnés de ce prodige et curieux d'en connaître la cause, apportèrent en toute hâte ces deux tronçons vivants à l'endroit où Alype et moi étions assis. Nous ne fûmes pas peu surpris à notre tour de les voir courir de tous côtés sur la table, l'un d'eux blessé par un second coup de stylet se tordait à l'endroit où il sentait de la douleur, mais l'autre n'éprouvait rien du tout et continuait sa course ailleurs. Enfin nous voulûmes tenter jusqu'où irait cette force vitale, et nous coupâmes cet insecte ou mieux ces insectes en un grand nombre de parties, toutes ces parties se mouvaient avec autant de facilité que si nous ne les eussions pas coupées nous-mèmes; et si nous n'eussions vu leurs blessures récentes, nous les aurions pris pour autant d'animaux venus au monde séparément et qui vivaient de leur vie propre.

63. Je crains maintenant de vous répéter ce que je répondis alors à ces jeunes gens qui me regardaient attentivement : car nous sommes déjà tellement avancés que si je ne vous donne une autre réponse en rapport avec la cause que je soutiens, toute la peine que nous nous sommes donnée en discutant si longuement paraît succomber sous les coups d'un insecte. Je leur recommandai de poursuivre le cours de leurs études comme ils l'avaient commencé, pour arriver ainsi plus facilement un jour à examiner et à connaître ces questions, si l'occasion s'en présentait. Mais si je voulais vous rapporter le long entretien que j'eus avec Alype, lorsqu'ils furent partis, les rapprochements, les conjectures, les recherches que nous fîmes chacun à notre manière, il nous faudrait parler beaucoup plus longuement encore que nous ne l'avons fait depuis le commencement pour traiter cette question à travers tant de circuits et de détours : cependant, je ne vous laisserai pas ignorer mon sentiment sur ce sujet. Si je ne possédais déjà un grand nombre de connaissances sur le corps, sur sa nature, sur le lieu, sur le temps, sur le mouvement et sur beau-

evolat. Sed ab hoc me revocat quod his hausi oculis pene serius quam credi potest; sed certe non serius quam deberem. Cum enim nuper in agro essemus Liguriæ, nostri illi adolescentes qui tunc mecum erant studiorum suorum gratia, animadverterunt humi jacentes in opaco loco, reptantem bestiolam multipedem, longum dico quemdam vermiculum : vulgo notus est, hoc tamen quod dicam numquam in eo expertus eram. Verso namque stilo quem forte habebat unus illorum, animal medium percussit : tum ambæ partes corporis ab illo vulnere in contraria discesserunt, tanta pedum celeritate, ac nihilo imbecilliore nisu, quam si duo hujuscemodi animantia forent. Quo miraculo exterriti, caussæque curiosi, ad nos, ubi simul ego et Alypius considebamus, alacriter viventia frusta illa detulerunt. Neque nos parum commoti, ea currere in tabula quaquaversum poterant cernebamus : atque unum ipsorum stilo tactum, contorquebat se ad doloris locum, nihil sentiente alio, ac suos alibi motus peragente. Quid plura? Tentavimus quatenus id valeret, adque vermiculum, immo jam vermiculos in multas partes concidimus : ita omnes movebantur, ut nisi a nobis illud factum esset, et comparerent vulnera recentia, totidem illos separatim natos, ac sibi quemque vixisse crederemus.

63. Sed tunc ego quod illis adolescentibus dixi, cum intenti me intuerentur, tibi nunc dicere vereor : jam enim tantum processimus, ut nisi tibi aliter respondero quod secundum meam caussam probabiliter valet, tanta nostra intentio per tam longum munita sermonem, ab uno vermiculo penetrata succubuisse videatur. Illis autem præceperam, ut in studiis, sicuti cœperant, suum cursum tenerent; ita eos opportunius aliquando ad quærenda et discenda ista, si res moneret, esse venturos. Sed quæ illis discedentibus cum Alypio sermocinatus sum,

coup d'autres sujets aussi profonds qu'abstraits que l'on traite à propos de cette question, je serais porté à donner la palme à ceux qui disent que l'âme est un corps. Je vous recommande donc instamment de ne pas vous lancer témérairement dans la lecture des livres ou dans les discussions de ces hommes bavards qui attribuent trop de pouvoir aux sens, jusqu'à ce que vous ayez redressé et affermi vos pas pour diriger votre âme jusqu'à Dieu ; car l'étude et le travail pourraient vous détourner plus facilement que l'inaction et le repos de cette retraite où l'esprit goûte un repos si intime et si tranquille et dont votre âme est exclue tant qu'elle habite ici-bas.

64. Maintenant, à l'égard de ce fait qui, je le vois, vous impressionne fortement, écoutez ce raisonnement, non le plus convaincant, mais le plus court, non celui qui me semble renfermer le plus de probabilités, mais celui qui m'a paru le mieux approprié à votre esprit. — *Ev.* Exposez-le moi, je vous prie, le plus vite possible. — *Aug.* Je dis d'abord que si la cause de ce phénomène que nous avons remarqué en coupant certains corps, nous est entièrement inconnue, nous ne devons pas pour cela nous troubler au point de regarder comme fausses les vérités qui, tout à l'heure, nous ont paru plus claires que le jour. Car il se peut que nous ne connaissions pas cette cause, qu'elle soit ignorée du genre humain tout entier, ou qu'elle ne soit connue que d'un seul homme que nous ne pourrions pas consulter ; ou bien que notre esprit soit fait de telle manière que les explications de cet homme ne pourraient nous satisfaire. Devons-nous pour cela nous laisser ravir et arracher de notre intelligence les connaissances que, d'autre part, nous avons très-solidement acquises et dont l'exacte vérité nous a été démontrée ? Si donc les réponses que vous avez faites à mes questions et que vous avez reconnu être certaines et indubitables, restent en effet hors de doute, pourquoi nous inquiéter de cet insecte comme des enfants, bien que nous ne puissions expliquer la cause de sa ténacité à vivre, lorsqu'on l'a mis en pièces. En effet, si vous étiez persuadé et convaincu que tel homme est un homme de bien, si en poursuivant des voleurs vous trouviez cet homme à table en leur compagnie et que, par une circonstance quelconque, il mourût avant que vous eussiez pu l'interroger, ne supposeriez-vous pas, quand même vous ne pourriez en obtenir jamais la certitude, que cet homme avait un motif pour se trouver ainsi dans la compagnie des brigands et manger avec eux, plutôt

cum uterque nostrum pro suo quisque modulo recordaretur et conjectaret et quæreret, si exponere velim, longe plura nobis dicenda sunt, quam ab ipso principio tantis ambagibus atque amfractibus dicta sunt : non apud te tamen tacebo quod sentio. Nisi mihi tunc multa jam nota essent de corpore, de specie quæ inest corpori, de loco, de tempore, de motu, quæ subtilissime atque abstrusissime propter hanc ipsam quæstionem disseruntur, ad dandam palmam iis, qui corpus esse animam dicunt, declinarem. Quapropter te ut possum etiam atque etiam moneo, ne temere aut in libros aut in disputationes loquacissimorum hominum, nimiumque sensibus his corporeis credentium te præcipites, donec corrigas firmesque vestigia, quæ usque ad ipsum Deum animam ducunt : ne ab illo secretissimo et tranquillissimo mentis habitaculo, a quo nunc dum hæc incolit peregrina est, studiis facilius et laboribus, quam inertia desidiaque avertaris.

64. Nunc autem accipe contra illud quo, ut sentio, multum moveris, non quod robustius de multis, sed quod brevius; neque quod mihi probabilius quam cetera, sed quod tibi aptius eligere potui. E. Dic, oro te, quam citissime potes. A. Primum illud dico, si maxime caussa lateat, cur in concisione quorumdam corporum illa contingant, non continuo nos hoc uno ita perturbari oportere, ut tam multa quæ superius luce clariora tibi visa sunt falsa esse arbitremur. Fieri enim potest ut hujus rei caussa nos lateat, quæ vel humanæ naturæ occultata est, vel sit alicui homini cognita, nec iste a nobis interrogari possit, aut etiam hoc ingenio ipsi simus, ut satisfacere nobis interrogamus non possit. Numquidnam ex eo quidquid ex contraria parte firmissime didicimus, ac verissimum esse confitemur, labi nobis atque extorqueri decet ? Atqui si illa maneant integra, quæ interrogatus certa et indubia esse respondisti, nihil est quod istum vermiculum pueriliter metuamus, quamquam vivacitatis et numerositatis ejus caussam non valeamus afferre. Si enim apud te de aliquo fixum immotumque constaret, quod esset vir bonus, eumque in latronum convivio quos persequerere deprehenderes, atque aliquo casu antequam abs te interrogari posset moreretur, quamlibet caussam putares potius illius

que de l'accuser de s'être associé avec eux pour le crime ? Pourquoi donc, lorsque nous avons apporté plus haut un si grand nombre de raisons dont vous avez approuvé la justesse, et quand vous avez reconnu clairement que l'âme n'est pas circonscrite dans un lieu et que, par là même, elle n'a pas une grandeur semblable à celle que nous voyons dans les corps, pourquoi ne pas admettre qu'il y ait une cause pour qu'un animal mis en pièces soit vivant dans toutes ses parties ? Et si nous ne pouvons découvrir cette cause, ne vaut-il pas mieux chercher la vérité que de croire ce qui est faux ?

CHAPITRE XXXII

Quand on coupe un corps en deux, on ne partage pas l'âme. Les parties d'un corps coupé en deux peuvent vivre puisque l'âme n'est pas partagée. Encore de la grandeur de l'âme; raison de sa force et de sa puissance.

65. Je vous demanderai maintenant si vous pensez que dans nos paroles le son exprimé diffère de la signification qu'on lui attache ? — *Ev.* Je pense que c'est une seule et même chose. — *Aug.* Alors, dites-moi d'où vient le son quand vous parlez? — *Ev.* Il vient de moi sans aucun doute. — *Aug.* Quand vous nommez le soleil, le soleil vient donc de vous? — *Ev.* Vous m'avez interrogé sur le son et non sur la chose qu'il représente. — *Aug.* Donc le son diffère de la chose qu'il signifie ; vous venez cependant de me dire que c'était la même chose. — *Ev.* Allons ! je vous accorde que le son est différent de ce qu'il signifie. — *Aug.* Dites-moi donc si, avec la connaissance que vous avez de la langue latine, vous pourriez prononcer le nom du soleil sans qu'auparavant vous ayez conçu l'idée du soleil ? — *Ev.* Nullement. — *Aug.* Et si, avant d'articuler un son, vous demeuriez quelque temps en silence, est-ce que vous ne l'auriez pas dans la pensée avant de le porter par la parole aux oreilles d'un autre ? — *Ev.* Evidemment. — *Aug.* Et bien que le soleil ait un si grand volume, est-ce que l'idée que vous vous en êtes formée avant d'en parler peut vous paraître ou longue ou large ou de toute autre dimension ? — *Ev.* Nullement.

66. — *Aug.* Eh bien, dites-moi donc maintenant, lorsque le son s'échappe de votre bouche et qu'en l'entendant je pense au soleil, auquel vous avez pensé avant de parler, en même temps que vous en parlez, et auquel nous pensons peut-être maintenant tous deux, vous semble-t-il que ce nom ait reçu de vous la signification qu'il me transmettait par les oreilles ? — *Ev.* Certainement. — *Aug.* Donc puisque ce nom se compose du son et d'un sens signifié par le son, que le son s'adresse aux oreilles et

cum sceleratis conjunctionis atque convivii, etiam si te semper lateret, quam scelus et societatem. Cur ergo non, cum tam multis argumentis superius editis, atque abs te firmissime comprobatis, planum tibi factum sit non loco animam contineri, atque ob hoc nullius talis esse quantitatis qualem in corporibus cernimus, aliquam suspicaris esse caussam, cur nonnullum animal concisum in omnibus partibus vivat, non eam tamen quod cum corpore anima concidi potuerit? Quam si reperire non possumus, quærenda nonne est potius vera, quam falsa credenda.

CAPUT XXXII

Dissecto corpore anima non secatur. — Frusta dissecti corporis vivere possunt cum anima secta non sit.— Deinceps de animæ quantitate ratione virtutis ac potentiæ.

65. Deinde quæro abs te, utrum putes in verbis nostris aliud esse ipsum sonum, aliud quod sono significatur. E. Ego utrumque idem puto. A. Dic mihi ergo, sonus ipse unde procedat cum loqueris? E. Quis dubitet a me procedere. A. Abs te ergo sol procedit, dum nominas *solem*? E. De sono me, non de re ipsa interrogasti. A. Aliud ergo sonus est, aliud res quam significat sonus : tu autem utrumque idem esse dixeras. E. Age jam concedo aliud esse significantem sonum, aliud rem quæ significatur. A. Dic ergo, utrum posses gnarus latinæ linguæ nominare in loquendo *solem*, si non intellectus *solis* præcederet sonum. E. Nullo modo possem. A. Quid antequam ipsum nomen de ore procedat, si volens id enuntiare aliquamdiu te in silentio teneas, nonne in tua cogitatione manet, quod expressa voce alius auditurus est? E. Manifestum est. A. Quid cum ipse sol tantæ sit magnitudinis, num illa notio ejus, quam cogitatione ante vocem tenes, aut longa, aut lata, aut quid ejusmodi videri potest? E. Nullo modo.

66. A. Age jam dic mihi, cum ore ipsum nomen erumpit tuo, atque id ego audiens solem cogito, quem tu ante vocem et cum ipsa voce cogitasti, et

la signification à l'intelligence, ne pensez-vous pas que dans le nom comme dans un animal, le son soit le corps et la signification l'âme du son? — *Ev.* Je ne trouve rien de plus semblable. — *Aug.* Maintenant, faites attention. Ne pourrait-on point partager par les lettres le son d'un nom, tandis qu'on ne peut partager son âme, c'est-à-dire sa signification qui, dans votre pensée, ne vous paraissait avoir, disiez-vous, ni largeur ni longueur? — *Ev.* Je suis tout à fait de cet avis. — *Aug.* Quand on sépare toutes les lettres qui forment un son, le son vous paraît-il conserver sa signification? — *Ev.* Comment chaque lettre prise en particulier peut-elle signifier ce que signifie le nom formé par elles toutes qui le composent? — *Aug.* Mais après que le son a été comme partagé avec les lettres et qu'il a perdu sa signification, est-il arrivé autre chose, à votre avis, que quand l'âme s'est retirée d'un corps coupé en morceaux, et que le nom est mort en quelque sorte? — *Ev.* Non-seulement je suis de cet avis, mais j'y souscris si volontiers que rien ne m'a plu davantage dans tout ce discours.

67. — *Aug.* Si donc vous avez bien compris par cette comparaison comment on peut couper le corps sans partager l'âme, écoutez maintenant comment les parties elles-mêmes du corps peuvent vivre, puisque l'âme n'est point divisée. Vous m'avez déjà accordé et avec raison, je crois, que la signification, qui est comme l'âme du son, quand on énonce le nom, ne peut être aucunement divisée, tandis que le son qui est comme le corps, peut l'être. Mais dans le mot soleil, la division est telle, qu'aucune de ses parties ne peut conserver quelque signification. Aussi après avoir partagé le corps du mot, nous avons considéré ces lettres comme des membres privés de vie, c'est-à-dire n'ayant conservé aucune signification. Si donc nous trouvons quelque nom qui, après avoir été divisé, puisse avoir une signification dans chacune de ses parties, vous devrez avouer que cette blessure ne lui a pas entièrement donné la mort, puisque chacun de ses membres considérés individuellement auront une signification et vous paraîtront encore vivants. — *Ev.* Je suis tout disposé à vous l'accorder : prononcez donc un mot de cette espèce, je vous en prie. — *Aug.* Ecoutez : en considérant ce qui est près du soleil, dont nous avons parlé plus haut, le mot *Lucifer* (1) me vient à l'esprit. Si l'on coupe ce mot entre la seconde et la troisième syllabe, et si l'on prononce *luci* (lumière), il conserve encore quelque chose de sa signification primitive, ce mot vit donc dans

nunc fortasse ambo cogitamus, nonne tibi videtur nomen ipsum veluti accepisse abs te significationem, quam ad me per aures deportaret? E. Videtur. A. Cum ergo nomen ipsum sono et significatione constet, sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertineat, nonne arbitraris in nomine velut in aliquo animante sonum esse corpus, significationem autem quasi animam soni? E. Nihil mihi videtur similius. A. Adtende nunc, utrum nominis sonus per litteras dividi possit, cum anima ejus, id est significatio non possit? Siquidem ipsa est quam paulo ante in nostra cogitatione nec latam nec longam respondisti tibi videri. E. Prorsus assentior. A. Quid cum per litteras singulas sonus ille dividitur, videtur tibi significationem illam retinere? E. Quomodo possunt singulæ litteræ significare quod nomen, quod ex his confit, significat? A. At cum perdita significatione discerptus in litteris sonus est, num aliud putas esse factum, quam dilaniato corpore discessisse animam, et quasi mortem quamdam nominis contigisse? E. Non solum assentior, sed ita libenter, ut nihil me magis in hoc sermone delectaverit.

67. A. Si ergo satis perspexisti in hac similitudine, quomodo possit dissecto corpore anima non secari, accipe nunc quomodo frusta ipsa corporis, cum anima secta non sit, vivere possint. Jam enim concessisti, et recte, ut opinor, significationem quæ quasi anima soni est, dum nomen editur, per seipsam nullo pacto dividi posse, cum ipse sonus, quod velut corpus ejus est, possit. Sed in *solis* nomine ita soni est facta divisio, ut nulla pars ejus significationem aliquam retineret. Itaque illas litteras dilacerato corpore nominis, tamquam exanima membra, id est, significatione carentia, considerabamus. Quamobrem si aliquod nomen invenerimus, quod divisum queat etiam singulis partibus quidpiam significare, concedas oportet, non omnimodam veluti mortem tali præcisione factam esse, cum tibi membra separatim considerata quodlibet significantia et quasi spirantia videbuntur. E. Concedam omnino, et ut jam idipsum sones, flagito. A. Accipe:

(1) *Lux* (lumière) *ferre* (porter) : porte-lumière, étoile du matin qui précède le soleil.

la majeure partie de son corps. L'âme existe encore dans la seconde partie : car vous entendez ce mot lorsqu'on vous ordonne de porter quelque chose. Comment en effet pourriez-vous obéir à quelqu'un qui vous dirait : Portez (*fer*) ce livre, si le mot *fer* ne signifiait rien? Lorsqu'on y ajoute *luci*, on a *Lucifer*, et c'est le nom d'une étoile; mais quand on sépare le mot, les deux parties ont encore une signification, et conservent par conséquent une sorte de vie.

68. Comme l'espace et le temps sont les deux choses que renferme ou plutôt qui renferment tout ce qui tombe sous les sens, ce que nous sentons avec les yeux est limité par l'espace et ce que nous sentons avec les oreilles par le temps. En effet, de même que cet insecte tout entier occupait plus d'espace que l'une de ses parties, ainsi nous mettons plus de temps à prononcer *Lucifer*, qu'à dire seulement *luci*. Si donc la signification de ce dernier mot est vivante malgré la diminution de temps produite par la division du son, cette signification n'a pas été divisée; car ce n'est pas elle, mais le son qui occupait un espace de temps. Ainsi quand le corps de l'insecte est coupé, quoique ses parties, par là même qu'elles étaient des parties, occupent un espace plus limité, il faut croire que l'âme n'a nullement été partagée, ni diminuée, et qu'elle n'est pas moindre dans un espace plus restreint, après qu'elle a rempli les membres de l'animal tout entier sur un espace plus étendu. En effet, ce n'est pas l'âme qui occupait l'étendue, mais les corps qu'elle vivifiait, de même que la signification du mot, sans occuper un espace de temps, avait comme animé et rempli toutes les lettres du nom, en leur laissant leur temps et leur nombre respectif. Contentez-vous pour le moment, je vous prie, de cette comparaison qui, je le vois, vous plaît beaucoup. N'attendez pas maintenant que j'entreprenne une discussion approfondie; car alors nous ne pourrions nous contenter de comparaisons qui, la plupart du temps, trompent l'esprit ; il faudrait des preuves intrinsèques. Mais il faut mettre fin à ce long entretien, et vous devez de votre côté vous livrer à l'étude et acquérir beaucoup d'autres connaissances qui vous manquent. Alors vous pourrez voir clairement s'il est vrai, comme le disent certains hommes très-savants, si l'âme qui par elle-même ne peut être divisée, ne peut l'être au moyen du corps.

69. Apprenez maintenant, si vous voulez, ou plutôt reconnaissez par moi quelle est la grandeur de l'âme, grandeur qui ne consiste ni

nam dum viciniam solis adtendo, de cujus nomine superius egimus, *lucifer* mihi occurrit, qui profecto inter secundam et tertiam syllabam scissus nonnihil priore parte significat, cum dicimus *luci*, et ideo in hoc plusquam dimidio corpore nominis vivit. Extrema etiam pars habet animam : nam cum ferre aliquid juberis. Qui enim posses obtemperare, si quis tibi diceret, Fer codicem, si nihil significaret *fer*; quod cum additur, *luci*, *lucifer* sonat, et significat stellam : cum autem demitur, nonnihil significat, et ob hoc quasi retinet vitam.

68. Cum autem locus et tempus sit, quibus omnia quæ sentiuntur, occupantur, vel potius quæ occupant, quod oculis sentimus per locum, quod auribus per tempus dividitur. Ut enim vermiculus ille loci totus quam pars ejus occupabat, ita majorem temporis moram tenet, cum *lucifer* dicitur, quam si *luci* tantummodo diceretur. Quare si hoc significatione vivit in ea diminutione temporis, quæ diviso illo sono facta est, cum eadem significatio divisa non sit (non enim ipsa per tempus distendebatur, sed sonus) ita existimandum est, secto vermiculi corpore, quamquam in minore loco pars eo ipso quo pars erat viveret, non omnino animam sectam, nec loco minore minorem esse factam, licet integri animantis membra omnia per majorem locum porrecta simul possederit. Non enim locum ipsa, sed corpus quod ab eadem agebatur, tenebat : sicut illa significatio non distenta per tempus, omnes tamen nominis litteras suas moras ac tempora possidentes, velut animaverat atque compleverat. Hac similitudine interim contentus sis peto, qua te sentio delectatum. Quæ autem subtilissime de hoc disputari possunt, ita ut non similitudinibus quæ plerumque fallunt, sed rebus ipsis satis fiat, ne in præsentia exspectes : nam et concludendus est tam longus sermo, et multis aliis quæ tibi desunt, animus ad hæc intuenda et dispicienda præcolendus est, ut possis intelligere liquidissime, utrum quod a quibusdam doctissimis viris dicitur, ita sese habeat, animam per seipsam nullo modo, sed tamen per corpus posse partiri.

69. Nunc accipe a me, si voles, vel potius recognosce per me, quanta sit anima non spatio loci ac temporis, sed vi ac potentia : nam ita si meministi, propositum ac distributum jam diu nobis est. De numero vero animarum, nescio quid tibi respondeam, cum hoc ad istam quæstionem pertinere

dans l'espace ni dans le temps, mais dans la force et la puissance : car s'il vous en souvient, c'est ainsi que nous avons établi et divisé notre sujet en commençant. Quant au nombre (1) des âmes, vous avez pensé qu'il se rapportait à la question que nous traitons et je ne sais trop que vous en dire : j'aurai plutôt fait de vous engager à ne pas vous en occuper, ou du moins à différer l'examen de cette question que de vous dire que le nombre et la multitude ne se rapportent pas à la quantité, ou bien que la question est tellement obscure, que je ne puis la traiter avec vous pour le moment. En effet, si je vous dis que l'âme est une, vous serez profondément surpris qu'elle soit heureuse dans l'un et malheureuse dans l'autre ; car, une chose ne peut être à la fois heureuse et malheureuse. Si je vous dis qu'elle est une et multiple à la fois, vous rirez de moi et je ne pourrai trouver facilement des raisons pour vous en empêcher. Si je vous dis seulement qu'il y en a plusieurs, je rirai de moi le premier, et je supporterai moins facilement mon propre mépris que le vôtre. Ecoutez donc seulement ce que je promets de bien vous faire comprendre; quant à ce qui serait un fardeau accablant pour l'un ou l'autre ou pour tous les deux, veuillez ne pas vous l'imposer ni me l'imposer à moi-même. — *Ev.* J'y consens à votre avis, exposez-moi donc ce qui vous paraît le plus convenable, c'est-à-dire quelle est la puissance de l'âme.

CHAPITRE XXXIII

La puissance de l'âme sur le corps, sur elle-même, et auprès de Dieu constitue les sept degrés de sa grandeur.

PREMIER DEGRÉ

70.— *Aug.* O plût à Dieu que nous puissions l'un et l'autre interroger sur ce sujet un homme qui réunisse au plus haut degré non-seulement la science, mais l'éloquence et la sagesse, enfin un homme parfait ! Comme il nous expliquerait par la parole et par le raisonnement la puissance de l'âme sur le corps, sur elle-même et auprès de Dieu dont elle se rapproche quand elle est pure, et dans lequel elle trouve le bien suprême et absolu ! Mais comme un tel homme me fait défaut maintenant, j'oserai ne pas vous manquer moi-même : ma récompense sera, tout en cherchant dans mon ignorance à expliquer la puissance de l'âme, de reconnaître sûrement ce que je puis moi-même. Je vais d'abord partager mon sujet, qui sans cela pourrait vous paraître d'une grandeur exagérée ; et vous donner à penser que je veux parler de toutes les âmes : je ne parlerai que de l'âme humaine, la seule dont nous devions

putaveris : citius enim dixerim non esse omnino quærendum, aut certe tibi nunc differendum, quam vel numerum ac multitudinem non pertinere ad quantitatem, vel tam involutam quæstionem modo a me tibi posse expediri. Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera ; nec una res simul et beata et misera potest esse. Si unam simul et multas dicam esse, ridebis ; nec mihi facile unde tuum risum comprimam suppetit. Sin multas tantummodo esse dixero, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem quam tibi perferam. Audi ergo quod ex me bene te audire posse polliceor : quod vero aut ambobus, aut alteri nostrum ita onerosum est, ut fortasse opprimat, ne subire aut imponere velis. E. Cedo prorsus, et quod tibi congruenter mecum videtur agi posse, quantum valeat anima, exspecto ut exponas.

CAPUT XXXIII

Vis animæ in corpore, in seipsa, et apud Deum, septem ejus magnitudinis gradus constituit.

PRIMUS GRADUS ANIMÆ

70. A. O utinam doctissimum aliquem, neque id tantum, sed etiam eloquentissimum, et omnino sapientissimum, perfectumque hominem de hoc ambo interrogare possemus, quonam ille modo quid anima in corpore valeret, quid in seipsa, quid apud Deum cui mundissima proxima est et in quo habet summum atque omne bonum suum, dicendo ac disputando explicaret. Nunc autem cum mihi ad hanc rem desit alius, audeo tamen tibi non deesse : sed hoc mercedis est, quod dum quid valeat anima indoctus expedio ; quid ipse valeam securus experior.

(1) Le mot quantité en latin comme en français, s'applique et aux nombres et à la grandeur.

nous inquiéter si nous avons quelque souci de nous-mêmes. Cette âme donc, et chacun peut le remarquer, vivifie par sa présence ce corps terrestre et mortel; elle rassemble en un tout ses parties, elle les maintient à leur place, les empêche de se désunir et de se dissoudre ; elle fait que les aliments se distribuent également dans tous les membres, chacun recevant ce qui lui convient; elle conserve au corps son harmonie et ses proportions, non-seulement pour la beauté, mais pour la croissance et la génération. Or, tout cela peut paraître commun aux hommes et aux végétanx, car nous disons aussi de ces derniers qu'ils vivent; et nous reconnaissons que chacun dans son genre se conserve, se nourrit, croît et se reproduit.

DEUXIÈME DEGRÉ.

71. Montez maintenant au second degré, et considérez le pouvoir de l'âme sur les sens, là où la vie se manifeste avec plus d'évidence et d'éclat. Car il ne faut pas faire attention à je ne sais quelle impiété vraiment grossière (1) et plus stupide que les arbres auxquels elle prête son appui, qui prétend que la vigne éprouve de la douleur quand on coupe le raisin, et que, les arbres que l'on coupe, non-seulement le sentent, mais le voient et l'entendent. Du reste, ce n'est pas ici le lieu de discuter cette erreur sacrilége. Revenons à notre sujet et considérez quelle est la force de l'âme sur les sens et sur les mouvements des animaux : sous ce rapport, il n'y a rien de commun entre nous et les végétaux qui tiennent au sol par leurs racines. Elle s'applique au toucher, et par lui elle sent et discerne ce qui est chaud, froid, rude, doux, dur, mou, léger ou pesant. Elle juge encore les variétés innombrables des saveurs, des odeurs, des sons, des formes, par le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue ; et en tout cela, elle recherche et s'approprie ce qui est convenable à sa nature, elle fuit et rejette ce qui lui est contraire. A des temps marqués elle s'éloigne de ses sens, elle soulage leurs mouvements en leur donnant, pour ainsi dire, des vacances, elle repasse, retourne et groupe en elle-même les images des choses qu'elle a recueillies par leur intermédiaire : ce sont les phénomènes qui se produisent pendant le sommeil et dans les songes. Souvent aussi, contente de la facilité de ses mouvements, elle aime à se livrer à la joie, à se divertir, et, sans effort, elle rétablit l'harmonie dans les membres; elle fait ce

In primis tamen tibi amputem latissimam quamdam et infinitam exspectationem, ne me de omni anima dicturum putes, sed tantum de humana, quam solam curare debemus, si nobismetipsis curæ sumus. Hæc igitur primo, quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terremum atque mortale præsentia sua vivificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra æqualiter suis cuique redditis distribui facit; congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulcritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. Sed hæc etiam homini cum arbustis communia videri queunt: hæc enim etiam dicimus vivere, in suo vero quidque illorum genere custodiri, ali, crescere, gignere videmus atque fatemur.

SECUNDUS GRADUS ANIMÆ

71. Adscende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur. Non enim audienda est nescio quæ impietas rusticana plane, magisque lignea quam sunt ipsæ arbores quibus patrocinium præbet, quæ dolere vitem quando uva decerpitur, et non solum sentire ista cum cæduntur, sed etiam videre atque audire credit, de quo errore sacrilego, alius est disserendi locus. Nunc quod institueram, intende quæ sit vis animæ in sensibus,atque in ipso motu manifestioris animantis, quorum nobis cum iis, quæ radicibus fixa sunt, nulla potest esse communio. Intendit se anima in tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia sentit atque discernit. Deinde innumerabiles differentias saporum, odorum, sonorum, formarum, gustando, olfaciendo, audiendo videndoque dijudicat. Atque in iis omnibus ea quæ secundum naturam sui corporis sunt, adsciscit atque appetit ; rejicit fugitque contraria. Removet se ab his sensibus certo intervallo temporum, et eorum motus quasi per quasdam serias reparans, imagines rerum quas per eos hausit, secum catervatim et multipliciter versat, et hoc totum est somnus et somnia. Sæpe etiam gestiendo ac vagando facilitate motus delectatur, et sine labore ordinat membrorum con-

(1) Ce sont les erreurs des Manichéens.

qu'elle peut pour l'union des sexes, et d'une double nature elle n'en fait qu'une par l'alliance et l'amour mutuel des époux. Non-seulement elle veille à la reproduction, mais encore elle nous porte à protéger nos enfants, à les conserver et à les nourrir. Elle s'attache par l'habitude aux choses au milieu desquelles le corps vit et se meut ; et elle s'en sépare avec peine comme de ses membres. Cette force de l'habitude n'est rompue ni par la séparation ni par le temps ; et on l'appelle mémoire. Mais personne ne nie que l'âme des bêtes puisse encore en faire autant.

TROISIÈME DEGRÉ

72. Elevez-vous donc au troisième degré, qui est propre à l'homme, et considérez cette mémoire où nous trouvons une multitude infinie de choses qui ne viennent pas de l'habitude, mais qui sont confiées à la mémoire et qu'elle retient par l'observation et par des signes ; tous les arts mécaniques, la culture des champs, la construction des villes, et toutes les merveilles si variées de l'architecture ; l'invention de tant de signes pour les lettres, les paroles, les gestes, pour chaque son ; pour la peinture et la sculpture ; les langues de tant de peuples, tant d'institutions, les unes nouvelles, les autres établies. Le nombre infini de livres et de monuments de tous genres pour conserver le souvenir des faits et les transmettre à la postérité ; les hiérarchies d'offices, de pouvoir, d'honneurs et de dignités, soit dans les familles, soit dans l'Etat, pour la paix et pour la guerre, dans les cérémonies profanes ou sacrées ; la puissance du raisonnement et de la pensée, les fleuves d'éloquence, les formes si variées de la poésie, les compositions dramatiques si nombreuses pour égayer et pour divertir, l'habileté dans la musique, la précision dans l'art de mesurer, les règles dans les calculs, l'art de conjecturer par les faits présents, du passé et de l'avenir. Ces choses sont grandes et sont spécialement préposées à l'homme ; mais elles sont communes encore aux savants et aux ignorants, aux bons et aux méchants.

QUATRIÈME DEGRÉ.

73. Suivez-moi donc et élevez-vous jusqu'au quatrième degré, où commence la vertu et tout ce qui est véritablement digne de louanges. C'est là, en effet, que l'âme ose se préférer, non-seulement à son corps, en tant qu'il fait partie de l'univers, mais même à toute espèce de

cordiam ; pro copulatione sexus agit quod potest, atque in duplici natura, societate atque amore molitur unum. Fetibus non jam gignendis tantummodo, sed etiam fovendis, tuendis alendisque conspirat. Rebus inter quas corpus agit, et quibus corpus sustentat, consuetudine sese innectit, et ab eis quasi membris ægre separatur : quæ consuetudinis vis etiam sejunctione rerum ipsarum atque intervallo temporis non discissa, memoria vocatur. Sed hæc rursus omnia posse animam etiam in bestiis nemo negat.

TERTIUS GRADUS ANIMÆ.

72. Ergo adtollere in tertium gradum, qui jam est homini proprius, et cogita memoriam non consuetudine inolitarum, sed animadversione atque signis commendatarum ac retentarum rerum innumerabilium, tot artes opificum, agrorum cultus, exstructiones urbium, variorum ædificiorum ac moliminum multimoda miracula ; inventiones tot signorum in litteris, in verbis, in gestu, in cujuscemodi sono, in picturis atque figmentis ; tot gentium linguas, tot instituta, tot nova, tot instaurata tantum librorum numerum, et cujuscemodi monumentorum ad custodiendam memoriam, tantamque curam posteritatis ; officiorum, potestatum, honorum dignitatumque ordines, sive in familiis, sive domi militiæque in republica, sive in profanis, sive in sacris apparatibus ; vim ratiocinandi et excogitandi, fluvios eloquentiæ, carminum varietates, ludendi ac jocandi causa milleformes simulationes, modulandi peritiam, dimetiendi subtilitatem, numerandi disciplinam, præteritorum ac futurorum ex præsentibus conjecturam. Magna hæc et omnino humana. Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis.

QUARTUS GRADUS ANIMÆ.

73. Suspice igitur atque insili quarto gradui, ex quo bonitas incipit, atque omnis vera laudatio. Hinc enim anima se non solum suo, si quam universi partem agit, sed ipsi etiam universo corpori audet præponere, bonaque ejus bona sua non putare atque potentiæ pulcritudinique suæ comparata, discernere atque contemnere : et inde quo magis se de-

corps ; c'est là qu'elle apprend à ne plus regarder ses biens comme ses propres biens, et qu'en les comparant à sa puissance et à sa beauté, elle les voit sous leur vrai jour et les méprise. Plus elle se plaît dans la contemplation d'elle-même, plus elle cherche à se détacher de toute souillure, à effacer toutes ses taches, à s'embellir et à se parer, à se fortifier contre tout ce qui cherche à la détourner de ses projets et de ses desseins ; elle a une haute estime de la société humaine, et ne veut pas qu'il arrive à un autre ce qu'elle craint pour elle-même ; elle se soumet à l'autorité et aux préceptes des sages, et elle croit que Dieu lui parle par leur bouche. Dans ces nobles occupations, l'âme est encore en travail, et soutient un grand et violent combat contre les adversités et les séductions du monde. En effet, dans ce travail de purification, se glisse la crainte de la mort, crainte souvent faible, mais souvent aussi bien vive : elle est faible quand l'âme croit bien fermement (car il n'est permis de voir la vérité qu'à une âme entièrement purifiée), que tout est gouverné par la justice de Dieu et sa providence, qui sont si grandes que la mort ne peut frapper injustement personne, quand même elle serait donnée par une main coupable. Mais arrivée à ce degré, l'âme redoute vivement la mort, lorsqu'elle croit d'autant plus faiblement à la Providence qu'elle la recherche avec plus de soucis ; et elle la voit d'autant moins que la tranquillité si nécessaire à l'examen de choses aussi obscures, est plus troublée par la crainte. Ensuite, comme l'âme, à mesure qu'elle fait des progrès, sent de plus en plus la différence qu'il y a entre une âme pure et une âme souillée, elle craint aussi davantage qu'après s'être séparée de son corps, Dieu ne soit plus sévère qu'elle pour ses imperfections. Or, rien n'est plus difficile que de craindre la mort et de se préserver des séductions de ce monde, comme l'exigent les dangers que nous y courons. Mais l'âme est si puissante qu'elle peut le faire avec l'aide du Dieu véritable et tout-puissant, dont la justice gouverne et soutient cet univers ; c'est cette justice encore qui a fait non-seulement que toutes choses existent, mais qu'elles existent dans un tel état de perfection qu'on ne puisse en supposer un plus parfait. C'est à cette justice que l'âme se confie avec autant de piété que de confiance pour qu'elle l'aide et la perfectionne dans l'œuvre si difficile de sa sanctification.

CINQUIÈME DEGRÉ.

74. Lorsque l'âme aura achevé ce travail,

lectat, eo magis sese abstrahere a sordibus, totamque emaculare ac mundissimam reddere et comtissimam ; roborare se adversus omnia, quæ de proposito ac sententia dimovere moliuntur ; societatem humanam magni pendere, nihilque velle alteri quod sibi nolit accidere ; sequi auctoritatem ac præcepta sapientium, et per hæc loqui sibi Deum credere. In hoc tam præclaro actu animæ inest adhuc labor, et contra hujus mundi molestias atque blanditias magnus acerrimusque conflictus. In ipso enim purgationis negotio subest metus mortis sæpe non magnus, sæpe vero vehementissimus : non magnus tum cum robustissime creditur (nam videre hoc utrum sit verum, non nisi perpurgatæ animæ licet) tanta Dei providentia justitiaque gubernari omnia, ut nulli mors inique accidere possit, etiam si eam forte iniquus intulerit. Vehementer autem formidatur mors in hoc jam gradu, cum et illud eo creditur infirmius, quo solicitius quæritur ; et eo ipso minus videtur, quo tranquillitas propter metum minor est, investigandis obscurissimis rebus pernecessaria. Deinde quo magis magisque sentit anima, eo ipso quo proficit, quantum intersit inter puram et contaminatam ; eo magis timet, ne deposito isto corpore, minus eam possit Deus quam seipsa ferre pollutam. Nihil autem difficilius quam et (*a*) metuere mortem, et ab illecebris hujus mundi sicut pericula ipsa postulant, temperare. Tanta est tamen anima, ut etiam hoc possit adjuvante sane justitia summi et veri Dei, qua hæc universitas sustentatur et regitur ; qua etiam factum est, ut non modo sint omnia, sed ita sint, ut omnino melius esse non possint. Cui sese in opere tam difficili mundationis suæ adjuvandam et perficiendam piissime tutissimeque committit.

QUINTUS GRADUS ANIMÆ.

74. Quod cum effectum erit, id est cum fuerit ab omni tabe anima libera maculisque diluta, tum se denique in seipsa lætissime tenet, nec omnino aliquid metuit sibi aut ulla sua caussa quidquam angitur. Est ergo iste quintus gradus : aliud est enim

(*a*) Er. et unus e nostris MSS. *quam et non metuere mortem.*

c'est-à-dire quand elle sera délivrée de toute corruption et lavée de ses tâches, alors enfin elle vivra pleine de joie en elle-même, sans plus avoir de crainte soit pour elle, soit pour ce qui la concerne. C'est donc là le cinquième degré : car autre chose est de se purifier, autre chose de se maintenir dans la pureté; autre chose est de travailler à effacer ses souillures, autre chose de s'efforcer de n'y plus retomber. Arrivée à ce point, elle comprend sa grandeur dans toutes ses parties et lorsqu'elle l'a comprise, animée d'une confiance immense et incroyable, elle s'avance vers Dieu, c'est-à-dire vers la contemplation de la vérité elle-même; et c'est la grande, sublime et mystérieuse récompense d'un si grand travail.

SIXIÈME DEGRÉ.

75. Mais ce travail, c'est-à-dire cette soif de comprendre le vrai, l'absolu, est le regard le plus sublime de l'âme, elle n'en a pas de plus parfait, de meilleur, de plus droit. Ce sera donc le sixième degré : en effet, autre chose est d'épurer l'œil de l'âme, pour qu'il ne s'ouvre ni en vain, ni témérairement sur ce qui est mal; autre chose est d'en conserver et d'en affermir la santé; autre chose enfin est de diriger ce regard serein et juste sur ce qu'il est appelé à voir. Ceux qui veulent s'appliquer à cette contemplation avant d'avoir cette pureté, cette santé sont tellement éblouis par la lumière de la vérité, que loin d'y voir rien de bon, ils y voient beaucoup de mal, ils lui refusent le nom de vérité, et, maudissant le remède, ils retournent avee une joie et une volupté déplorables dans leurs ténèbres en rapport avec leur maladie. Aussi le Prophète inspiré dit avec une justesse admirable : « Seigneur, créez en moi un cœur pur, et renouvelez dans mon âme l'esprit de droiture (*Psal.*, L, 12). ». Or, l'esprit est droit, ce me semble, quand il ne permet pas à l'âme de dévier et de se tromper dans la recherche de la vérité. Or il ne peut s'établir dans la droiture avant que d'abord le cœur ne soit pur, c'est-à-dire avant que la pensée elle-même ne se soit séparée et purifiée de tout désir et de toute souillure des choses mortelles.

SEPTIÈME DEGRÉ.

76. Que dirai-je enfin de la vue et de la contemplation de la vérité, qui forme le septième et dernier degré de l'âme ? Ou plutôt ce n'est plus un degré, mais un état habituel où conduisent les autres degrés; pourrai-je donc exprimer quelle est la joie, le bonheur qu'elle éprouve dans la jouissance du véritable et sou-

efficere, aliud tenere puritatem : et alia prorsus actio qua se inquinatam redintegrat, alia qua non patitur se rursus inquinari. In hoc gradu omnifariam concipit quanta sit : quod cum conceperit, tunc vero ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est in ipsam contemplationem veritatis, et illud propter quod tantum laboratum est, altissimum et secretissimum præmium.

SEXTUS GRADUS ANIMÆ.

75. Sed hæc actio, id est, appetitio intelligendi ea quæ vere summeque sunt, summus adspectus est animæ, quo perfectiorem, meliorem rectioremque non habet. Sextus ergo erit iste gradus actionis : aliud est enim mundari oculum ipsum animæ, ne frustra et temere adspiciat et prave videat : aliud ipsam custodire atque firmare sanitatem : aliud jam serenum atque rectum adspectum in id quod videndum est dirigere. Quod qui prius volunt facere quam mundati et sanati fuerint, ita illa luce reverberantur veritatis, ut non solum nihil boni, sed etiam mali plurimum in ea putent esse, atque ab ea nomen veritatis adjudicent, et cum quadam libidine et voluptate miserabili in suas tenebras, quas eorum morbus pati potest, medicinæ maledicentes refugiant. Unde divino afflatu, et prorsus ordinatissime illud a Propheta dicitur : « Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis (*Psal.*, L, 12). » Spiritus enim rectus est, credo, quo fit ut anima in veritate quærenda deviare atque errare non possit. Qui profecto in ea non instauratur, nisi prius cor mundum fuerit, hoc est, nisi prius ipsa cogitatio ab omni cupiditate ac fæce rerum mortalium sese cohibuerit et eliquaverit.

SEPTIMUS GRADUS ANIMÆ.

76. Jam vero in ipsa visione atque contemplatione veritatis, qui septimus atque ultimus animæ gradus est; neque jam gradus, sed quædam mansio quo illis gradibus pervenitur, quæ sint gaudia, quæ perfructio summi et veri boni, cujus serenitatis atque æternitatis afflatus, quid ego dicam? Dixerunt

verain bien, dans cette émanation de sérénité et d'éternité ? Des âmes grandes et incomparables nous ont parlé de ce bonheur qu'elles ont contemplé autant qu'elles ont cru devoir le faire, et qu'elles contemplent encore maintenant, nous le croyons. J'ose maintenant vous dire que si nous poursuivons avec une grande constance la voie que Dieu nous a tracée, et où nous sommes entrés, nous arriverons aidé de la vertu et de la sagesse de Dieu à cette cause première, à ce souverain auteur, à ce principe suprême de toutes choses, à cet être si grand auquel il est peut-être possible de donner un nom plus convenable; et quand nous l'aurons compris, nous verrons véritablement « que tout n'est que vanités des vaniteux sous le soleil (*Eccl.*, I, 2) (1). » En effet, on entend par vanité la fausseté, et par vaniteux les hommes trompés ou trompeurs, ou ceux qui sont trompés et trompeurs tout à la fois. On peut cependant reconnaître quelle distance sépare ces vanités mondaines de la vérité, comment néanmoins Dieu a créé les êtres de ce monde qui ne sont rien comparés à la vérité, quoique beaux et admirables quand on les considère en eux-mêmes. C'est alors que nous reconnaîtrons la vérité de ce qu'il nous est commandé de croire ; quelle nourriture excellente et salutaire l'Eglise notre mère nous a prodiguée, et combien utile était ce lait que l'apôtre saint Paul nous déclare avoir donné à boire aux enfants (I *Cor.*, III, 2) : Rien de plus utile que cet aliment pour celui qui est encore à la mamelle ; mais lorsqu'il est grand, il serait honteux pour lui de s'en nourrir. Il faudrait plaindre celui qui le repousserait quand il en a besoin; ce serait un crime, une impiété de le condamner et de le haïr ; mais c'est un acte aussi glorieux qu'il est charitable de savoir le préparer et le distribuer convenablement. Nous verrons aussi de si grands changements et de telles transformations dans la matière humaine quand elle est soumise aux lois divines, que la résurrection de la chair elle-même, qu'admettent avec peine les uns, que rejettent entièrement les autres, ne nous paraîtra pas moins certaine que le prochain lever du soleil après son coucher. Pour ceux qui se moquent de l'Incarnation de Dieu le Fils, tout-puissant, éternel et immuable, qui s'est fait homme pour être l'exemple et les prémices de notre salut; de sa naissance du sein d'une Vierge et des autres miracles de sa vie, nous les mépriserons comme nous méprisons ces enfants qui, voyant un peintre copier un tableau, s'imaginent qu'il ne pourrait pas faire le portrait d'un homme sans en avoir le tableau peint sous ses yeux. Mais il y a un si grand plaisir à contempler la vérité, quelque varié

hæc quantum dicenda esse judicaverunt, magnæ quædam et incomparabiles animæ, quas etiam vidisse ac videre ista credimus. Illud plane ego nunc audeo tibi dicere, nos si cursum quem nobis Deus imperat, et quem tenendum suscepimus, constantissime tenuerimus, perventuros per virtutem Dei atque sapientiam ad summam illam caussam, vel summum auctorem, vel summum principium rerum omnium, vel si quo alio modo res tanta congruentius appellari potest : quo intellecto vere videbimus quam sint omnia sub sole vanitas vanitantium. (*Eccles.* I, 2). Vanitas enim est fallacia, vanitantes autem vel falsi, vel fallentes, vel utrique intelliguntur. Licet tamen dignoscere quantum inter hæc, et ea quæ vere sunt distet, et quemadmodum tamen etiam ista omnia Deo auctore creata sint, et in illorum comparatione nulla sint, per se autem considerata mira atque pulcra. Tunc agnoscemus quam vera nobis credenda imperata sint, quamque optime ac saluberrime apud matrem Ecclesiam nutriti fuerimus, quæve sit utilitas lactis illius quod apostolus Paulus parvulis se potum dedisse prædicavit (I *Cor*, III, II) : quod alimentum accipere cum quis matre nutritur, utilissimum est; cum jam grandis est, pudendum; respuere cum opus est, miserandum; reprehendere aliquando aut odisse, sceleris et impietatis : tractare autem ac dispensare commode, laudis et caritatis plenissimum est. Videbimus etiam naturæ hujus corporeæ tantas commutationes et vicissitudines, dum divinis legibus servit, ut etiam ipsam resurrectionem carnis, quæ partim tardius, partim omnino non creditur, ita certam teneamus ut certius nobis non sit solem cum occiderit oriturum. Jam vero eos qui ad exemplum salutis nostræ ac primitias a Filio Dei potentissimo, æterno, incommutabili susceptum hominem, eumdemque natum esse de virgine, ceteraque hujus historiæ miracula irrident, sic contemnemus, tamquam eos pueros, qui cum pictorem propositis tabulis quas intueatur pingentem viderint, non putent posse

(1) Saint Augustin cite souvent ce texte de cette manière, *Rétract.*, Liv. I, ch. VII, n. 3.

que soit l'horizon qu'elle découvre à chacun de nous; elle se présente à nous avec une si grande clarté, avec une telle pureté, avec une certitude si infaillible, qu'en la voyant on croira n'avoir rien su de ce que l'on croyait savoir; et, afin que l'âme puisse s'attacher entièrement à la vérité tout entière, elle désirera comme un bienfait suprême la mort qu'elle craignait auparavant, c'est-à-dire sa séparation et sa délivrance complète du corps.

CHAPITRE XXXIV

Dieu seul est meilleur que l'âme ; c'est pourquoi elle ne doit adorer que lui seul.

77. — Vous venez d'entendre quelle est la force et la puissance de l'âme : et pour me résumer en peu de mots, de même, il faut l'avouer, que l'âme de l'homme n'est pas égale à Dieu, aussi devons-nous penser que de toutes les créatures de Dieu, il n'en est aucune qui en approche davantage. Aussi enseigne-t-on dans l'Eglise catholique, par l'autorité de la parole de Dieu, et d'une manière spéciale, que l'âme ne doit adorer aucune créature (j'emploie plus volontiers ces paroles dont on s'est servi pour m'initier à cette doctrine), mais seulement le Créateur de tout ce qui est, de qui, par qui, et en qui tout existe, c'est-à-dire le principe immuable, l'immuable sagesse, l'immuable charité, le seul Dieu véritable et parfait, qui a toujours été, qui sera toujours; qui n'a jamais été, qui ne sera jamais autrement; il n'y a rien de plus caché, rien de plus présent que lui; on découvre difficilement où il est, et plus difficilement où il n'est pas; tous ne peuvent être avec lui, et personne ne peut être sans lui; et si les hommes peuvent dire de lui quelque chose de plus incroyable encore, c'est ce qui est le plus propre et le plus convenable à ses perfections. C'est donc le seul Dieu que l'âme doive adorer sans rien séparer ni rien confondre. En effet, tout ce que l'âme adore comme Dieu, il faut nécessairement qu'elle le croie meilleur qu'elle. Mais il ne faut estimer comme supérieur à l'âme, ni la terre, ni les mers, ni les astres, ni la lune, ni le soleil, ni rien de ce qui peut être touché ou vu, ni même le ciel que nous ne pouvons voir de nos yeux. Bien plus, la raison convaincra infailliblement les vrais amis de la vérité que tous ces êtres sont bien au-dessous

hominem pingi, nisi aliam picturam qui pingit, adspexerit. Tanta autem in contemplanda veritate voluptas est, quantacumque ex parte eam quisque contemplari potest, tanta puritas, tanta sinceritas, tam indubitanda rerum fides, ut neque quidquam præterea scisse se aliquando aliquis putet, cum sibi scire videbatur, et quo minus impediatur anima toti tota inhærere veritati, mors quæ antea metuebatur, id est ab hoc corpore omnimoda fuga et elapsio, pro summo munere desideretur.

CAPUT XXXIV.

Anima solus Deus melior, adeoque solus ei colendus est.

77. Audisti quanta vis sit animæ ac potentia, quod ut breviter colligam, quemadmodum fatendum est, animam humanam non esse quod Deus est : ita præsumendum, nihil inter omnia quæ creavit, Deo esse propinquius. Ideoque divine ac singulariter in Ecclesia catholica traditur, « nullam creaturam colendam esse animæ » (libentius enim loquor his verbis quibus mihi hæc insinuata sunt) sed ipsum tantummodo rerum quæ sunt omnium creatorem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; id est (*a*) incommutabile principium, incommutabilem sapientiam, incommutabilem caritatem, unum Deum verum atque perfectum, qui numquam non fuerit, numquam non erit, numquam aliter fuerit, numquam aliter erit : quo nihil sit secretius, nihil præsentius; qui difficile invenitur ubi sit, difficilius ubi non sit : cum quo esse non omnes possunt, et sine quo esse nemo potest : et si quid de illo incredibilius, convenientius tamen atque aptius homines dicere valemus. Hic ergo solus Deus animæ colendus est, neque discrete, neque confuse. Quidquid enim anima colit ut Deum, necesse est ut melius esse quam seipsam putet. Animæ autem natura nec terra, nec maria, nec sidera, nec luna, nec sol, nec quidquam omnino quod tangi, aut his oculis videri potest, non denique ipsum quod videri a nobis non potest, cœlum melius esse credendum est. Immo hæc omnia longe deteriora esse, quam est quælibet anima, ratio certa convincit, si modo eam veri amatores du-

(*a*) Sic plerique MSS. cum Er. At Bad. et Lov. habent, *id est incommutabilem veritatem, incommutabilem æternitatem incommutabilem virtutem, incommutabilem caritatem, unum verum Deum.* MSS. tres, *id est incommutabilem æternitatem incommutabilem veritatem, incommutabilem caritatem, unum verum Deum.*

d'une âme quelle qu'elle soit, pourvu qu'ils osent suivre cette raison avec une constance inébranlable et une grande attention dans des chemins non frayés et par cela même difficiles.

78. Mais indépendamment de ces êtres qui nous sont connus par les sens, qui occupent une certaine place dans l'espace et auxquels nous avons dit que l'âme humaine était supérieure, si Dieu en a créé d'autres, les uns sont au-dessous de l'âme humaine, les autres lui sont égaux : au-dessous, comme l'âme des bêtes; dans une certaine égalité avec elle, comme les anges; mais il n'est rien de supérieur à l'âme. Si, cependant, il s'en trouve qui soient élevés au-dessus d'elle, c'est le péché et non la nature qui en est cause. Néanmoins, le péché ne vicie jamais assez l'âme humaine pour que l'âme des bêtes puisse lui être préférée, ni même comparée. C'est donc Dieu seul qu'elle doit adorer, comme son seul et unique auteur. Quant aux hommes, quelque sages qu'ils soient, ou plutôt quant aux autres âmes qui jouissent déjà de la raison suprême et du bonheur parfait, elles doivent seulement les aimer et les imiter, et avoir pour elles le respect qui convient à leur mérite et à leur rang. Car est-il écrit : « Vous adorerez le Seigneur votre Dieu et vous ne servirez que lui seul (*Deut.*, VI, 13 ; *Matth.*, IV, 10). » Les âmes de nos parents sont dans l'erreur ou dans la peine, nous devons les secourir autant que nous le pouvons et qu'il nous est ordonné, mais nous devons comprendre que dans ce cas, le bien que nous faisons, c'est Dieu qui le fait par nos mains. Ne nous laissons pas séduire par le désir de la vaine gloire en revendiquant comme nous appartenant la gloire de nos actions, ce seul péché nous précipiterait du plus haut degré jusqu'au fond de l'abîme. Ne haïssons pas ceux qui sont accablés sous le poids du vice, ne haïssons que le vice lui-même; ne détestons pas les pécheurs, mais le péché. Ayons la volonté d'aider tout le monde, même ceux qui nous ont fait du mal, qui voudraient nous en faire par eux-mêmes ou par d'autres. C'est là la vraie, la parfaite, la seule religion, au moyen de laquelle l'âme, en possession de la grandeur que nous examinons et par laquelle elle se rend digne de la liberté, doit se reconcilier avec Dieu : car Celui-là seul, qu'il est le plus avantageux de servir, nous délivre de tout; et dans le plaisir qu'on éprouve à son service consiste la seule et parfaite liberté. Mais je vois que j'ai presque dépassé les bornes que je m'étais prescrites pour cet ouvrage, et que je vous ai dit bien des choses sans vous interroger : cependant, je ne m'en repens pas. Car comme les vérités que je viens de vous faire connaître se trouvent dispersées dans un grand nombre d'ouvrages ecclésiastiques, j'ai dit qu'il n'était pas inutile de les résumer; on ne peut cependant les saisir parfaitement, à moins de s'ap-

centem per insolita quædam, et ob hoc ardua constantissime atque observantissime sequi audeant.

78. Si quid vero aliud est in rerum natura præter ista quæ sensibus nota sunt, et prorsus quæ aliquod spatium loci obtinent, quibus omnibus præstantiorem animam humanam esse diximus : si quid ergo aliud est eorum quæ Deus creavit, quiddam est deterius, quiddam par : deterius, ut anima pecoris; par, ut angeli : melius autem, nihil. Et si quando est aliquid horum melius, hoc peccato ejus fit non natura. Quo tamen non usqueadeo fit deterior, ut ei pecoris anima præferenda, aut conferenda sit. Deus igitur solus ei colendus est, qui solus et est auctor. Homo autem quilibet alius quamquam sapientissimus et perfectissimus, vel prorsus quælibet anima rationis compos atque beatissima, amanda tantummodo et imitanda est, eique pro merito atque ordine quod ei congruit deferendnm. Nam « Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies (*Deut.*, VI, 13; *Matth.*, IV, 10). » Errantibus vero cognatis animis et laborantibus, quantum licet atque præceptum est, opem ferendam esse sciamus, ita ut hoc ipsum cum bene agitur, Deum per nos agere intelligamus. Neque quidquam nobis proprium vindicemus inanis gloriæ cupiditate decepti, quo uno malo a summo in ima demergitur. Neque vitiis oppressos, sed ipsa vitia; neque peccantes, sed ipsa peccata oderimus. Omnibus enim subventum velle debemus, etiam qui nos læserunt, aut lædere, aut omnino lædi volunt. Hæc est vera, hæc perfecta, hæc sola religio, per quam Deo reconciliari pertinet ad animæ, de qua quærimus, magnitudinem, qua se libertate dignam facit : nam ille ab omnibus liberat cui servire omnibus utilissimum est, et in cujus servitio placere perfecte sola libertas est. Sed video me pene excessisse metas propositi mei, ac sine ulla interrogatione tamdiu tibi multa dixisse : neque id me pænitet. Nam cum sint ista per tam multas Ecclesiæ scriptu-

puyer fortement sur le quatrième des sept degrés que nous avons parcourus, de conserver la piété, d'acquérir des forces et de la santé pour les comprendre, et d'approfondir toutes ces questions avec tout le soin et la pénétration possibles, car chacun de ces degrés, qui méritent à plus juste titre le nom d'actes, a une beauté propre et distincte.

CHAPITRE XXXV

Les actes de l'âme portent différents noms qui correspondent aux sept degrés précédents.

79. En effet, nous examinons la puissance de l'âme, et il peut arriver qu'elle fasse tous ces actes en même temps ; mais elle s'aperçoit seulement de ce qu'elle fait avec difficulté ou pour dire vrai avec crainte, parce qu'elle est beaucoup plus attentive dans ce cas que dans les autres. Donc en remontant ces degrés nous appellerons en style didactique, le premier, acte d'animation ; le second, sens ; le troisième, art ; le quatrième, vertu ; le cinquième, tranquillité ; le sixième, introduction ; le septième, contemplation. Nous pourrons encore les nommer ainsi : action de l'âme sur le corps, par le corps, autour du corps ; action de l'âme envers elle-même, en elle-même ; action de l'âme envers Dieu et en Dieu. Ou bien encore : action belle sur un autre, par un autre et autour d'un autre sujet ; action belle envers le beau et dans le beau ; action belle envers la beauté et dans la beauté. Vous m'interrogerez plus tard sur toutes ces choses si des explications vous paraissent nécessaires : maintenant, j'ai voulu vous faire connaître ces différentes dénominations, afin que vous ne soyez pas étonnés en voyant les uns exprimer par un nom, les autres par un autre, les mêmes idées, ou les diviser autrement ; et que pour cela vous ne désapprouviez les unes ou les autres. Car on peut avec autant de justesse que de profondeur dénommer ou diviser un sujet de mille manières différentes ; et parmi cette multitude de manières, chacun emploie celle dont il juge convenable de se servir.

CHAPITRE XXXVI

On aborde les autres questions sur l'âme. Quelle est la vraie religion.

80. En conséquence, le Dieu souverain et véritable, en vertu de la loi inviolable et immortelle par laquelle il gouverne tout ce qu'il

ras dispersa, quamquam ea non incommode collegisse videamur, plene tamen intelligi nequeunt, nisi quisque in illorum septem quarto gradu fortiter agens, pietatemque custodiens, et ad ea percipienda sanitatem ac robur comparans, inquirat omnia sigillatim diligentissime ac sagacissime : namque illis omnibus gradibus inest distincta et propria pulcritudo, quos actus melius appellamus.

CAPUT XXXV

Actus animæ juxta septem præfatos gradus varie appellantur.

79. Quærimus quippe de animæ potentia, et fieri potest ut hæc omnia simul agat, sed id solum sibi agere videatur quod agit cum difficultate, aut certe cum (*a*) timore. Agit enim hoc multo quam cetera adtentior. Adscendentibus igitur sursum versus : primus actus, docendi caussa dicatur animatio : secundus, sensus : tertius, ars : quartus, virtus : quintus, tranquillitas : sextus, ingressio : septimus, contemplatio. Possunt et hoc modo appellari : de corpore ; per corpus ; circa corpus ; ad seipsam ; in seipsa ; ad Deum ; apud Deum. Possunt et sic : pulcre de alio ; pulcre per aliud ; pulcre circa aliud ; pulcre ad pulcrum ; pulcre in pulcro ; pulcre ad pulcritudinem ; pulcre apud pulcritudinem : De quibus omnibus post requires, si quid videbitur aperiendum : nunc ideo volui totiens ista signare vocabulis, ne te moveat cum alii aliis nominibus eadem vocant, aut aliter etiam partiuntur ; et ob hoc aut ista aut illa improbes. Innumerabilibus enim modis eædem res et appellari et dividi possunt rectissime ac subtilissime, sed in tanta copia modorum utitur quisque, quo se congruenter uti existimat.

CAPUT XXXVI

Adtinguntur reliquæ de anima quæstiones. Quæ si religio vera.

80. Deus igitur summus et verus lege inviolabili et incorrupta, qua omne quod condidit regit, subjicit animæ corpus, animam sibi, et sic omnia sibi : neque in ullo actu eam deserit, sive pœna, sive

(*a*) In MSS. quatuor melioris notæ, *cum amore.*

a créé, a soumis le corps à l'âme, l'âme à lui-même et par là toutes choses à lui : et il ne l'abandonne dans aucun de ses actes, soit qu'il la punisse, soit qu'il la récompense. Car il a jugé qu'il était magnifique de tout former à son image, d'établir des degrés dans la nature afin qu'il n'y eut rien de choquant pour celui qui en considérerait l'ensemble et que les châtiments et les récompenses réservés à l'âme vinssent augmenter la beauté générale et le bon ordre de l'univers. Car le libre arbitre a été donné à l'homme ; et ceux qui cherchent à nier son existence par des raisonnements futiles, sont tellement aveugles qu'ils ne comprennent pas que ces raisonnements vains et sacriléges ne viennent que de leur propre volonté. Cependant le libre arbitre n'a pas été donné à l'âme pour troubler par des entreprises audacieuses les lois et l'ordre établis par la divinité. Car ce libre arbitre procède du très-sage et très-invincible Seigneur de toutes choses. Mais il est donné à peu de personnes de voir ces vérités sous leur véritable aspect, il n'y a que la vraie religion qui puisse nous en rendre capables. En effet, la vraie religion réconcilie l'âme avec Dieu, et la réunit à Celui dont elle avait été pour ainsi dire violemment séparée par le péché. Dieu s'attache donc à l'âme dans le troisième acte et commence à l'entraîner vers lui ; il la purifie dans le quatrième ; il la réforme dans le cinquième ; il l'introduit auprès de lui dans le sixième ; il la nourrit de ses perfections dans le septième. Ces effets se produisent promptement dans les unes, plus lentement dans les autres, selon que les âmes ont plus ou moins d'amour et de mérites : néanmoins, quelles que soient leurs dispositions, Dieu agit partout avec une justice, une modération, une bonté parfaites. Maintenant, quelle est l'utilité de la consécration des petits enfants, c'est une question très-obscure ; il faut croire cependant qu'elle n'est point sans quelque avantage. La raison nous l'apprendra quand il sera nécessaire de nous en informer, car depuis longtemps je vous propose une foule de questions pour vous les faire étudier plutôt que pour vous en donner l'intelligence. Ces recherches seront très-utiles si nous les faisons en prenant la piété pour guide.

81. Puisqu'il en est ainsi, qui aurait droit de s'indigner de ce que l'âme ait été donnée au corps pour le conduire et le gouverner, puisque c'était le meilleur moyen d'établir la liaison et l'harmonie dans l'ordre divin qui règne dans tout l'univers. Demandera-t-on ce que l'âme devient dans ce corps mortel et fragile, alors que c'est par un juste châtiment du péché qu'elle a été plongée dans les ombres de la mort, et qu'elle peut toutefois dans ce même

præmio. Id enim judicavit esse pulcherrimum, ut esset quidquid est, quomodo est; et ita naturæ gradibus ordinaretur, ut considerantes universitatem nulla offenderet ex ulla parte deformitas : omnisque animæ pœna et omne præmium conferret semper aliquid proportione justæ pulcritudini, dispositionique rerum omnium. Datum est enim animæ liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usqueadeo cæci sunt, ut ne ista ipsa quidem vana atque sacrilega propria voluntate se dicere intelligant. Nec tamen ita liberum arbitrium animæ datum est, ut quodlibet eo moliens, ullam partem divini ordinis legisque perturbet. Datum est enim a sapientissimo atque invictissimo totius creaturæ Domino. Sed ista ut videnda sunt, videre paucorum est; neque ad hoc quisquam nisi vera religione fit idoneus. Est enim religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abruperat, reconciliatione religat. Innectit ergo animam in illo actu tertio, atque incipit ducere, purgat in quarto; reformat in quinto; introducit in sexto; pascit in septimo : atque hoc fit alias citius, alias tardius, ut quæque amore ac meritis valent : omnia tamen Deus justissime, moderatissime, pulcherrime facit, quoquo modo sese habere voluerint de quibus facit. Jam vero etiam puerorum infantium consecrationes quantum prosint, obscurissima quæstio est, nonnihil tamen prodesse credendum est. Inveniet hoc ratio, cum quæri oportuerit : quamquam et alia multa jam diu quærenda tibi potius aliquando, quam cognoscenda protulerim. Quod fiet utilissime, si duce pietate requirantur.

81. Quæ cum ita sint, quis est qui juste stomachetur, quod agendo atque administrando corpori anima data sit, cum tantus et tam divinus rerum ordo connecti melius non possit? Aut quærendum putet, qualis in hoc mortali et fragili corpore efficiatur, cum et in mortem propter peccatum jure contrusa sit, et virtute hic etiam possit excellere? Aut qualis post hoc corpus futura sit, cum et pœna mortis necessario manere debeat manente peccato

corps s'élever à la perfection de la vertu ; ou ce qu'elle deviendra quand le corps sera mort, puisque la peine de la mort devra nécessairement demeurer, si le péché subsiste toujours, et que d'un autre côté Dieu, c'est-à-dire la vérité même, est la récompense de la vertu et de la piété? Si donc vous le trouvez bon, terminons enfin ce long entretien, et travaillons avec toute la vigilance et la religion possibles à observer les préceptes de Dieu : car nous ne pouvons autrement échapper à de si grands maux. Si j'ai parlé sur certaines questions d'une manière un peu plus obscure, retenez-les dans votre mémoire, vous m'en demanderez l'explication dans un moment plus favorable. Car du haut du ciel Celui qui est notre maître à tous ne nous manquera point si nous le recherchons. — *Ev.* Je suis tellement impressionné de vos paroles que j'aurais regardé comme un crime de vous interrompre. S'il vous convient maintenant de mettre fin à ce discours et de traiter en si peu de mots les trois questions qui nous restaient à examiner, je m'en rapporte à votre jugement ; et désormais avant de m'enquérir de choses si importantes, j'aurai soin non-seulement de choisir le temps où vos occupations vous le permettront, mais aussi celui où moi-même je serai mieux préparé.

et virtuti pietatique sit Deus ipse, id est veritas ipsa præmium? Quare si jam placet, tam longum sermonem terminemus aliquando, et implendis Dei præceptis vigilantissime et religiosissime operam demus : non est enim alia fuga de tantis malis. Si quid autem obscurius a me dictum est quam velles, facito ut memoriæ mandatum alias opportunius requiras. Neque enim deerit nobis quærentibus se, qui desuper est magister omnium. E. Ego vero et hac oratione ita sum affectus, ut eam interpellare nefas putaverim : et si tibi modus sermonis hic placet, tresque illæ quæstiones quæ remanebant, tam breviter perstringendæ in præsentia visæ sunt, cedam judicio tuo, ac deinceps tam magnis rebus investigandis, non modo tempus propter tuas occupationes, sed etiam meipsum opportuniorem observabo.

AVERTISSEMENT

SUR LES SIX LIVRES SUIVANTS DE LA MUSIQUE.

Bien que tous les livres didactiques qu'Augustin, sur le point de recevoir le baptême, ébaucha à Milan, l'an 387 de Jésus-Christ, soient à peu près tous perdus, (car nous prouverons dans l'appendice que la *Grammaire*, les *Principes de Dialectique*, les *Catégories* et les *Principes de Rhétorique*, jusqu'ici comptés au nombre de ses œuvres, sont des ouvrages supposés), les six livres suivants sur la *Musique* nous sont parvenus sans aucune altération. Les copistes mirent sans doute beaucoup de zèle à les transcrire, puisqu'ils parurent complets dans toutes leurs parties, vers l'an 389, époque où Augustin, après avoir publié ses livres de la *Genèse contre les manichéens*, les acheva en Afrique, comme il l'avoue dans ses *Rétractations* (1). La plupart des manuscrits, même les plus anciens, portent en outre qu'il aurait eu cette discussion dialoguée avec Licentius. Nous ne savons si on peut l'inférer de ces vers de Licentius à Augustin, dans sa XVI[e] lettre : « Ces livres mêmes vous rendront présent à mes yeux, si vous accédez à ma demande et m'envoyez les pages où la musique se révèle à vous si familière; car pour elles, je suis tout brûlant d'ardeur. »

ADMONITIO

DE SEQUENTIBUS SEX LIBRIS DE MUSICA.

Ex disciplinarum libris quos Augustinus (*a*) Mediolani, cum esset baptismum percepturus anno Ch. 387. delibavit, quamquam ceteri perierint (nam *de Grammatica*, *Principia Dialecticæ*, *Categoriæ*, *et Principia Rhetoricæ*, qui libri inter ejus opera sunt hactenus vulgati, suspositítios esse in appendice ostendemus) sex isti de Musica, iique integerrimi ad nos usque pervenerunt; studiosius nimirum a librariis descripti, cum suis omnibus numeris absoluti prodiissent circiter annum Christi, ut videtur, trecentesimum octogesimum nonum, quo tempore port editos libros *de Genesi contra Manichæos* iis perficiendis in Africa se vacavisse innuit Augustinus lib. I. Retract. c. II. Eum porro dialogos hosce cum Licentio habuisse ferunt MSS. plerique etiam vetustiores; quod nescimus an intelligi possit ex illis Licentii ad Augustinum versibus in epist. XXXIX

Præsentem ipsa mihi te reddent, si mihi morem
Gesseris, et libros, quibus in te lenta recumbit
Musica, tradideris, nam ferveo totus in illos.

(1) Voyez *Lettre de S. Augustin, évêque, à l'évêque Mémorius* et *Rétractations*, l. I, ch. XI.

(*a*) I *Retract.*, c. VI.

Le premier livre définit la musique et explique les espèces des nombreux mouvements qui ont rapport à l'étude de cette science. Le second traite des syllabes et des pieds métriques. Dans le troisième, saint Augustin se propose de traiter séparément du rythme, de la mesure et du vers. Il y donne tout d'abord la raison et les propriétés du rythme; puis il commence sur la mesure un entretien qui se continue dans le quatrième livre. Au cinquième, il traite du vers. Ce dont Augustin a parlé jusqu'ici avec une si grande érudition, il l'appelle une *frivolité* dont, au commencement du sixième livre, il demande pardon aux lecteurs bienveillants, à titre de travail juste et légitime : puis, de la considération des nombres, il élève jusqu'à Dieu les esprits et les cœurs de ceux qui aiment l'étude.

In primo libro definitio Musicæ, et qui ad hujusce disciplinæ considerationem pertinent, numerosorum motuum species explicantur. In secundo disputatur de syllabis pedibusque metricis. In tertio proponitur tractandum singillatim de rhythmo, de metro et de versu ; atque hic primum rhythmi ratio et proprietates traduntur : tumque incipit tractatio de metro ; quæ in quarto libro continuatur. In quinto disseritur de versu. Quæ porro hactenus multa cum eruditione tractavit Augustinus, vocat ipse *nugacitatem*, quam apud benevolos officiosi laboris nomine deprecatur initio libri sexti, ubi deinceps studiosorum mentes ex numerorum consideratione ad Deum provehit.

DE LA MUSIQUE

SIX LIVRES

PAR SAINT AURÈLE AUGUSTIN, ÉVÊQUE D'HIPPONE

LIVRE PREMIER

DÉFINITION DE LA MUSIQUE : EXPLICATION DES ESPÈCES ET DU RAPPORT DES NOMBREUX MOUVEMENTS QUI REGARDENT L'ÉTUDE DE CETTE SCIENCE.

CHAPITRE PREMIER.

Ce n'est point à la grammaire, mais à la musique qu'il appartient d'observer la quantité certaine des sons.

1. *Le Maître.* *Modus*, quel pied forme-t-il? *Le disciple.* Un pied pyrrhique. — Le *M.* Combien de temps a-t-il? — Le *D.* Deux. — Le *M.* *Bonus*, quel pied? — Le *D.* Le même que *modus.* — Le *M.* *Modus* est donc la même chose que *bonus*? — Le *D.* Non. — Le *M.* Pourquoi, selon vous, ces mots sont-ils identiques? — Le *D.* Parce que le son est le même : mais autre est la signification. — Le *M.* Vous admettez donc que le son est le même, quand nous disons *modus* et *bonus.* — Le *D.* Le son des lettres est différent mais quant au reste il est semblable. — Le *M.* Mais quoi, lorsque nous disons *pone*, verbe, et *pone*, adverbe, outre la différence de signification, le son ne vous paraît-il différer en rien? — Le *D.* Il diffère tout à fait. — Le

S. AURELI AUGUSTINI

HIPPONENSIS EPISCOPI

DE MUSICA

LIBRI SEX (A)

LIBER PRIMUS

TRADITUR MUSICÆ DEFINITIO, ET QUI AD HUJUSCE CONSIDERATIONEM PERTINENT, MOTUUM NUNEROSORUM SPECIES AC PROPORTIO EXPLICANTUR

CAPUT I

Sonorum certas dimensiones observare non ad grammaticam spectat, sed ad musicam.

1. Modus, qui pes est? (*a*) *Discipulus* : Pyrrichius. *Magister* : Quot temporum est? D. Duûm. M. *Bonus*, qui pes est? D. Idem qui et *modus.* M. Hoc est ergo *modus*, quod *bonus.* D. Non. M. Cur ergo idem? D. Quia idem in sono, in significatione aliud. M. Concedis ergo eumdem sonum esse cum dicimus, *modus*, et, *bonus.* D. Litterarum sono ista video discrepare, cetera autem paria esse. M. Quid cum enuntiamus, *pone* verbum, et *pone* adverbium, præter id quod significatio diversa est, nihil tibi videtur sonus distare? D. Distat omnino. M. Unde distat, cum et iisdem temporibus utrumque, et iisdem litteris constet? D. Eo distat quod in diversis locis habent acumen. M. Cujus tandem artis est ista dignoscere? D. A grammaticis hæc audire soleo, et ibi ea didici, sed utrùm hoc ejusdem artis sit proprium, an aliunde usurpatum, nescio. M. Pòst ista videbimus: nunc illud quæro, utrùm si tympanum vel chordam bis percuterem tam raptim et velociter quam cum enuntiamus, *modus*, aut, *bonus*, agnosceres et ibi eadem tempora esse, an non. D. Agnoscerem.

(A) Inchoati an. Christi 387, perfecti circiter an. 389.

(*a*) In MSS. Corbiensi et aliis plerisque pro, *Discipulus*, et *Magister*, ubique habetur, *Licentius*, et *Augustinus.*

M. En quoi diffère-t-il, puisque les deux mots ont les mêmes temps et les mêmes lettres? — Le *D.* Parce que l'accent est diversement placé. — Le *M.* A quelle science appartient-il de faire ces distinctions? — Le *D.* D'ordinaire, je les entends faire aux grammairiens, et c'est à leur école que je les ai apprises. Mais ces connaissances sont-elles du ressort de la grammaire ou bien celle-ci les a-t-elle puisées ailleurs, je n'en sais rien? — Le *M.* Nous verrons après; maintenant je vous demande : si je frappais deux fois un tambour ou une corde d'instrument aussi rapidement que nous disons *modus*, ou *bonus*, reconnaîtriez-vous si les temps sont les mêmes, ou non? — Le *D.* Je le reconnaîtrais. — Le *M.* Vous appelleriez donc cette quantité pied pyrrhique? — Le *D.* Oui.— Le *M.* Et le nom de ce pied, de qui l'avez-vous appris si ce n'est d'un grammairien? — Le *D.* C'est vrai. — Le *M.* En concluez-vous que c'est au grammairien qu'il appartient de juger ces sortes de sons? ou plutôt n'est-ce pas après avoir puisé en vous-même la connaissance de ces mesures du temps que vous avez appris d'un grammairien le nom que vous y mettez? — Le *D.* Certainement. — Le *M.* Et ce nom que la grammaire vous a enseigné, vous avez osé le donner à cet objet, qui, selon vous, n'est pas du ressort de la grammaire? — Le *D.* Je ne vois pas d'autre raison de la dénomination donnée à un pied que la mesure des temps; partout donc où je la reconnaîtrai, pourquoi n'oserais-je pas y adopter cette appellation? Que s'il faut donner d'autres dénominations à des sons qui ont la même mesure, sans que ce travail soit du domaine de la grammaire, que m'importe à moi de me préoccuper des mots lorsque la chose est évidente? — Le *M.* Je ne le veux pas non plus; cependant, puisque vous voyez d'innombrables espèces de sons dans lesquelles on peut observer des mesures déterminées, qui, d'après notre aveu, ne regardent en rien la science grammaticale, ne pensez-vous point qu'il existe quelque autre science qui s'occupe de tout ce qui regarde le rythme et l'art dans les mots? — Le *D.* Cela me semble probable. — Le *M.* Quelle est cette science à votre avis? Car vous ne sauriez ignorer qu'on attribue aux muses une certaine puissance sur le chant. Telle est si je ne me trompe, celle que l'on nomme la Musique. — Le *D.* Je le pense aussi.

CHAPITRE II

Définition de la musique et de la modulation.

2. — Le *M.* Mais laissons maintenant tout-à-fait le mot lui-même : cherchons, si vous le voulez, avec le plus de soin possible, toute la nature et l'essence de cet art, quel qu'il soit.— Le *D.* Eh bien, cherchons; car je souhaite ardemment connaître à fond tout ce qu'il en est. — Le *M.* Alors, définissez la musique. — Le *D.* Je n'ose. — Le *M.* Vous pourrez du moins

M. Vocares ergo pedem pyrrichium. D. Vocarem. M. Nomen hujus pedis a quo nisi a grammatico didicisti? D. Fateor: M. Ergo de omnibus hujusmodi sonis grammaticus judicabit, an per teipsum istos pulsus didicisti, sed nomen quod imponeres a grammatico audieras? D. Ita est. M. Et ausus es nomen quod te grammatica docuit, transferre ad eam rem, quam non pertinere ad grammaticam confiteris? D. Video non ob aliud pedi nomen impositum, quam propter temporum dimensionem, quam ubicumque cognovero, eò transferre illud vocabulum cur non audeo? Sed et si alia vocabula sunt imponenda, cum ejusdem dimensionis soni sunt, sed ad grammaticos tamen non pertinent, quid mihi est de nominibus laborare, cum res aperta sit? M. Nec ego id volo : sed tamen cum videas innumerabilia genera sonorum, in quibus certæ dimensiones observari possunt, quæ genera fatemur grammaticæ disciplinæ non esse tribuenda, nonne censes esse aliam aliquam disciplinam, quæ quidquid in hujusmodi sit vocibus numerosum artificiosumque contineat? D. Probabile mihi videtur. M. Quod ejus esse nomen existimas? Nam opinor non tibi novum esse omnipotentiam quamdam canendi Musis solere concedi. Hæc est, nisi fallor, illa quæ Musica nominatur. D. Et ego hanc esse existimo.

CAPUT II

Musica quid sit. Modulari quid sit.

2. M. Sed jam placet nobis de nomine minime laborare : modo inquiramus, si videtur, quam diligentissime possumus, omnem hujus quæcumque est disciplinæ vim atque rationem. D. Inquiramus sane : nam hoc totum quidquid est, multum nosse desidero. M. Defini ergo musicam. D. Non audeo.

contrôler ma définition? — Le *D.* J'essayerai quand vous me l'aurez fait connaître. — Le *M.* La musique est la science de la bonne modulation : n'est-ce pas là votre opinion? — Le *D.* Peut-être bien, si je voyais clairement ce qu'est la modulation.— Le *M.* N'avez-vous jamais entendu le mot de modulation, où ne l'avez-vous entendu prononcer qu'à propos de chant et de danse? — Le *D.* C'est vrai; mais comme je vois que *moduler* vient de *modus*, mesure, qu'il y a une mesure à garder dans tout ce que l'on fait de bien, et que beaucoup de choses dans le chant et la danse sont très-basses, quoiqu'attrayantes, je veux comprendre parfaitement ce que c'est que la modulation; mot qui, presque à lui seul, comprend la définition d'une si vaste science. Car enfin, il ne nous suffit pas d'apprendre ces simples notions que connaissent les histrions ou les premiers chanteurs venus. — Le *M.* Vous disiez tout à l'heure que dans toutes les actions, même en dehors de la musique, on doit conserver une certaine mesure, et cependant le terme de modulation entre dans la définition de la musique, n'en soyez pas surpris; ignorez-vous donc que la parole est appelée l'apanage de l'orateur? — Le *D.* Je ne l'ignore pas; mais à quoi bon cette question? — Le *M.* Voici : quand votre valet, tout grossier et tout ignorant qu'il est, répond même par un mot à une de vos demandes, vous convenez qu'il a parlé? — Le *D.* J'en conviens. — Le *M.* Est-il donc un orateur? — Le *D.* Point du tout. — Le *M.* Il n'a donc pas manié la parole, lorsqu'il a parlé, bien que parole vienne de parler? — Le *D.* C'est vrai; mais enfin à quoi voulez-vous en venir? — Le *M.* A vous faire comprendre que la modulation peut n'appartenir qu'à la musique, bien que le mot *modus* d'où dérive ce terme puisse aussi se rencontrer ailleurs. C'est de la même manière que le don de la parole est exclusivement attribué aux orateurs, quoique personne ne s'exprime sans parler, et que le mot *parole* vienne de *parler*. — Le *D.* Je comprends maintenant.

3. Le *M.* Quant à ce que vous avez dit ensuite qu'il se trouve dans la danse et le chant des grossièretés auxquelles on ne saurait, sans avilir cette science presque divine, donner le nom de modulation, c'est une remarque parfaitement juste. Aussi examinons d'abord ce que c'est que la modulation, et ensuite ce qu'on appelle la bonne modulation; car ce n'est pas en vain que ce mot est ajouté à la définition. Enfin, il ne faut pas non plus oublier le terme science qui est uni aux deux autres; car ces trois mots, si je ne me trompe, composent la définition. — Le *D.* Soit. — Le *M.* Puisque nous sommes d'avis que le mot modulation vient de *modus*, mesure, ne vous semble-t-il pas à craindre qu'il n'y ait excès ou défaut de mesure

M. Potes saltem definitionem meam probare. D. Experibor si dixeris. M. Musica est scientia bene modulandi, an tibi non videtur? D. Videretur fortasse, si mihi liqueret quid sit ipsa modulatio. M. Numquidnam hoc verbum quod modulari dicitur, aut numquam audisti, aut uspiam nisi in eo quod ad cantandum saltandumque pertineret? D. Ita est quidem : sed quia video modulari, a modo esse dictum, cum in omnibus bene factis modus servandus sit, et multa etiam in canendo ac saltando quamvis delectent, vilissima sint, volo plenissime accipere quid prorsus sit ipsa modulatio, quo uno pene verbo tantæ disciplinæ definitio continetur. Non enim tale aliquid hic discendum est, quale quilibet cantores histrionesque noverunt. M. Illud superius quod in omnibus etiam præter musicam factis modus servandus est, et tamen in musica modulatio dicitur, non te moveat; nisi forte ignoras dictionem oratoris proprie nominari. D. Non ignoro : sed quorsum istuc? M. Quia et puer tuus quamlibet impolitissimus et rusticissimus, cum vel uno verbo interroganti tibi respondet, fateris eum aliquid dicere? D. Fateor. M. Ergo et ille orator est? D. Non. M. Non igitur dictione usus est cum aliquid dixerit, quamvis dictionem a dicendo dictam esse fateamur. D. Concedo : sed et hoc quo pertineat requiro. M. Ad id scilicet ut intelligas modulationem posse ad solam musicam pertinere, quamvis modus unde flexum verbum est, possit etiam in aliis rebus esse : quemadmodum dictio proprie tribuitur oratoribus, quamvis dicat aliquid omnis qui loquitur, et a dicendo dictio nominata sit. D. Jam intelligo.

3. M. Illud ergo quod abs te postea dictum est, multa esse in canendo et saltando vilia, in quibus si modulationis nomen accipimus, pene divina ista disciplina vilescit, cautissime omnino abs te animadversum est. Itaque discutiamus primum quid sit modulari, deinde quid sit bene modulari : non enim frustra est definitioni additum. Postremo etiam quod ibi scientia posita est, non est contemnendum : nam his tribus, nisi fallor, definitio illa perfecta est. D. Ita fiat. M. Igitur quoniam fatemur

que dans ce qui se fait avec quelque mouvement? Ou bien, quand il n'y a pas de mouvement, ne pouvons-nons pas redouter que l'on agisse sans mesure? — Le *D*. Nullement. — Le *M*. Donc la modulation peut fort bien se définir l'art dans les mouvements, ou du moins l'art qui apprend à se mouvoir régulièrement. Car nous ne pouvons dire qu'un objet a un mouvement régulier, s'il n'observe point la mesure. — Le *D*. Nous ne le pouvons certainement pas; mais encore faudra-t-il appliquer le mot de modulation à tout ce qui est bien fait; car sans mouvement régulier, je ne vois rien de bien fait. — Le *M*. Que sera-ce si tous ces actes s'accomplissent d'après la musique, bien que le mot de modulation soit plus communément employé dans les instruments de cet art et ce n'est pas sans raison? Car autre chose, je crois, vous paraît un ouvrage tourné soit en bois, soit en argent, soit en toute autre matière ; et autre chose le mouvement de l'ouvrier lui-même, qui tourne ces objets ? — Le *D*. Il y a une grande différence. — Le *M*. Ce mouvement est-il donc exécuté en vue de lui-même ou en vue de l'objet à tourner ?—Le *D*. Manifestement en vue de l'objet. — Le *M*. Que si l'ouvrier n'agitait ses membres que pour les mouvoir avec grâce et avec élégance, ne dirions-nous point qu'il ne fait autre chose que danser? — Le *D*. Assurément. — Le *M*. Quand donc pensez-vous qu'une chose est supérieure et en quelque sorte maîtresse? Est-ce quand on la recherche en vue d'elle-même ou pour tout autre but? — Le *D*. Qui peut nier que c'est quand on la désire pour elle-même? — Le *M*. Reprenez maintenant ce que nous avons dit plus haut de la modulation : Nous avons en effet établi qu'elle est comme l'art des mouvements : Voyez à quel mouvement doit surtout s'appliquer cette expression. Est-ce à ce moument qui est comme libre, c'est-à-dire que l'on recherche à cause de lui-même, et qui plaît par lui-même ; ou bien à ce mouvement qui est en quelque sorte esclave ; car tout ce qui ne s'appartient pas et se rapporte à une fin étrangère est comme esclave? — Le *D*. C'est à celui que l'on désire pour lui-même. — Le *M*. La science de la modulation est donc probablement la science des mouvements réglés; de ces mouvements que l'on recherche pour eux-mêmes et qui par suite plaisent par leur mérite intrinsèque.—Le *D*. C'est sans doute probable.

CHAPITRE III

Qu'est-ce qu'on entend par bien moduler, et pourquoi ce mot se trouve-t-il dans la définition de la musique?

4.—Le *M*. Pourquoi a-t-on ajouté : *bene*, bien,

modulationem a modo esse nominatam, numquidnam tibi videtur metuendum ne aut excedatur modus, aut non impleatur nisi in rebus quæ motu aliquo fiunt; aut si nihil moveatur, possumus formidare, ne præter modum aliquid fiat ? D. Nullo pacto. M. Ergo modulatio non incongrue dicitur movendi quædam peritia, vel certe qua fit ut bene aliquid moveatur. Non enim possumus dicere, bene moveri aliquid, si modum non servat. D. Non possumus quidem : sed necesse erit rursus istam modulationem in omnibus bene factis intelligere. Nihil quippe nisi bene movendo, bene fieri video. M. Quid si forte ista omnia per musicam fiant, quamvis modulationis nomen in cujuscemodi organis magis tritum sit, nec immerito? Nam credo videri tibi aliud esse tornatum aliquid ligneum vel argenteum, vel cujusce materiæ, aliud autem ipsum motum artificis, cum illa tornantur. D. Assentior multum differre. M. Numquidnam ergo ipse motus propter se appetitur, et non propter id quod vult esse tornatum ? D. Manifestum est. M. Quid, si membra non ob aliud moveret, nisi ut pulcre ac decore moverentur, eum facere aliud nisi saltare diceremus? D. Ita videtur. M. Quando ergo censes aliquam rem præstare et quasi dominari cum propter seipsam, an cum propter aliud appetitur? D. Quis negat cum propter seipsam ? M. Repete nunc illud superius quod de modulatione diximus : nam ita eam posueramus, quasi quamdam movendi esse peritiam, et vide ubi magis habere sedem debeat hoc nomen, in eo motu qui velut liber est, id est propter se ipse appetitur, et per se ipse delectat; an in eo qui servit quodammodo : nam quasi serviunt omnia quæ non sibi sunt, sed ad aliquid aliud referuntur. D. In eo scilicet qui propter se appetitur. M. Ergo scientiam modulandi jam probabile est esse scientiam bene movendi, ita ut motus per se ipse appetatur, atque ob hoc per se ipse delectet. D. Probabile sane.

CAPUT III

Bene modulari quid sit et cur in musicæ definitione positum.

4. M. Cur ergo additum est, bene; cum jam ipsa

puisque la modulation elle-même ne peut exister sans être un mouvement bien réglé? — Le *D.* Je ne sais, et j'ignore comment cette question m'a échappé; car j'avais eu l'intention de vous la proposer. — Le *M.* Nous aurions pu éviter toute controverse sur ce mot; et en faisant disparaître le mot *bien*, nous définirions la musique la science qui apprend à moduler. — Le *D.* Quelle fatigue en effet, si vous vouliez ainsi tout expliquer avec le même soin? — Le *M.* La musique est la science des mouvements bien réglés. Mais comme on peut appeler régulier tout mouvement qui se fait avec mesure, en conservant la quantité des temps et des intervalles; car il plaît alors et peut sans inconvénient s'appeler modulation. Mais ne peut-il arriver que cette cadence et cette mesure plaisent à contre-temps, qu'une voix charmante, par exemple, qu'une danse agréable provoque une folâtre gaîté quand la circonstance exigerait de la gravité : on abuserait alors d'une modulation parfaite, on emploierait mal à propos et d'une façon inconvenante un mouvement qu'on peut appeler bon, par là même qu'il est mesuré. D'où nous concluons qu'autre chose est de moduler et autre chose de bien moduler. La modulation, en effet, se retrouve dans tout chanteur qui ne se trompe point sur la quantité des sons et des paroles; mais la bonne modulation n'appartient, ainsi devons-nous le penser, qu'à cet art libéral qu'on appelle la musique. Que si tel mouvement ne vous paraît pas bon, parce qu'il manque d'à-propos, encore que, selon vous, il soit conforme aux lois de la cadence, tenons-nous-en à notre principe que nous devons garder en toute occasion, celui de ne pas disputer sur les mots, quand la chose est claire; et ne nous préoccupons plus de savoir si la musique est la science des modulations ou des bonnes modulations. — Le *D.* Comme vous, je méprise et je laisse de côté les querelles de mots; toutefois, cette distinction ne me déplaît pas.

CHAPITRE IV

Pourquoi le mot science entre-t-il dans la définition de la musique.

5. — Le *M.* Il reste à examiner pourquoi le mot science entre dans la définition. — Le *D.* Oui; car je me rappelle que l'ordre de la discussion le demande ainsi. — Le *M.* Répondez donc : Le rossignol, au printemps, vous semble-t-il bien moduler sa voix? Son chant est des plus mélodieux, des plus suaves, et si je ne me

modulatio nisi bene moveatur, esse non possit? D. Nescio, et quemadmodum mihi ereptum sit ignoro. nam hoc requirendum animo hæserat. M. Poterat omnino nulla de hoc verbo controversia fieri, ut jam musicam sublato eo quod positum est, bene, tantum scientiam modulandi definiremus. D. Quis enim ferat, si enodare totum ita velis? M. Musica est scientia bene movendi. Sed quia bene moveri jam dici potest, quidquid (*a*) numerose servatis temporum atque intervallorum dimensionibus movetur; jam enim delectat, et ob hoc modulatio non incongrue jam vocatur : fieri autem potest, ut ista numerositas atque dimensio delectet, quando non opus est; ut si quis suavissime canens, et pulcre saltans, velit eo ipso lascivire, cum res severitatem desiderat, non bene utique numerosa modulatione utitur, id est ea motione quæ jam bona, ex eo quia numerosa est, dici potest, male ille, id est incongruenter utitur. Unde aliud est modulari, aliud bene modulari. Nam modulatio ad quemvis cantorem, tantum qui non erret in illis dimensionibus vocum ac sonorum : bona vero modulatio ad hanc liberalem disciplinam, id est ad musicam, pertinere arbitranda est. Quod si nec illa bona tibi motio videtur, ex eo quia inepta est, quamvis artificiose numerosam esse fateare, teneamus illud nostrum, quod ubique servandum est, ne certamen verbi, re satis elucente, nos torqueat, nihilque curemus utrum musica modulandi, an bene modulandi scientia describatur. D. Amo quidem rixas verborum prætetire atque contemnere, non tamen mihi displicet ista distinctio.

CAPUT IV

Scientia cur in musicæ definitione ponitur.

5. M. Restat ut quæramus cur sit in definitione scientia. D. Ita fiat : nam hoc flagitare ordinem memini. M. Responde igitur, utrum tibi videatur bene modulari vocem luscinia verna parte anni : nam et numerosus est et suavissimus ille cantus, et nisi fallor tempori congruit. D. Videtur omnino. M.

(*a*) Sic in MSS. At Lov. *quidquid numerositatis temporum*. Am. et Er. habent, *quidquid numerositatis, quæ temporum.*

trompe, parfaitement en harmonie avec la saison. — Le *D.* C'est tout à fait vrai. — Le *M.* Connaît-il les règles de la science musicale? — Le *D.* Non. — Le *M.* Vous voyez donc que le mot science est très-nécessaire à la définition. — Le *D.* Je le vois très-bien. — Le *M.* Encore une question : Ne vous paraissent-ils pas ressembler à ce rossignol ceux qui, guidés par un sentiment quelconque, chantent bien, c'est-à-dire avec mesure et agrément, quoiqu'interrogés sur les nombres et les intervalles des sons graves et des sons aigus, ils ne puissent répondre? — Le *D.* Ils lui ressemblent beaucoup. — Le *M.* Et que penser de ceux qui, étrangers à la musique, écoutent ces chanteurs avec plaisir? Ne voyons-nous pas des éléphants, des ours et d'autres animaux de ce genre se mouvoir au chant de la voix humaine, les oiseaux eux-mêmes prendre plaisir à leurs propres chants? car, privés qu'ils sont de tout autre avantage, ils ne chanteraient pas avec tant d'ardeur s'ils n'y trouvaient du plaisir : ne faut-il donc pas comparer aux animaux de pareilles gens? — Le *D.* Je suis de votre avis ; mais voilà une critique qui retombe sur le genre humain presque tout entier. — Le *M.* Pas autant que vous pensez ; car des hommes éminents, étrangers à la musique, pour se rapprocher de la multitude qui ne s'élève guère au-dessus des animaux et qui est en immense majorité, conduite d'ailleurs raisonnable et pleine de prudence, mais dont ce n'est pas ici le lieu de parler; ou bien, pour se délasser d'importants travaux et distraire leur esprit, demandent à la musique quelque délassement ; plaisir bien permis, quand on ne le prend que de temps en temps ; mais satisfaction honteuse et déshonorante, si on s'y livrait avec passion, ne fût-ce que rarement.

6. Mais que pensez-vous de ceux qui jouent de la flûte, de la cithare et d'autres instruments semblables, faut-il les comparer au rossignol? — Le *D.* Nullement. — Le *M.* En quoi diffèrent-ils? — Le *D.* C'est que dans ces hommes je vois une certaine science, tandis que dans le rossignol, je ne distingue que la nature. — Le *M.* Ce que vous dites paraît vraisemblable ; mais faut-il appeler science ce qu'ils ne font que par imitation? — Le *D.* Pourquoi pas? Car je vois que l'imitation joue un tel rôle dans les arts, que si vous la supprimez, ceux-ci tombent presque tous. Les maîtres eux-mêmes se posent comme modèles, et c'est là ce qu'ils appellent l'enseignement. — Le *M.* La science vous paraît-elle relever de la raison, et ceux qui agissent avec art vous semblent-ils agir avec raison? ou bien pensez-vous autrement? — Le *D.* Non. — Le *M.* Donc, sans raison, pas d'art possible? — Le *D.* Je l'admets. — Le *M.* Croyez-vous que les animaux muets et irraisonnables, peuvent agir avec raison? — Le *D.* Nullement. — Le *M.* Mais, ou bien vous appel-

Numquidnam liberalis hujus disciplinæ perita est ? D. Non. M. Vides igitur nomen scientiæ definitioni pernecessarium. D. Video prorsus. M. Dic mihi ergo quæso te, nonne tales tibi omnes videntur, qualis illa luscinia est, qui sensu quodam ducti bene canunt, hoc est numerose id faciunt ac suaviter, quamvis interrogati de ipsis numeris, vel de intervallis acutarum graviumque vocum respondere non possint. D. Simillimos eos puto. M. Quid ii qui illos sine ista scientia libenter audiunt, cum videamus elephantos, ursos, aliaque nonnulla genera bestiarum ad cantus moveri, avesque ipsas delectari suis vocibus, non enim nullo extra posito commodo tam impense id agerent sine quadam libidine, nonne pecoribus comparandi sunt? D. Censeo : sed pene in omne genus humanum tendit hæc contumelia. M. Non est quod putas. Nam magni viri etsi musicam nesciunt; aut congruere plebi volunt, quæ non multum a pecoribus distat, et cujus ingens est numerus, quod modestissime ac prudentissime faciunt (sed de hoc nunc disserendi locus non est) aut post magnas curas relaxandi ac reparandi animi gratia moderatissime ab iis aliquid voluptatis assumitur, quam interdum sic capere modestissimum est ; ab ea vero capi vel interdum, turpe atque indecorum est.

6. Sed quid tibi videtur, qui vel tibiis canunt vel cithara, atque hujusmodi instrumentis, numquidnam possunt lusciniæ comparari ? D. Non. M. Quid igitur distant? D. Quod in istis artem quamdam esse video, in illa vero solam naturam. M. Verisimile dicis, sed ars tibi videtur ista esse dicenda, etiamsi quadam imitatione id faciunt ? D. Cur non? Nam video tantum valere in artibus imitationem, ut ea sublata omnes pene perimantur. Præbent enim se magistri ad imitandum, et hoc ipsum est quod vocant docere. M. Videtur tibi ars ratio esse quædam, et ii qui arte utuntur, ratione uti ; an aliter putas ? D. Videtur. M. Quisquis igitur ratione uti non potest, arte non utitur. D. Et hoc concedo.

lerez les pies, les perroquets, les corbeaux des animaux raisonnables; ou bien, c'est sans réflexion que vous avez nommé la science une imitation. Nous voyons, en effet, ces oiseaux chanter et parler beaucoup, à la manière des hommes, et cela, par la seule imitation : n'êtes-vous pas de mon avis? — Le *D.* Je n'aperçois pas bien distinctement votre conclusion, ni quelle est sa valeur contre ma réponse. — Le *M.* Je vous avais demandé si les joueurs de cithare, de flûte, et autres gens de cette espèce, vous semblaient posséder la science musicale, alors même qu'ils ne jouent que par imitation ? Or, vous l'avez affirmé et vous avez même ajouté que si l'on supprimait l'imitation, c'en serait bientôt fait de tous les arts. D'où l'on peut conclure : tous ceux qui procèdent par imitation procèdent avec art; encore qu'il soit vrai peut-être que ceux qui possédent la science ne l'ont pas acquise tous par imitation. Or, si toute imitation est science, et toute science, raison, toute imitation est dès lors raison. Mais l'animal irraisonnable agit sans raison, donc il n'a point de science : cependant, il imite; donc l'imitation n'est pas une science. — Le *D.* J'ai avancé que beaucoup d'arts relèvent de l'imitation; mais je n'ai pas appelé l'art une pure imitation. — Le *M.* Ces arts que vous faites relever de l'imitation, ne pensez-vous pas qu'ils relèvent aussi de la raison? — Le *D.* Au contraire, je les fais relever de l'une et de l'autre. — Le *M.* Soit; mais la science, sur quoi la faites-vous reposer, sur la raison ou sur l'imitation? — Le *D.* Sur toutes les deux. — Le *M.* Vous accordez donc de la science à ces oiseaux, puisque vous ne leur enlevez point l'imitation. — Le *D.* Non, non; j'entends que la science repose sur toutes les deux, et non sur l'imitation seule. — Le *M.* Comment? pensez-vous qu'elle puisse relever de la raison seule? — Le *D.* Certainement. — Le *M.* Alors vous pensez que l'art est autre chose que la science : car la science peut dépendre de la raison seule, tandis que dans l'art la raison s'unit à l'imitation. — Le *D.* Je ne vois pas que ce soit la conséquence ; car je n'ai point dit que tous les arts, mais quelques arts seulement relèvent de la raison et de l'imitation réunies. — Le *M.* Alors donnerez-vous le nom de science aux deux principes, ou ne l'attribuerez-vous qu'à la raison seule? — Le *D.* Qui m'empêche d'appeler science l'union de l'imitation et de la raison.

7. — Le *M.* Puisque nous parlons de joueurs de cithare et de flûte, c'est-à-dire d'instruments de musique, je désirerais que vous me

M. Censesne muta animalia, quæ etiam irrationalia dicuntur, uti posse ratione ? D. Nullo modo. M. Aut igitur picas et psittacos et corvos rationalia esse dicturus es animalia, aut imitationem nomine artis temere vocasti. Videmus enim has aves et multa canere ac sonare quodam humano usu, et nonnisi imitando facere, nisi tu aliter credis. D. Quomodo hoc confeceris, et quantum contra responsionem meam valeat, nondum plane intelligo. M. Quæsiveram ex te, utrum citharistas et tibicines, et hujusmodi aliud genus hominum, artem diceres habere, etiamsi id quod in canendo faciunt, imitatione assecuti sunt. Dixisti esse artem, tantumque id valere affirmasti, ut omnes pene tibi artes periclitari viderentur, imitatione sublata. Ex quo jam colligi potest, omnem qui imitando assequitur aliquid, arte uti ; etiamsi forte non omnis qui arte utitur, imitando eam perceperit. Aut si omnis imitatio ars est et ars omnis ratio, omnis imitatio ratio : ratione autem non utitur irrationale animal, non igitur habet artem : habet autem imitationem, non est igitur ars imitatio. D. Ego multas artes imitatione constare dixi, non ipsam imitationem artem vocavi. M. Quæ igitur artes imitatione constant, non eas censes ratione constare? D. Immo utroque puto eas constare. M. Nihil repugno, sed scientiam in quo ponis, in ratione, an in imitatione? D. Et hoc in utroque. M. Ergo scientiam illis avibus dabis, quibus imitationem non adimis. D. Non dabo : ita enim dixi in utroque esse scientiam, ut in sola imitatione esse non possit. M. Quid, in sola ratione videtur tibi esse posse? D. Videtur. M. Aliud igitur putas esse artem, aliud scientiam. Siquidem scientia et in sola ratione esse potest, ars autem rationi jungit imitationem. D. Non video esse consequens. Non enim omnes, sed multas artes dixeram, simul ratione atque imitatione constare. M. Quid, scientiam vocabisne etiam illam, quæ his duobus simul constat, an ei solam partem rationis adtribues ? D. Quid enim me prohibet vocare scientiam, cum rationi adjungitur imitatio.

7. M. Quoniam nunc agimus de citharista et tibicine, id est de musicis rebus, volo mihi dicas, utrum corpori tribuendum sit, id est obtemperationi cuidam corporis, si quid isti homines imitatione faciunt. D Ego istam et animo simul et corpori tribuendam puto : quamquam idipsum verbum satis proprie abs te positum est, quod obtemperatio-

disiez s'il faut attribuer au corps, ou plutôt à une certaine obéissance du corps, les effets que ces hommes produisent par imitation? — Le *D*. Je crois qu'il faut les attribuer à l'esprit et au corps en même temps. Mais votre terme d'obéissance du corps est assez heureusement trouvé; le corps, en effet, ne peut obéir qu'à l'esprit. — Le *M*. Je le vois, vous êtes prudent; vous ne voulez point attribuer l'imitation au corps pris isolément. Mais nierez-vous que la science appartienne à l'esprit seul? — Le *D*. qui le nierait? — Le *M*. Vous ne permettriez donc pas d'attribuer au corps et à l'esprit tout à la fois l'art de pincer de la guitare et de jouer de la flûte. Car cette imitation, d'après votre aveu, ne se fait point sans l'intervention du corps, et vous avez dit que la science n'appartient qu'à l'esprit. — Le *D*. Vu mes concessions, je m'incline; mais qu'importe? Le joueur de flûte aura aussi sa science dans son esprit; car l'imitation qui s'y ajoutera, et que j'ai dit ne pouvoir exister indépendamment du corps, n'enlèvera rien de ce que son esprit contient de connaissances. — Le *M*. J'en conviens, et je ne dis pas que ceux qui jouent de ces instruments manquent tous de science, mais quelques-uns seulement. Voici en effet le but de notre question; c'est de comprendre, si nous pouvons, avec combien de justesse, le mot *science* se trouve dans la définition de la musique; car si tous les joueurs de flûte ou de lyre et autres gens qui exercent un pareil métier, possédaient cette science, il n'y aurait rien, à mon sens, de plus bas et de plus vil que la musique.

8. Mais prêtez-moi toute votre attention pour découvrir ce que nous cherchons depuis longtemps déjà. Vous venez de m'accorder que la science ne réside que dans l'âme. — Le *D*. Et comment ne pas l'accorder? — Le *M*. Bien! Et le sens de l'ouïe, est-ce à l'âme, ou au corps, ou à l'un et à l'autre que vous l'attribuez? — Le *D*. A l'un et à l'autre. — Le *M*. Et la mémoire? — Le *D*. On doit, je pense, l'attribuer à l'âme. Car si c'est par les sens que nous saisissons tout ce que nous confions à la mémoire, ce n'est pas une raison pour croire que la mémoire réside dans le corps. — Le *M*. Vous soulevez là une question fort grave et qui est étrangère à notre discussion. Mais ce qui suffit à notre but, c'est que vous ne pouvez nier que les bêtes aient de la mémoire. Les hirondelles reviennent à leur nid après un an d'absence, et le poëte a fort bien dit des chèvres : « Fidèles au souvenir, les chèvres reviennent d'elles-mêmes à l'étable (*Georg.*, III, 316). » Le chien d'Ulysse reconnut, dit-on, le héros son maître déjà oublié des siens. Nous pourrions citer des exemples sans nombre à l'appui de ce que j'avance. — Le *D*. Je ne nie point ces faits; j'attends seulement avec impatience pour savoir quel parti vous en tirerez. — Le *M*. Quoi? n'est-il pas évident que celui qui a fait à l'âme seule le don de la science et

---

nem corporis appellasti : non enim obtemperare nisi animo potest. M. Video te cautissime imitationem non soli corpori voluisse concedere. Sed numquid scientiam negabis ad solum animum pertinere? D. Quis hoc negaverit? M. Nullo modo igitur scientiam in sonis nervorum et tibiarum, simul et rationi et imitationi tribuere sineris. Illa enim imitatio non est, ut confessus es, sine corpore; scientiam vero solius animi esse dixisti. D. Ex iis quidem quæ tibi concessi, fateor hoc esse confectum. sed quid ad rem? Habebit enim et tibicen scientiam in animo. Neque enim cum ei accedit imitatio, quam sine corpore dedi esse non posse, adimet illud quod animo amplectitur. M. Non adimet quidem : nec ego affirmo eos, a quibus organa ista tractantur, omnes carere scientia, sed non habere omnes dico. Istam enim ad hoc volvimus quæstionem, ut intelligamus si possumus, quam recte sit scientia in illa definitione musicæ posita, quam si omnes tibicines et fidicines, et id genus alii, quilibet habent, nihil ista disciplina puto esse vilius, nihil abjectius.

8. Sed adtende quam diligentissime, ut quod diu jam molimur appareat. Certe enim jam mihi dedisti in solo animo habitare scientiam. D. Quidni dederim? M. Quid, sensum aurium animone, an corpori, an utrique concedis? Utrique. M. Quid memoriam? D. Animo puto esse tribuendam. Non enim si per sensus percipimus aliquid quod memoriæ commendamus, ideo in corpore memoria esse putanda est. M. Magna fortasse ista quæstio est, neque huic opportuna sermoni. Sed quod proposito sat est, puto te negare non posse, bestias habere memoriam. Nam et nidos post annum revisunt hirundines, et de capellis verissime dictum est :

Atque ipsæ memores redeunt in tecta capellæ.
(*Georg.*, III.)

Et canis heroem dominum, jam suis hominibus

l'a refusée à tous les animaux privés de raison, ne l'a placée ni dans les sens, ni dans la mémoire qui ne peuvent exister sans le corps et qui se trouvent dans la bête elle-même, mais bien dans l'intelligence seule? — Le *D.* J'attends toujours ce que vous allez tirer de là. — Le *M.* Le voici: Ceux qui consultent les sens et qui confient à leur mémoire ce qui les flatte, règlant sur de telles bases le mouvement de leurs corps et y joignent un certain talent d'imitation, tous ceux-là, dis-je, si capables et si habiles qu'ils paraissent ne possèdent cependant point la science, s'ils n'ont pas l'intelligence claire et nette des faits artistiques qu'ils interprètent en public. Or, si la raison nous démontre que tels sont les chanteurs de théâtre, il n'y aura pas, je pense, de motif pour hésiter à leur refuser la science, et par conséquent à ne pas reconnaître en eux cet art musical qui est la science des modulations. — Le *D.* Développez votre pensée, et voyons la valeur de vos preuves.

9.— Le *M.* Vous attribuez, je pense, non pas à la science, mais à l'exercice l'agilité plus ou moins grande des doigts. — Le *D.* Qui vous fait penser ainsi? — Le *M.* Parce que tout à l'heure vous attribuiez la science à l'âme seulement, et que cette agilité, bien qu'ayant lieu sous l'impulsion de l'âme, semble n'appartenir qu'au corps. — Le *D.* Mais quand l'âme, en qui réside la science, ordonne ce mouvement, il faut, je crois, l'attribuer plutôt à l'âme qui connaît qu'aux membres qui ne sont que des instruments. — Le *M.* Ne pensez-vous pas qu'il puisse arriver qu'un homme soit supérieur en science à un autre homme, bien que celui-ci fasse mouvoir ses doigts avec plus de facilité et d'aisance? — Le *D.* Je le crois. — Le *M.* Or, si les mouvements rapides et agiles des doigts devaient être attribués à la science, plus on aurait de science et plus on excellerait dans ces mouvements. — Le *D.* C'est vrai. — Le *M.* Faites encore attention à cette observation. Vous avez sans doute remarqué quelquefois que les charpentiers et autres artisans de ce genre, en frappant avec la hache ou la cognée, retombent toujours au même endroit et jamais dans un autre que celui où ils ont l'intention de diriger leurs coups : essayons-nous de les imiter, nous ne pouvons y réussir, et nous leur prêtons à rire. — Le *D.* Ce que vous dites est vrai. — Le *M.* De ce que nous ne pouvons le faire, est-ce à dire que nous ignorons l'endroit qu'il faut frapper, ou l'entaille qu'il faut faire? — Le *D.* Souvent, nous l'ignorons, comme aussi, souvent, nous le savons. — Le *M.* Eh

oblitum recognovisse prædicatur. Et innumerabilia, si velimus, animadvertere possumus, quibus id quod dico manifestum est. D. Nec ego istud nego, et quid te adjuvet, vehementer exspecto. M. Quid putas, nisi quod scientiam qui soli animo tribuit, eamque omnibus irrationalibus animantibus adimit, neque in sensu eam, neque in memoria, nam illud non est sine corpore, et utrumque etiam in bestia est, sed in solo intellectu collocavit ? D. Et hoc exspecto quid te adjuvet. M. Nihil aliud, nisi omnes qui sensum sequuntur, et quod in eo delectat, memoriæ commendant, atque secundum id corpus moventes, vim quamdam imitationis adjungunt, non eos habere scientiam, quamvis perite ac docte multa facere videantur, si rem ipsam quam profitentur aut exhibent, intellectus puritate ac veritate non teneant. At si tales esse istos theatricos operarios ratio demonstraverit, nihil erit, ut opinor, cur dubites eis negare scientiam, et ob hoc musicam, quæ scientia modulandi est, nequaquam concedere. D. Explica hoc, videamus quale sit.

9. M. Mobilitatem digitorum celeriorem vel pigriorem credo te non scientiæ, sed usui dare. D. Cur ita credis id ? M. Quia superius soli animo scientiam tribuebas, hoc autem quamquam imperante animo tamen esse corporis vides. D. Sed cum sciens animus hoc imperat corpori, magis hoc scienti animo, quam servientibus membris tribuendum puto. M. Nonne censes posse fieri ut unus alium scientia præcedat, cum ille imperitior multo facilius et expeditius digitos moveat ? D. Censeo. M. At si motus celer et expeditior digitorum scientiæ tribuendus esset, tanto in eo quisque excelleret, quanto esset scientior. D. Concedo. M. Attende etiam istud. Nam opinor nonnumquam te animadvertisse fabros, vel hujusmodi opifices, ascia sive securi eumdem locum feriendo repetere, et non alio quam eo quo intendit animus ictum perducere, quod nos tentantes cum assequi nequimus, ab eis sæpe irridemur. D. Ita est ut dicis. M. Ergo cum id nos facere non valemus, numquid ignoramus quid feriri debeat, vel quantum debeat amputari ? D. Sæpe ignoramus, sæpe scimus. M. Fac ergo aliquem nosse omnia, quæ fabri facere debeant, et perfecte nosse, minus tamen valere in opere, sed eisdem ipsis qui facillime operantur, multa dictare solertius quam

bien ! supposez un homme qui connaît tout ce qu'un forgeron doit faire, qui le connaît parfaitement, sans toutefois être aussi habile à l'œuvre; mais en revanche il donnera à ceux qui travaillent facilement une foule de leçons avec plus d'habileté que ceux-ci ne pourront eux-même le concevoir : n'admettez-vous pas que c'est là un fait journalier? — Le *D.* Je l'admets. — Le *M.* Ainsi donc, on doit attribuer à l'habitude plutôt qu'à la science, non-seulement l'aisance et la légèreté, mais encore la cadence dans les mouvements corporels. Autrement, plus on serait instruit et mieux on se servirait de ses mains. Nous pouvons appliquer cette observation aux joueurs de flûte et de cithare. Cette habileté des doigts et des articulations à laquelle nous ne pouvons atteindre, gardons-nous d'en faire le fruit de la science, mais bien plutôt celui de l'habitude, de l'imitation et d'un exercice journalier. — Le *D.* Je ne puis résister à cette raison : aussi bien, j'entends dire souvent que des médecins forts savants sont surpassés par d'autres moins instruits, dans les amputations, dans les pansements, dans tout ce qui exige la main ou le fer. Cette branche de la médecine s'appelle *chirurgie*, terme qui indique assez des opérations qui se font au moyen des mains. Continuez donc et achevez cette question.

CHAPITRE V

Le sentiment musical vient-il de la nature?

10. — Le *M.* Il nous reste, je crois, à démontrer, si nous le pouvons, que les arts même qui nous plaisent par l'exécution, pour arriver à ce résultat, n'ont pas suivi immédiatement les voies de la science, mais celles des sens et de la mémoire. Je ne veux pas que vous me disiez que la science peut se rencontrer sans la pratique, et quelquefois même à un plus haut degré qu'elle n'existe chez ceux qui excellent dans la pratique, bien que néanmoins ces derniers n'auraient pu atteindre, en dehors de toute science, à une si grande habileté. — Le *D.* Commencez ; car manifestement il doit en être ainsi. — Le *M.* N'avez-vous jamais écouté certains histrions avec trop d'intérêt? — Le *D.* Plus peut-être que je ne le voudrais. — Le *M.* D'où vient, selon vous, que la foule ignorante siffle souvent un joueur de flûte qui fait entendre de méchants airs, tandis qu'elle applaudit celui qui chante bien, et que plus celui-ci met de charme dans son chant, plus elle aussi met d'ardeur dans ses applaudissements? Croyez-vous que ce soit la science de la musique qui fasse ainsi agir le vulgaire? — Le *D.* Non. — Le *M.* Qu'est-ce donc? — Le *D.*

illi per se indicare possent, an id usu evenire negas? D. Non nego. M. Non igitur solum movendi celeritas atque facilitas, sed etiam motionis modus ipse in membris, usui potius quam scientiæ tribuendus est. Nam si aliter esset, eo quisque manibus melius uteretur quo esset peritior : quod licet ad tibias citharasve referamus, ne quod ibi digiti atque articuli faciunt, quia difficile nobis est, scientia potius quam usu et sedula imitatione ac meditatione fieri potemus. D. Non queo resistere, nam et medicos audire soleo doctissimos viros, sæpe in secandis, vel quoquo modo comprimendis membris, in eo quod manu ac ferro fiat, ab imperitioribus antecedi; quod genus curandi chirurgiam nominant, quo vocabulo satis significatur operaria quædam in manibus medendi consuetudo. Perge itaque ad cetera, et jam istam confice quæstionem.

CAPUT V

Sensus musices an insit a natura.

10. M. Illud restat, ut opinor, ut inveniamus, si possumus, has ipsas artes quæ nobis per manus placent, ut illius usus potentes essent, non continuo scientiam, sed sensum ac memoriam secutas : ne forte mihi dicas fieri quidem posse, ut scientia sine usu sit, et major plerumque quam est in eis qui usu excellunt, sed tamen etiam illos ad usum tantum non potuisse sine ulla scientia pervenire. D. Aggredere : nam ita deberi manifestum est. M. Numquamne hujusmodi histriones audisti studiosius? D. Plus fortasse quam vellem ? M. Unde fieri putas, ut imperita multitudo explodat sæpe tibicinem nugatorios sonos efferentem, rursumque plaudat bene canenti, et prorsus quanto suavius canitur, tanto amplius et studiosius moveatur? Numquidnam id a vulgo per artem musicam fieri credendum est? D. Non. M. Quid igitur? D. Natura id fieri puto, quæ omnibus dedit sensum audiendi, quo ista judicantur. M. Recte putas. Sed jam etiam illud vide, utrum et tibicen ipse hoc sensu præditus sit. Quod si ita est, potest ejus sequens judicium movere digitos cum tibias inflaverit, et quod satis commode pro arbitrio sonuerit, id notare ac mandare memoriæ, atque id repetendo consuefacere di-

C'est, je crois, la nature qui a donné à tous le sens de l'ouïe, lequel nous fait apprécier le chant. — Le *M.* Vous avez raison, mais dites-moi encore : le joueur de flûte lui-même est-il doué de ce sens. Car alors, il peut, docile au jugement de ce sens, remuer ses doigts en soufflant dans sa flûtte ; et le morceau dont l'air lui aura paru agréable, il peut le noter et le confier à sa mémoire ; puis, en le répétant, accoutumer ses doigts à s'y prêter sans hésitation, sans erreur aucune ; que ce chant il le tienne d'un autre, ou qu'il l'ait fait lui-même, guidé et contrôlé par cette nature dont nous avons parlé. Aussi, lorsque la mémoire obéit aux sens, et les doigts déjà domptés et préparés par l'usage, obéissent à la mémoire, l'artiste chante d'autant mieux et plus agréablement qu'il possède à un degré supérieur les facultés que la raison nous a montrées comme nous étant communes avec les bêtes, savoir le goût de l'imitation, les sens et la mémoire. Avez-vous quelque objection à faire? — Le *D.* Aucune; mais je brûle d'apprendre de quel genre est cette science que je vous vois, avec tant d'habileté, mettre hors de la portée des vulgaires esprits.

CHAPITRE VI

Les chanteurs de théâtre ignorent la musique.

11. — Le *M.* Ce n'est point assez encore, et je ne veux passer à cette explication qu'autant qu'après avoir constaté entre nous que les histrions peuvent sans la science musicale, plaire aux oreilles de la foule, nous ne démontrions maintenant qu'ils sont incapables d'avoir le goût de la musique et d'en connaître les secrets. — Le *D.* Ce ne sera pas peu si vous prouvez cette assertion. — Le *M.* Je le ferai facilement même; mais j'ai besoin de toute votre attention. — Le *D.* Certes, jamais, que je sache, je n'ai manqué d'attention depuis le commencement de ces entretiens ; mais maintenant, je l'avoue, vous m'avez rendu plus attentif encore. — Le *M.* Je vous en sais gré, quoique l'avantage soit surtout pour vous. Voyons, répondez, s'il vous plaît : Connaît-il bien le prix d'un lingot d'or celui qui, désirant le vendre convenablement, s'imaginerait qu'il vaut dix pièces d'argent? — Le *D.* Tous diraient qu'il ne le connaît pas. — Le *M.* A présent, dites-moi, que doit-on le plus estimer, ou les trésors de notre intelligence, ou la faveur que nous accorde le jugement irréfléchi des ignorants ? — Le *D.* Nul doute qu'il ne faille mettre beaucoup plus de prix à la valeur de l'esprit qu'à tous les autres avantages que nous ne devons pas même regarder comme notre propriété. — Le *M.* Niez-vous donc que toute science appartienne à l'intelligence? — Le *D.* Qui peut le nier? — Le *M.* Par conséquent, c'est là que réside la science musicale. — Le *D.* C'est, je le vois, la consé-

gitos eo ferri sine ulla trepidatione et errore, sive ab alio accipiat id quod cantet, sive ipse inveniat, illa de qua dictum est ducente atque approbante natura. Itaque cum sensum memoria, et articuli memoriam sequuntur, usu jam edomiti atque præparati, canit cum vult tanto melius atque jucundius, quanto illis omnibus præstat quæ superius ratio docuit cum bestiis nos habere communia, appetitum scilicet imitandi, sensum atque memoriam, numquid habes adversum ista quod dicas? D. Ego vero nihil habeo. Jam audire cupio cujusmodi sit illa disciplina, quam profecto a cognitione vilissimorum animorum video subtilissime vindicatam.

CAPUT VI

Cantores theatricos nescire musicam.

11. M. Nondum est satis quod factum est, nec ad ejus explicationem transire nos sinam, nisi quemadmodum constitit inter nos posse histriones sine ista scientia satisfacere voluptati aurium popularium, ita etiam nullo modo esse posse histriones musicæ studiosos peritosque constiterit. D. Mirum si hoc effeceris. M. Facile id quidem, sed adtentiore te mihi opus est. D. Numquam equidem quod sciam remissior in audiendo fui, ab usque sermo iste sumsit exordium : sed nunc me fateor multo erectiorem reddidisti. M. Gratum habeo, quamquam tibi te commodes magis. Itaque responde, si placet, utrum tibi videatur scire quid fit aureus solidus, qui eum æquo pretio vendere cupiens, decem nummos eum valere putaverit ? D. Cui hoc videatur ? M. Nunc age dic mihi, quid carius habendum sit, quod nostra intelligentia continetur, an quod nobis fortuito imperitorum judicio tribuitur ? D. Nulli dubium est, longe illud primum præstare ceteris omnibus, quæ ne nostra quidem putanda sunt. M. Num ergo negas omnem scientiam intelligentia

quence de la définition. — Le *M.* Eh bien ! les applaudissements de la foule et toutes ces récompenses qu'on décerne au théâtre, ne vous semblent-ils pas dépendre du hasard et du jugement des ignorants? — Le *D.* A mon sens, il n'y a rien de plus hasardeux, de plus incertain, de plus exposé aux caprices de la tyrannie populaire que toutes ces faveurs. — Le *M.* Est-ce donc à ce prix que les chanteurs vendraient les accents de leur voix s'ils savaient la musique? — Le *D.* Cette conclusion ne laisse pas que de m'impressionner vivement, mais j'ai une objection : Le changeur de lingot ne doit pas être comparé avec le comédien. Celui-ci, en effet, après avoir conquis les applaudissements ou reçu quelque largesse, ne perd pas pour cela la science, s'il en a, qui lui a servi à charmer le peuple. Mais plus riche, plus heureux, grâce aux applaudissements de la foule, il rentre chez lui avec sa science entière et intacte. Ce serait folie à lui de dédaigner ces faveurs, dont la privation le rendrait plus obscur et plus pauvre; et dont l'acquisition ne saurait en rien détruire sa science.

12. Voyez donc si nous arriverons à notre but par le raisonnement suivant. Le motif qui nous fait agir vous semble sans doute de beaucoup supérieur à l'action que nous faisons. — Le *D.* C'est évident. — Le *M.* Ainsi donc, celui qui chante ou qui apprend à chanter, sans autre but que d'être applaudi de la foule ou tout au moins de quelque personne, n'estime-t-il pas cette approbation plus haut que le chant lui-même? — Le *D.* Je ne puis le nier. — Le *M.* Eh quoi? celui qui juge mal un art vous paraît-il en savoir les secrets? — Le *D.* Non, à moins qu'on ait corrompu son esprit en quelque manière. — Le *M.* Donc, celui qui pense qu'un objet est meilleur lorsqu'il est de moindre valeur, sans aucun doute n'a pas la connaissance de cet objet. — Le *D.* C'est vrai. — Le *M.* Eh bien ! quand vous m'aurez persuadé ou démontré que n'importe quel histrion n'a pas acquis le talent qu'il peut avoir, ou n'en fait pas montre pour plaire au public, en vue de l'argent ou des applaudissements, je vous accorderai alors qu'un homme peut avoir la science de la musique et être histrion. Si au contraire, il est très-probable qu'il n'y a pas d'histrion qui ne se propose, comme fin de sa profession, l'argent ou la célébrité, il faut alors nécessairement en convenir ; ou ces hommes n'ont pas la science de la musique, ou bien il vaut mieux attendre des autres la gloire, ou quelque autre avantage fortuit, que de réclamer de nous-mêmes les dons de l'intelligence. —

contineri? D. Quis negat? M. Et musica igitur ibi est. D. Video ex ejus definitione id esse consequens. M. Quid, plausus populi et omnia illa theatrica præmia, nonne tibi ex eo genere videntur, quod in potestate fortunæ et imperitorum judicio positum est? D. Nihil magis arbitror esse fortuitum obnoxiumque casibus et plebeiæ dominationi nutibusque subjectum, quam illa sint omnia. M. Hoccine igitur pretio cantus suos venderent histriones, si musicam scirent? D. Non parum quidem hac conclusione commoveor, sed nonnihil habeo quod contradicam. Nam ille venditor solidi cum isto comparandus non videtur : non enim accepto plausu aut qualibet sibi largita pecunia scientiam, si quam forte habet qua populum delectavit, amittit : sed onustior nummo, et laude hominum lætior, cum eadem disciplina incolumi atque integra domum discedit : stultus autem esset, si commoda illa contemneret, quæ non adeptus multo esset ignobilior atque pauperior, adeptus autem nihilo esset indoctior.

12. M. Vide ergo utrum vel isto conficiamus quod volumus. Nam credo videri tibi multo esse præstantius, id propter quod aliquid facimus, quam idipsum quod facimus. D. Manifestum est. M. Qui ergo cantat vel cantare discit, non ob aliud nisi ut laudetur a populo, vel omnino abs quovis homine, nonne judicat meliorem laudem illam esse quam cantum? D. Negare non possum. M. Quid, ille qui male de aliqua re judicat, videtur tibi eam scire? D. Nullo modo, nisi forte quoquo modo corruptus. M. Ergo qui vere putat melius esse aliquid quod deterius est, nullo dubitante scientia ejus caret. D. Ita est. M. Quando igitur mihi vel persuaseris vel ostenderis quemlibet histrionum non ideo illam, si quam habet facultatem, vel assecutum esse vel exhibere ut populo placeat propter quæstum aut famam, concedam posse quemquam et musicæ habere scientiam, et esse histrionem. Si autem perprobabile est, neminem esse histrionum qui non sibi professionis finem in pecunia seu gloria constituat ac proponat, fateare necesse est aut musicam nescire histriones, aut magis expetendam esse ab aliis laudem, vel quæque alia fortuita commoda, quam a nobismetipsis intelligentiam. D. Video me, qui superiora concesserim, etiam istis cedere debere. Non enim mihi ullo modo videri potest de scena

Le *D.* Ayant tout accordé précédemment, je me vois forcé de céder encore ici. Car il m'est de toute impossibilité de trouver sur la scène un musicien qui aime son art à cause de lui-même, et non point à cause du profit qui lui en revient, lorsqu'on trouverait à peine un tel homme dans nos écoles de philosophie. Au reste, existe-t-il ou a-t-il existé un chanteur de ce caractère, il n'en faut pas conclure que les musiciens sont méprisables, mais plutôt que les histrions peuvent quelquefois paraître dignes d'éloges. C'est pourquoi, expliquez-moi donc maintenant, s'il vous plaît, ce grand art que je ne puis plus regarder comme un art vulgaire.

CHAPITRE VII

Des termes longtemps *et* non longtemps *dans les mouvements.*

13. — Le *M.* Je vais le faire, ou plutôt vous le ferez vous-même : car je ne veux que vous questionner et vous interroger, et vous, par vos réponses, vous expliquerez tout ce que vous ignorez et que vous semblez vouloir pénétrer maintenant. Je vous demande d'abord : Peut-on courir longtemps et vite? — Le *D.* Oui. — Le *M.* Lentement et vite? — Le *D.* On ne le peut pas. — Le *M.* Donc, autre chose est *longtemps* et autre chose est *lentement.* — Le *D.* Absolument. — Le *M.* Je vous demande encore : quel est, selon vous, le mot opposé à *longueur de temps* (*diuturnitati*) comme *rapidité* est opposé à *lenteur.* — Le *D.* Le mot propre ne me vient pas, et je ne vois rien à opposer à *longueur de temps* que *non longueur de temps*, de sorte que le contraire de *longtemps* est *non longtemps;* comme si, voulant exprimer *rapidement*, je disais *non lentement;* la signification serait la même. — Le *M.* C'est vrai; la vérité ne perd rien à ce que nous parlions ainsi. Pour moi, si ce terme dont vous dites ne pas vous souvenir existe, ou je l'ignore, ou bien il ne se présente pas pour le moment à mon esprit. C'est pourquoi agissons ainsi; appelons ces deux contraires de cette manière : *longtemps* et *non longtemps, lentement* et *rapidement.* Parlons d'abord, si vous le voulez, du *longtemps* et du *non longtemps.* — Le *D.* Soit.

CHAPITRE VIII

Proportion dans le mouvement long et dans le mouvement bref.

14. — Le *M.* Comprenez-vous clairement qu'on appelle longtemps ce qui dure un long espace de temps, et non longtemps ce qui ne dure que peu de temps? — Le *D.* Oui. — Le *M.* Alors le

inveniri posse talem virum, qui artem suam propter seipsam, non propter extraposita commoda diligat, cum de gymnasio vix talis inveniatur : quamquam si quis exsistit vel exstiterit, non eo contemnendi musici, sed honorandi aliquando histriones possint videri. Quamobrem explica jam, si placet, tantam istam, quæ jam vilis mihi videri non potest, disciplinam.

CAPUT VII

Diu et non diu in motu.

13. M. Faciam, immo tu facies. Nam ego nihil aliud quam rogabo te ac percontabor : tu vero totum hoc quidquid est, et quod nunc nesciens quærere videris, respondendo explicabis. Itaque jam ex te quæro, utrum quisquam possit, et diu et velociter currere. D. Potest. M. Quid, tarde et velociter? D. Nullo modo. M. Aliud ergo est diu, aliud tarde. D. Aliud omnino. M. Item quæro, quid putes diuturnitati esse contrarium, sicuti est tarditati velocitas. D. Non mihi occurrit usitatum nomen. Itaque diuturno nihil video quod opponam, nisi non diuturnum, ut ei quod dicitur, diu, contrarium sit non diu, quia et velociter si nollem dicere, et pro eo non tarde dicerem, nihil aliud significaretur. M. Verum dicis. Nihil enim deperit, cum ita loquimur, veritati. Nam et mihi si est hoc nomen, quod tibi non occurrisse dicis, aut ignoratur a me, aut in præsentia non venit in mentem. Quamobrem sic agamus, ut hæc bina contraria appellemus hoc modo, diu et non diu, tarde et velociter. Ac primum de diuturno et non diuturno disseramus, si placet. D. Ita fiat.

CAPUT VIII

Prpoortio in motu diuturno et non diuturno.

14. M. Manifestumne tibi est, id dici diu fieri quod per longum, id autem non diu quod per breve tempus fit? D. Manifestum. M. Motus igitur qui fit, verbi gratia, duabus horis, nonne ad eum qui una hora fit, duplum habet temporis? D. Quis hinc dubitaverit? M. Recepit ergo id quod diu vel

mouvement qui se fait pendant deux heures ne dure-t-il pas le double de celui qui se fait pendant une heure? — Le *D*. Qui peut en douter? — Le *M*. Ce que nous appelons *longtemps* et *non-longtemps* est donc susceptible de se mesurer et de se diviser dans un rapport tel qu'un mouvement peut être à un autre, comme 2 est à 1, c'est-à-dire qu'il contiendra autant de fois deux que l'autre contient de fois un. Un mouvement peut encore être à un autre comme 3 est à 2, c'est-à-dire renfermer autant de fois trois parties de temps que l'autre deux. On peut ainsi parcourir tous les nombres, de manière à ce qu'il n'y ait point d'intervalles indéfinis et indéterminés, mais que les deux mouvements aient un chiffre pour désigner leur rapport entre eux. Or ce chiffre peut être le même comme dans le rapport de 1 à 1, de 2 à 2, de 3 à 3, de 4 à 4; ou différent, comme dans le rapport de 1 à 2, de 2 à 3, de 3 à 4, ou de 1 à 3, de 2 à 6, et ainsi de suite pour tout ce qui est susceptible de se mesurer. — Le *D*. Je vous demanderai un peu plus de clarté. — Le *M*. Revenons alors à nos heures, et appliquez à tous les chiffres les explications que je croyais suffisantes lorsque j'ai parlé des rapports d'une heure et de deux heures. Certes, vous ne pouvez nier qu'un mouvement puisse avoir lieu dans l'espace d'une heure, et un autre mouvement dans celui de deux heures. — Le *D*. Non. — Le *M*. Eh quoi? n'admettez-vous pas un mouvement se faisant en deux heures, et un autre en trois? — Le *D*. Je l'admets. — Le *M*. Un mouvement de 3 heures et un autre de 4 ? N'est-il pas évident qu'il peut y avoir aussi un mouvement d'une heure, l'autre de 3, l'un de 2, l'autre de 6! — Le *D*. C'est évident. — Le *M*. Pourquoi donc ce que je disais ne serait-il pas également évident? Que disais-je, en effet, quand j'avançais que deux mouvements peuvent avoir entre eux un rapport marqué par un chiffre, comme 1 est à 2, 2 à 3, 3 à 4, et ainsi des autres chiffres que j'aurais pu énoncer. Cette vérité reconnue, vous pouvez poursuivre, comme 7 à 10, 5 à 8 et trouver entre deux mouvements mesurés le même rapport qu'entre deux nombres égaux ou inégaux. — Le *D*. Je comprends et j'admets ces rapports.

CHAPITRE IX

Mouvements rationnels *ou* irrationnels, connumérés *ou* dinumérés.

15. — Le *M*. Vous comprenez aussi, je pense, que toute dimension et toute mesure sont, à bon droit, préférables à tout ce qui est incom-

non diu dicimus dimensiones hujusmodi et numeros, ut alius motus ad alium tamquam duo ad unum sit, id est ut bis tantum habeat alius quantum semel : alius item ad alium tamquam tria ad duo, id est ut tantas tres partes temporis habeat, quantas alius duas : atque ita per ceteros numeros licet currere, ut non sint spatia indefinita et interminata, sed habeant ad se duo motus aliquem numerum; aut eumdem, (*a*) velut unum ad unum, ad duo duo, ad tria tria, quatuor ad quatuor : aut non eumdem, ut unum ad duo, duo ad tria, tria ad quatuor, aut unum ad tria, duo ad sex, et quidquid potest aliquid ad sese dimensionis obtinere. D. Planius ista quæso. M. Revertere ergo ad illas horas, et quod satis putabam dictum, cum de una hora et de duabus dixissem, per omnia considera. Certe enim non negas posse fieri aliquem motum tempore unius horæ, et alium duarum. D. Verum est. M. Quid, alium duarum, alium trium non fateris ? D. Fateor. M. Et alium tribus horis fieri, alium quatuor rursus alium una, alium tribus ; aut alium duabus, alium sex, nonne manifestum est ? D. Manifestum. M. Cur ergo et illud non manifestum sit ? Nam hoc dicebam cum duos motus habere ad se posse aliquem numerum dicerem, velut unum ad duo, duo ad tria, tria ad quatuor, unum ad tria, duo ad sex, et si quos alios recensere volueris. His enim cognitis, est et potestatis persequi cetera, sive septem ad decem, sive quinque ad octo, et quidquid omnino est in duobus motibus ita partes dimensas habentibus ad invicem, ut possint dici tot ad tot, sive æquales numeri sint, sive alius major, alius minor. D. Jam intelligo, et fieri posse concedo.

CAPUT IX

Motus rationabiles et irrationabiles, connumerati et dinumerati.

15. M. Illud etiam, ut opinor, intelligis, omnem mensuram et modum immoderationi et (*b*) infini-

(*a*) Sic veteres MSS. At editi habent *aut eumdem, ut quantum temporis unus tantum teneat alter : aut non enmdem,* etc.
(*b*) MM. plures, *et informitati recte auteponi.*

mensurable et illimité. — Le *D*. C'est de la dernière évidence. — Le *M*. Par conséquent deux mouvements qui ont entre eux, ainsi que nous l'avons dit, une mesure commune, sont préférables à ceux qui ne l'ont pas. — Le *D*. C'est clair et conséquent : car cette mesure, cette proportion des nombres réunit les mouvements entre eux, tandis que ceux qui n'ont pas cette mesure ne sont unis par aucun rapport. — Le *M*. Appelons donc, si cela vous est agréable, *rationnels* les mouvements qui peuvent se mesurer entre eux, et *irrationnels* ceux qui n'admettent pas de commune mesure. — Le *D*. Je le veux bien. — Le *M*. Maintenant, examinez si vous trouvez un rapport plus harmonieux dans les mouvements rationnels qui sont égaux entre eux que dans ceux qui sont inégaux. — Le *D*. Qui ne voit cela ? — Le *M*. Or, parmi les nombres inégaux, n'en est-il pas dans lesquels nous pouvons dire de quelle fraction de lui-même le plus grand est égal au plus petit ou le dépasse, comme 2 et 4, 6 et 8 ; et d'autres où l'on ne peut dire la même chose, comme 3 et 10, 4 et 11 ? Vous voyez, en effet, dans les deux premiers nombres, que le plus grand l'emporte de la moitié sur le plus petit ; et dans les deux derniers, que le plus petit est inférieur au plus grand du quart du plus grand. Quant aux autres, 3 et 10, 4 et 11, nous y voyons bien quelque rapport, parce qu'ils sont composés d'unités comparables entre elles, et dont on peut dire tant comparé à tant ; mais ont-ils entre eux un rapport aussi parfait que les précédents ? Non ; car on ne peut dire de quelle fraction de lui-même le plus grand est égal au plus petit, ou le plus petit inférieur au plus grand. Qui pourrait préciser quel est le tiers de 10, ou le quart de 11 ? Et quand je vous dis de considérer les fractions, je parle de fractions nettes et sans aucune addition, comme 1/2, 1/3, 1/4, 1/5, 1/6, etc., sans avoir besoin d'ajouter ni dixième, ni vingtième, ni aucun nombre fractionnaire. — Le *D*. Je comprends.

19. — Le *M*. Eh bien ! de ces mouvements inégaux rationnels dont je vous ai cité deux espèces en prenant des nombres pour exemples, quels sont ceux que vous placerez les premiers ? Ceux où l'on peut établir des fractions exactes, ou ceux qui ne peuvent en avoir ? — Le *D*. La raison me semble vouloir qu'on place avant les autres ceux où l'on peut dire de quelle fraction de lui-même le plus grand est égal ou supérieur au plus petit. — Le *M*. Bien. Mais voulez-vous que nous leur donnions aussi un nom afin de pouvoir en parler plus aisément, lorsqu'il faudra nous les rappeler dans la suite. — Le *D*. Volontiers. — Le *M*. Appelons donc les pre-

tati recte anteponi. D. Manifestissimum est. M. Duo igitur motus qui ad sese, ut dictum est, habent aliquam numerosam dimensionem, iis qui eam non habent anteponendi sunt. D. Et hoc manifestum est atque consequens : illos enim certus quidam modus, atque mensura quæ in numeris est, sibimet copulat, qua qui carent, non utique sibi aliqua ratione junguntur. M. Appellemus ergo, si placet, illos qui inter se dimensi sunt, rationabiles ; illos autem qui ea dimensione carent, irrationabiles. D. Placet vero. M. Jam illud adtende, utrum tibi videatur major concordia in motibus rationabilimus eorum qui æquales sunt inter se, quam eorum qui sunt inæquales. D. Cui hoc non videatur ? M. Porro inæqualium, nonne alii sunt in quibus possumus dicere, quota parte sua major aut coæquetur minori, aut eum excedat ; alii autem in quibus non idem dici potest, sicut in his numeris, duo et quatuor, vel sex et octo ? Cernis profecto in illis duobus numeris superioribus dimidia parte majorem minori coæquari ; in iis rursum quos posterius dixi, minorem a majore quarta parte majoris excedi : in his autem aliis, quales sunt tria et decem, vel quatuor et undecim, videmus quidem nonnullam convenientiam, quia partes ad se habent, de quibus dici possit, tot ad tot ; sed numquid talem, qualis est in superioribus ? Nam neque quota parte minori major æquetur, neque quota parte minorem major excedat, dici ullo modo potest. Nam neque tria quota pars sit denarii numeri, neque quatuor quota pars sit undenarii, dixerit quispiam. Cum autem dico, ut consideres quota sit pars, liquidam dico, et sine ullo additamento, sicuti est dimidia, tertia, quarta, quinta, sexta, et deinceps, non ut trientes et semiunciæ, et hoc genus præcisionum aliquid addatur. D. Jam intelligo.

16. M. Ergo ex his inæqualibus motibus rationabilibus, quoniam duo genera subjectis etiam numerorum exemplis proposui, quos quibus anteponendos arbitraris, illosne in quibus illa quota pars dici potest, an in quibus non potest ? D. Illos mihi ratio videtur anteponendos jubere, in quibus potest dici, ut demonstratum est, quota parte sui major aut coæquetur minori, aut eum excedat, iis in quibus

miers *connumérés*, et ceux que nous plaçons les derniers, *dinumérés*. Car les premiers, outre qu'ils se comptent par unités, se mesurent et s'évaluent par la quantité qui rend le plus grand égal ou supérieur au plus petit. Les derniers, au contraire, ne sont comparables qu'avec eux-mêmes, et ne se mesurent ni ne s'évaluent par la différence qui rend le plus grand égal ou inférieur au plus petit. Car on ne peut dire d'eux combien de fois le plus grand renferme le plus petit, ni combien de fois le plus grand et le plus petit renferment le chiffre qui rend le plus grand supérieur au plus petit. — Le *D*. J'accepte ces dénominations, et je ferai tout mon possible pour m'en souvenir.

CHAPITRE X

Mouvements compliqués et sesquialtères.

17. Le *M*. Voyons maintenant comment on peut diviser les mouvements connumérés ; car, je le pense, la classification est assez nette. Parmi les mouvements connumérés, il y en a en effet où le plus petit nombre mesure le plus grand ; en d'autres termes, le plus grand contient le plus petit un certain nombre de fois, comme nous l'avons dit de 2 et de 4. Nous voyons, en effet, que 2 est contenu 2 fois dans 4 ; et il serait contenu 3 fois dans 6, 4 fois dans 8, 5 fois dans 10, si nous voulions prendre ces nombres pour exemple. Il y en a d'autres où la différence entre le plus petit et le plus grand les divise tous les deux, c'est-à-dire que le plus petit et le plus grand renferment leur différence un certain nombre de fois, comme nous l'avons déjà vu dans les nombres 6 et 8. Ici, en effet, la différence est 2, et cette différence est contenue 4 fois dans 8 et 3 fois dans 6. C'est pourquoi marquons et désignons par des termes particuliers ces mouvements dont il s'agit, ainsi que les nombres qui indiquent ce que nous voulons y apprendre. Cette distinction, si je ne me trompe, nous a frappés depuis longtemps déjà. Donc, si vous le voulez bien, appelons *compliqués* deux nombres dont le plus grand est multiple du plus petit, et quant aux autres, appelons-les d'un nom déjà ancien, *sesquialtères*. On nomme *sesquialtères* deux nombres qui sont entre eux dans un rapport tel que le plus grand comparé au plus petit renferme des parties proportionnelles à son excédant : ainsi, dans 3 en rapport avec 2, le plus grand dépasse le plus petit de son tiers ; dans 4 en rapport avec 3, de son quart ; dans

idem non evenit. M. Recte. Sed visne etiam his nomina imponamus, ut cum eos deinceps commemorare necesse fuerit, expeditius loquamur ? D. Volo sane. M. Appellemus ergo istos quos præponimus, connumeratos ; illos autem quibus hos præponimus, dinumeratos : propterea quia isti superiores non solum singuli numerantur, sed etiam ea parte qua major minori æquatur vel eum excedit, se metiuntur et numerant : illi autem posteriores singillatim tantum ad se numerantur, ea vero parte qua vel æquatur minori major, vel excedit non se metiuntur et numerant. Non enim potest in eis dici, aut quotiens habeat minorem major, aut illud quo excedit major minorem, quotiens habeat et major et minor. D. Accipio et ista vocabula, et quantum valeo, faciam ut meminerim.

CAPUT X

Motus complicati et sesquati.

17. M. Age nunc videamus connumeratorum quæ possit esse partitio : namque arbitror eam esse perspicuam. Unum enim genus est connumeratorum, in quo minor numerus metitur majorem, id est aliquotiens eum habet major, sicut numeros duo et quatuor esse diximus : videmus enim duo a quatuor, bis haberi, quæ ter haberentur, si non quatuor, sed sex ad duo poneremus, quater autem si octo, quinquies si decem. Aliud genus est, in quo ea pars qua excedit major minorem, ambos metitur, id est aliquotiens habent eam et major et minor, quod in illis numeris jam perspeximus, sex et octo. Nam pars illa qua exceditur minor, duo sunt, quos vides esse in octonario numero quater, in senario ter : quare hos quoque motus de quibus agitur, et numeros per quos illustratur quod in motibus discere volumus, notemus atque signemus vocabulis. Nam eorum distinctio jam dudum, nisi fallor, apparet. Quocirca si tibi jam videtur, illi ubi multiplicato minore fit major, vocentur complicati : illi autem sesquati veteri jam nomine. Nam sesque appellantur ubi duo numeri ad se ea ratione affecti sunt, ut tot partes habeat ad minorem major, quota parte sui eum præcedit : nam si est tria ad duo, tertia parte sui præcedit major minorem ; si quatuor ad tria, quarta ; si quinque ad quatuor, quinta, atque ita deinceps : eadem ratio est, et in sex ad quatuor, octo ad sex, decem ad octo ; et inde licet

5 en rapport avec 4, de son cinquième, et ainsi de suite. Le rapport est analogue dans 6 comparé à 4, dans 8 comparé à 6, dans 10 comparé à 8; et l'on peut remarquer et constater la même relation dans les nombres suivants, si élevés qu'ils soient. Quant à l'origine de ce mot, c'est pour moi chose difficile à dire. Peut-être *sesque* vient-il de *se absque*, c'est-à-dire en dehors de soi; et de fait, 5 en rapport avec 4, lui devient égal en retranchant ce qui le distingue, soit un cinquième. Or, je vous le demande, que vous semble-t-il de tout cela? — Le *D.* Le rapport que vous établissez entre les mouvements mesurés et les nombres me paraît fort exact, et les dénominations que vous leur donnez me semblent bien choisies pour rappeler les connaissances que nous avons acquises. Quant à l'origine de ce mot *sesque* que vous venez de donner, elle n'est pas absurde, bien que peut-être ce ne soit pas celle que lui a donnée l'inventeur du mot.

CHAPITRE XI

Comment un mouvement et un nombre allant à l'infini sont forcés de recevoir une forme déterminée.

18. — Le *M.* J'approuve et j'admets votre pensée; mais ne voyez-vous pas que tous les mouvements rationnels, c'est-à-dire ceux qui ont entre eux une relation numérique, peuvent par le moyen de ces nombres s'étendre à l'infini, si une règle fixe ne les arrête et ne leur impose une mesure et une forme déterminée? Car, pour parler tout d'abord des nombres égaux, comme 1 à 1, 2 à 2, 3 à 3, 4 à 4, et ainsi de suite, quelle limite y aura-t-il, quand le nombre n'en a pas lui-même? Telle est en effet l'essence du nombre; est-il énoncé? il est fini; ne l'est-il pas? il est infini. Et cette propriété des nombres égaux, vous pouvez de même la remarquer dans les nombres inégaux compliqués ou sesquialtères, connumérés ou dinumérés. Si en effet vous posez le rapport de 1 à 2 et que vous vouliez persister dans cette opération, en disant 1 à 3, 1 à 4, 1 à 5, et ainsi de suite, vous ne trouverez pas de limite. Doublez, comme 1 à 2, 2 à 4, 4 à 8, 8 à 16, etc.; là encore, il n'y aura point de limite. Triplez et quadruplez, faites toute autre combinaison de ce genre, les nombres s'étendront toujours à l'infini De même pour les nombres sesquialtères; car, quand nous disons 2 à 3, 3 à 4, 4 à 5, vous voyez que rien n'empêche de poursuivre toujours, sans rencontrer aucune limite. Voulez-vous poser des rapports analogues, par exemple 2 à 3, 4 à 6, 6 à 9, 8 à 12, 10 à 15, et ainsi de suite? Ici, comme ailleurs, aucune limite ne se présentera. A quoi bon parler des nombres dinumérés, puisque d'après

hanc rationem in consequentibus et in majoribus numeris animadvertere atque explorare. Nominis autem hujus originem non facile dixerim, nisi forte sesque quasi se absque dictum, id est absque se, quia quinque ad quatuor, absque quinta parte sua major hoc est quod minor. Quibus de rebus quæro quid tibi videatur. D. Mihi vero et illa ratio dimensionum atque numerorum videtur verissima, et vocabula quæ abs te imposita sunt, congrua mihi videntur commemorandis eis rebus quas intelleximus, et hujus origo nominis quam nunc explicasti, non est absurda, etiamsi forte non ea sit quam secutus est, qui hoc nomen instituit.

CAPUT XI

Motus et numerus in infinitum progrediens ut ad certam formam coërcetur.

18. M. Probo et accipio sententiam tuam : sed videsne omnes istos rationabiles motus, id est qui ad sese habent aliquam numerorum dimensionem, in infinitum posse per numeros pergere, nisi rursus eos certa ratio coërcuerit, et ad quemdam modum formamque revocaverit? Nam ut primo de ipsis æqualibus dicam, unum ad unum, duo ad duo, tria ad tria, quatuor ad quatuor, ac deinceps si persequar quis finis erit, cum ipsius numeri finis nullus sit? Namque ista vis numero inest, ut omnis dictus finitus sit, non dictus autem infinitus. Et quod æqualibus evenit, hoc etiam inæqualibus evenire potes animadvertere, sive complicatis, sive sesquatis, sive connumeratis, sive dinumeratis. Si enim unum ad duo constituas, et in ea multiplicatione permanere velis, dicendo unum ad tria, unum ad quatuor, unum ad quinque, et deinceps, non erit finis; sive sola dupla, ut unum ad duo, duo ad quatuor, quatuor ad octo, octo ad sedecim, et deinde, hic quoque nullus est finis : ita et tripla sola et quadrupla sola, et quidquid horum tentare volueris, in infinitum progrediuntur. Ita etiam sesquati : nam duo ad tria, tria ad quatuor, quatuor ad quinque cum dicimus, vides nihil prohibere

les exemples que nous en avons cités, tout le monde peut comprendre que l'échelle de ces nombres monte graduellement et ne trouve point de limite. Etes-vous de mon avis ?

19. — Le *D.* Que peut-on dire de plus vrai ? Mais maintenant la règle qui ramène cette progression infinie en elle-même à une mesure, à une forme déterminée, voilà ce que je suis impatient d'apprendre. — Le *M.* Vous vous apercevrez que vous la savez, comme tout le reste, quand, à mes questions, vous ferez des réponses exactes. Et d'abord, puisque nous parlons de mouvements représentés par des nombres, faut-il, je vous le demande, consulter les nombres eux-mêmes pour observer dans ces mouvements les règles absolues et invariables découvertes dans les nombres ? — Le *D.* C'est mon avis, et l'on ne peut, je pense, procéder avec plus de méthode. — Le *E.* Eh bien ! si bon vous semble, commençons cette considération en remontant au principe même des nombres, et voyons, autant que les forces de notre intelligence nous le permettent, pour quelle raison, dans l'échelle infinie des nombres, comme il a été dit, on a néanmoins établi dans la numération des divisions qui font revenir à l'unité, principe des nombres. En effet, en comptant, nous allons de 1 à 10 ; puis, nous revenons à 1 ; et, si vous voulez poursuivre la série des dizaines de cette manière, 10, 20, 30, 40, etc., vous arrivez à 100 ; si vous continuez la série des centaines, 100, 200, 300, 400, etc., à mille, vous trouvez une division d'où vous pourrez redescendre. Qu'est-il besoin d'aller plus loin ? Vous voyez bien ce que j'entends par ces séries qui ont pour principe le nombre 10. Car de même que le nombre 10 contient 1 dix fois, de même 100 contient 10 dix fois, et 1,000 contient 100 dix fois ; et ainsi de suite ; si loin que vous voudrez aller, vous aurez des séries pareilles à celle qui se trouve dans les 10 premiers nombres. Est-il quelque chose que vous ne compreniez point ? — Le *D.* Tout cela est très-clair et très-vrai.

CHAPITRE XII

Pourquoi, dans la numération, va-t-on de 1 *à* 10, *et revient-on de* 10 *à* 1 ?

20. — Le *M.* Examinons avec toute l'attention possible la raison pour laquelle on va de 1 à 10, pour revenir ensuite de 10 à 1. Dites-moi : ce que nous appelons commencement

cetera persequi, nullo resistente fine ; sive isto modo velis in eodem genere perseverans, ut duo ad tria, quatuor ad sex, sex ad novem, octo ad duodecim, decem ad quindecim, et deinceps, sive in hoc genere, sive in ceteris, nullus finis occurrit. Quid opus est de dinumeratis jam dicere, cum ex iis quæ jam dicta sunt quivis intelligere possit, in iis quoque gradatim surgentibus nullum esse finem? an tibi non videtur ?

19. D. Quid hoc vero verius dici potest? Sed jam illam rationem, quæ istam infinitatem revocat ad certum modum formamque præscribit, quam excedere non oporteat, avidissime cognoscere exspecto. M. Hanc quoque ut alia temetipsum nosse cognosces, cum me interrogante vera responderis. Nam primo abs te quæro, quoniam de numerosis motibus agimus, utrum ipsos debeamus consulere numeros, ut quas nobis leges certas fixasque monstraverint, eas in illis motibus animadvertendas observandasque judicemus. D. Placet vero : non enim quidquam ordinatius fieri posse arbitror. M. Ergo ab ipso, si videtur, principio numerorum capiamus considerationis hujus exordium, et videamus quantum pro viribus mentis nostræ talia valemus intueri, quænam sit ratio, ut quamvis per infinitum, ut dictum est, numerus progrediatur, articulos quosdam homines in numerando fecerint, a quibus ad unum rursus redeant, quod est principium numerorum. In numerando enim progredimur ab uno usque ad decem, atque inde ad unum revertimur : at si denariam complicationem persequi velis, ut hoc modo progrediaris, decem, viginti, triginta, quadraginta, usque ad centum est progressio ; si centenariam, centum, ducenta, trecenta, quadringenta, in mille est articulus a quo redeatur quid jam est opus ultra quærere ? Vides certe quos articulos dicam, quorum prima regula denario numero præscribitur. Nam ut decem, decies habent unum : ita centum, decies habent eosdem decem ; et mille, decies habent centum ; et ita deinceps quousque libitum est (*a*) progredi, ibit in hujuscemodi quasi articulis, quod in denario numero præfinitum est, an aliquid horum non intelligis? D. Manifestissima sunt omnia, et verissima.

(*a*) Lov. *progrediuntur in hujxscemodi quasi articulis.* Am. et Er. *progredi, vivit in hujuscemodi* etc. At MSS, meliores habent, *progredi, ibit,* etc.

peut-il absolument exister sans être le commencement de quelque chose? — Le *D.* Il ne le peut nullement. — Le *M.* De même, ce que nous nommons fin n'est-il pas nécessairement la fin de quelque chose? — Le *D.* Assurément. — Le *M.* Eh bien! pensez-vous que l'on puisse aller du commencement à la fin sans passer par quelque milieu? — Le *D.* Je ne pense pas. — Le *M.* Donc, une chose, pour être complète, doit avoir un commencement, un milieu et une fin? — Le *D.* Il me le semble. — Le *M.* Dites-moi maintenant quel est le nombre qui vous paraît contenir un commencement, un milieu et une fin? — Le *D.* Vous voulez, sans doute, que je cite le nombre 3; car votre question comprend un triple objet? — Le *M.* C'est bien pensé! Aussi vous voyez que dans le nombre 3, il y a une certaine perfection, parce qu'il est entier; il a un commencement, un milieu et une fin. — Le *D.* Je le vois bien. — Le *M.* Eh quoi? N'avons-nous pas appris dès l'âge le plus tendre que tout nombre est pair ou impair? — Le *D.* C'est vrai. — Le *M.* Rappelez donc vos souvenirs et dites-moi quel nombre nous appelons pair et quel nombre, impair? — Le *D.* Tout nombre qui peut se diviser en deux parties égales est pair; sinon, il est impair.

21. — Le *M.* C'est exact; alors, puisque 3 est le premier nombre entier qui soit impair, et qu'il a, comme nous l'avons dit, un commencement, un milieu et une fin, ne faut-il pas qu'il y ait aussi un nombre pair également entier et complet, dans lequel on retrouve un commencement, un milieu et une fin? — Le *D.* Il le faut sans aucun doute. — Le *M.* Mais ce nombre, quel qu'il soit, ne peut avoir un milieu indivisible, comme le nombre impair; car s'il avait cette propriété, il ne se diviserait point en deux parties égales, ce que nous avons dit être le propre du nombre pair. Or 1 est un milieu indivisible, 2 est un milieu divisible : et par milieu dans les nombres, il faut entendre une quantité qui se trouve entre deux autres de même valeur. Ai-je dit quelque chose d'obscur, et avez-vous de la peine à me suivre? — Le *D.* Loin de là : tout me paraît très-clair, mais quand je cherche un nombre pair complet, quatre est le premier qui se présente à moi. Car, comment trouver dans le nombre 2 les trois choses qui constituent un nombre complet, c'est-à-dire le commencement, le milieu et la fin? — Le *M.* Vous avez parfaitement répondu comme je le voulais, et ce que la raison même vous disait d'admettre. Reprenez donc

CAPUT XII

Cur ab uno ad decem progressus et inde ad unum reditus in numerando fiat.

20. M. Hoc ergo quantum diligenter possumus perscrutemur, quænam sit ratio ut ab uno usque ad decem progressus, et inde rursus ad unum reditus fiat. Unde abs te quæro, utrum quod vocamus principium, possit omnino nisi alicujus esse principium. D. Nullo modo potest. M. Item quod dicimus finem, potestne nisi alicujus rei finis esse? D. Etiam id non potest. M. Quid, a principio ad finem num putas perveniri posse, nisi per aliquod medium? D. Non puto. M. Ergo ut totum aliquid sit, principio et medio et fine constat. D. Ita videtur. M. Dic itaque nunc, principium, medium, et finis, quo numero tibi contineri videantur. D. Arbitror ternarium numerum te velle ut respondeam : tria enim quædam sunt, de quibus quæris. M. Recte arbitraris. Quare in ternario numero quamdam esse perfectionem vides, quia totus est : habet enim principium, medium et finem. D. Video plane. M. Quid, illud nonne ab ineunte pueritia didicimus omnem numerum aut parem esse, aut imparem D. Verum dicis. M. Recordare ergo et dic mihi, quem soleamus dicere parem, quem imparem numerum. D. Ille qui potest in duas partes æquales dividi, par; qui autem non potest, impar vocatur.

21. M. Rem tenes. Cum igitur ternarius primus sit totus impar, et principio enim, et medio, et fine constat, ut dictum est, nonne oportet etiam parem esse totum atque perfectum, ut in eo etiam principium, medium, finisque inveniatur? D. Oportet sane. M. At iste quisquis est, non potest habere individuum medium sicut impar : si enim haberet, non posset in duas æquales partes dividi, quod esse proprium paris numeri diximus. Individuum autem medium est unum, dividuum duo. Medium autem est in numeris, a quo ambo latera sibimet sunt æqualia. An aliquid obscure dictum est, minusque assequeris? D. Immo mihi et hæc manifesta sunt, et dum quæro totum numerum parem, quaternarius primus occurrit. Nam in duobus quomodo possunt tria illa inveniri, per quæ totus est numerus, id est principium, medium et finis? M. Idipsum omnino abs te responsum est quod volebam, et quod ipsa ratio cogit fateri. Repete itaque ab ipso uno tractationem, atque considera, videbis profecto

la série à partir du nombre 1 lui-même, et examinez ; vous verrez sans peine que 1 n'a ni milieu ni fin, parce qu'il n'est qu'un commencement, ou bien qu'il est commencement parce qu'il manque de milieu et de fin. — Le *D.* C'est évident. — Le *M.* Que dirons-nous alors du nombre 2 ? Pouvons-nous y voir un commencement et un milieu, quand le milieu ne peut être là où il n'y a pas de fin ? ou bien, un commencement et une fin, lorsqu'on ne peut aller à la fin qu'en passant par le milieu ? — Le *D.* La raison me presse de l'avouer ; et je ne sais guère ce que je puis répondre sur ce nombre. — Le *M.* Voyez si ce nombre ne peut pas, lui aussi, être le commencement d'autres nombres. Car s'il manque de milieu et de fin, aveu que la raison, dites-vous, vous arrache, que reste-t-il, sinon qu'il soit un commencement ? Craignez-vous d'établir deux commencements? — Le *D.* Je le crains beaucoup. — Le *M.* Vous auriez raison de craindre, si les deux commencements étaient opposés ; mais ici le second commencement est formé du premier, de manière que le premier n'est formé d'aucun autre, c'est le second qui sort du premier : 1 et 1, en effet, font 2 ; et ces deux nombres sont tellement commencements, que tous les nombres se forment de 1. Mais comme ils se forment par multiplication et par addition, et comme l'addition et la multiplication tirent leur origine du nombre 2, il arrive ainsi que le nombre 1 est le principe d'où découlent tous les nombres, et le nombre 2 est le principe qui les construit. Avez-vous quelque objection à faire à ces assertions? — Le *D.* Je n'ai rien à dire ; et je ne puis sans admiration penser à ces développements bien qu'en somme ils ne soient que mes réponses à vos questions.

22. — Le *M.* On examine tous ces principes d'une manière plus rigoureuse et plus profonde dans la science qui traite des nombres. Ici, notre devoir est de revenir au plus tôt à la question qui nous occupe. Je vous demanderai donc 1 et 2combien font-ils? — Le *D.* 3. — Le *M.* Alors, ces deux principes des nombres joints ensemble en forment un qui est entier et complet.— Le *D.* Oui.— Le *M.* Bien plus, en comptant, après 1 et 2, quel nombre trouvons-nous? — Le *D.* Encore 3. — Le *M.* Le même nombre, formé de 1 et de 2, se place donc régulièrement, après 1 et 2, sans qu'aucun autre puisse s'y intercaler. — Le *D.* Je le vois parfaitement. — Le *M.* Ce qu'il faut que vous voyiez aussi, c'est qu'il ne peut arriver dans aucun des autres nombres, qu'après en avoir additionné deux qui se suivent dans la numération, celui qu'ils forment les suive sans intervalle. — Le *D.* Je comprends : car 2 et 3, additionnés ensemble,

ideo unum non habere medium et finem, quia tantum principium est; vel ideo esse principium, quia medio et fine caret. D. Manifestum est. M. Quid ergo dicemus de duobus? Num possumus in eis intelligere principium et medium, cum medium esse non possit, nisi ubi finis est : aut principium et finem, cum ad finem nisi per medium non queat perveniri ? D. Urget ratio confiteri ; et quid de hoc numero respondeam, prorsus incertus sum. M. Vide ne iste quoque numerus possit principium esse numerorum. Nam si medio caret et fine, quod, ut dixisti, cogit ratio confiteri, quid restat, nisi ut sit hoc quoque principium ? An dubitas duo principia constituere ? D. Vehementer dubito. M. Bene faceres, si ex adverso sibi constituerentur duo principia : nunc autem hoc alterum principium de illo primo est, ut illud a nullo sit, hoc vero ab illo : unum enim et unum duo sunt, et principia ita sunt ambo, ut omnes numeri quidem ab uno sint; sed quia per complicationem atque adjunctionem quamdam fiunt, origo autem complicationis et adjunctionis duali numero recte tribuitur, fit ut illud primum principium a quo numeri omnes, hoc autem alterum per quod numeri omnes, esse inveniantur, nisi quid habes adversum ista quod disseras. D. Ego vero nihil, et sine admiratione ista non cogito, quamvis ea, interrogatus abs te, ipse respondeam.

22. M. Subtilius ista quæruntur atque abstrusius in ea disciplina, quæ est de numeris : hic autem nos ad institutum opus quanto citius possumus, redeamus. Quocirca quæro, uni duo juncta quid faciunt? D. Tria. M. Ergo hæc duo principia numerorum sibimet copulata, totum numerum faciunt atque perfectum. D. Ita est. M. Quid, in numerando post unum et duo quem numerum ponimus? D. Eadem tria. M. Idem igitur numerus, qui fit ex uno et duobus, post utrumque in ordine collocatur, ita ut nullus alius interponi queat. D. Ita video. M. Atqui et illud videas oportet, in nullis reliquis numeris id posse contingere, ut cum duos quoslibet sibimet in numerandi ordine copulatos notaveris, consequatur eos ille qui ex ambobus conficitur, nullo interposito. D. Id quoque video : nam

font 5. Or ce n'est pas 5, mais 4 qui vient de suite après. Encore : 3 et 4 font 7 ; mais entre 4 et 7, se placent 5 et 6 : et plus on voudra avancer, plus grands seront les intervalles. — Le *M.* Il règne donc une grande liaison entre les trois premiers nombres ; entre 1, 2 et 3, en effet, on ne peut mettre aucun autre nombre, et 1 et 2 font eux-mêmes 3. — Le *D.* L'union est dès plus grandes. — Le *M.* Ne faut-il pas aussi remarquer que plus cette liaison est étroite et intime, plus elle tend à une certaine unité, et forme l'unité de plusieurs nombre.— Le *D.* Cette remarque est très-bonne ; et j'admire en l'aimant, je ne sais pourquoi, cette unité dont vous me faites sentir la beauté.— Le *M.* Fort bien; mais un ensemble, une réunion quelconque a surtout le caractère de l'unité, lorsque le milieu est en harmonie avec les extrêmes, et les extrêmes avec le milieu. — Le *D.* Cela doit être ainsi.

23. — Le *M.* Examinez donc attentivement si vous retrouvez cette unité dans l'assemblage de ces trois nombres. Quand, en effet, nous disons : 1, 2, 3 ; 2 n'est-il pas supérieur à 1 comme 3 l'est à 2? — Le *D.* C'est très-vrai. — Le *M.* Dites-moi, maintenant, combien de fois ai-je nommé 1 dans ce rapprochement? — Le *D.* Une fois. — Le *M.* Combien de fois 3? — Le *D.* Une fois. — Le *M.* Et 2? — Le *D.* Deux fois. — Le *M.* Or une fois, deux fois plus une fois, combien cela fait-il en somme? — Le *D.* Quatre fois. — Le *M.* C'est donc avec raison que le nombre 4 vient à la suite de ces trois nombres : c'est la place que ce rapprochement lui assigne. Apprenez à en reconnaître la valeur en considérant que cette unité que vous aimez, avez-vous dit, est le résultat, dans toute chose bien ordonnée de ce qu'on appelle en grec ἀναλογία mot que nous avons traduit par *proportio*, rapport. Employons ce terme, si vous le voulez bien ; car sans nécessité, je n'emploierais pas volontiers ce mot grec dans un entretien en latin. — Le *D.* J'y consens; mais poursuivez. — Le *M.* Je poursuis. Nous allons donc ici examiner plus attentivement dans le cours de cette étude ce que c'est qu'un rapport et quelle est sa valeur en toutes choses? Et plus vous avancerez dans cette connaissance, plus vous en reconnaîtrez le caractère et la portée. Vous voyez bien, ce qui suffit pour le moment, que les trois nombres dont vous admiriez l'harmonie n'ont pu se comparer entre eux dans la même alliance sans le nombre 4. C'est pourquoi, c'est avec raison qu'il a obtenu, comme

duo et tria, qui sibi numeri copulati sunt, in summa quinque faciunt : non autem quinque continuatim sequuntur, sed quatuor. Rursus tria et quatuor septem conficiunt : inter quatuor autem ac septem quinque atque sex ordinati sunt. Et quanto progredi voluero, tanto plures interponuntur. M. Magna ergo hæc concordia est in prioribus tribus numeris : unum enim et duo et tria dicimus, quibus nihil interponi potest : unum autem et duo, ipsa sunt tria. D. Magna prorsus. M. Quid, illud nullane consideratione dignum putas, quod ista concordia quanto est artior atque conjunctior, tanto magis in unitatem quamdam tendit, et unum quiddam de pluribus efficit? D. Immo maxima, et nescio quomodo, et miror, et amo istam quam commendas unitatem. M. Multum probo, sed certe quælibet rerum copulatio atque connexio, tunc maxime unum quiddam efficit, cum et media extremis, et mediis extrema consentiunt. D. Ita certe oportet.

23. M. Adtende igitur ut hoc in ista connexione videamus. Nam cum unum, duo, tria dicimus, nonne quanto unum a duobus, tanto duo a tribus superantur? D. Verissimum est. M. Dic jam nunc mihi, in ista collatione quotiens unum nominaverim. D. Semel. M. Tria quotiens? D. Semel. M. Quid, duo? D. Bis. M. Semel ergo, et bis, et semel, quotiens fit in summa? D. Quater. M. Recte igitur istos tres quaternarius numerus sequitur; ei quippe tribuitur ista proportione collatio. Quæ quantum valeat, eo jam assuesce cognoscere, quod illa unitas quam te amare dixisti, in rebus ordinatis hac una effici potest, cujus græcum nomen ἀναλογία est, nostri quidam proportionem vocaverunt, quo nomine utamur, si placet : non enim libenter, nisi necessitate, græca vocabula in latino sermoue usurpaverim. D. Mihi vero placet; sed perge quo intenderas. M. Faciam. Nam quid sit proportio, quantumque in rebus juris habeat, et suo loco in hac disciplina diligentius requiremus, et quanto in eruditione promotior eris, tanto ejus vim melius naturamque cognosces. Sed vides certe, quod in præsentia satis est, tres illos numeros, quorum mirabare concordiam, sibimet in eadem connexione nisi per quaternarium numerum non potuisse conferri. Quamobrem post illos se ordinari, sic ut illa concordia cum his artiore copuletur, quantum intelligis jure impetravit ut jam non unum, duo, tria tantum;

vous le pensez, d'être placé immédiatement après eux, de manière à leur être uni plus intimement. Ainsi, ce n'est plus seulement 1, 2, 3, mais 1, 2, 3, 4 qui forment une suite de nombres liés entre eux par les rapports les plus étroits. — Le *D*. Je suis complétement de votre avis.

24.— Le *M*. Mais ce n'est pas tout, et n'allez pas vous imaginer que le nombre 4 n'ait aucune propriété à lui dont manquent les autres nombres, et qui permet d'établir le rapport dont je viens de parler, en sorte que de 1 à 4 il y a un nombre déterminé et une magnifique progression. Nous étions convenus plus haut que de plusieurs choses il se forme une sorte d'unité, quand le milieu s'accorde avec les extrêmes et les extrêmes avec le milieu. — Le *D*. Oui. — Le *M*. Alors, quand nous posons 1, 2, 3, quel est le milieu et quels sont les extrêmes. — Le *D*. 1 et 3 sont les extrêmes, et 2 le milieu, si je ne me trompe. — Le *M*. Répondez maintenant : 1 et 3, quel nombre forment-ils? — Le *D*. 4. — Le *M*. Eh quoi? 2 qui est placé seul au milieu, ne peut être comparé qu'à lui-même? Dites-moi donc aussi combien font 2 fois 2? — Le *D*. 4. — Le *M*. Ainsi le milieu est en rapport avec les extrêmes, et les extrêmes avec le milieu. C'est pourquoi, de même qu'il est dans l'ordre pour 3 qu'il vienne après 1 et 2, puisqu'il se compose de 1 et de 2 ; de même, il n'est pas moins dans l'ordre pour 4 de venir après 1, 2 et 3, puisqu'il est formé de 1 et de 3, ou de 2 multiplié par lui-même. Tel est l'accord des extrêmes avec le milieu, et du milieu avec les extrêmes, dans ce rapport que les Grecs ont appelé ἀναλογία et nous *proportio*. Dites-moi si vous avez compris. — Le *D*. Je comprends suffisamment.

25.— Le *M*. Cherchez maintenant dans les autres nombres si vous trouverez cette propriété que nous avons dite appartenir au nombre 4.— Le *D*. J'essayerai ; si nous posons 2, 3, 4, les extrêmes réunis donnent 6, et le milieu ajouté à lui-même produit le même nombre. Et cependant, ce n'est point 6 mais 5 qui vient immédiatement après. Je prends encore 3, 4 et 5; les extrêmes font 8 ; le milieu doublé donne 8 aussi. Cependant, entre 5 et 8, je vois s'intercaler non-seulement un nombre, mais deux, savoir 6 et 7. Et plus l'on avancera ainsi, plus les intervalles grandiront. — Le *M*. Vous avez compris, je le vois, et vous savez tout ce qui a été dit; aussi, sans nous arrêter davantage, vous remarquerez bien que de 1 à 4, il y a le rapport le plus juste, soit à cause du nombre pair et du nombre impair, car le premier impair complet est 3, et le premier pair entier est 4 (nous en avons parlé un peu plus haut); soit parce que 1 et 2 sont les principes et comme les générateurs des nombres, d'où se forme 3 ;

sed unum, duo, tria, quatuor, sit amicissime copulata progressio numerorum. D. Omnino assentior.

24. M. At cetera intuere, ne arbitreris nihil habere proprium quaternarium numerum, quo reliqui omnes numeri careant, quod valeat ad istam connexionem de qua loquor, ut ab uno usque quatuor certus sit numerus, et pulcherrimus progrediendi modus. Convenerat quippe inter nos superius, tunc ex pluribus unum aliquid maxime fieri, cum extremis media, et mediis extrema consentiunt. D. Ita est. M. Cum ergo collocamus unum et duo et tria, dic quæ sint extrema, quod medium. D. Unum et tria extrema video, duo medium. M. Responde nunc, ex uno et tribus quid conficiatur. D. Quatuor. M. Quid, duo qui unus in medio numerus est, num potest nisi sibi conferri ? Quamobrem dic etiam duo bis quid conficiunt. D. Quatuor. M. Ita ergo medium extremis, et medio extrem consentiunt. Quamobrem sicut excellit in tribus, quod post unum et duo collocantur, cum ex uno et duobus constent : sic excellit in quatuor, quod post unum et duo et tria numerantur, cum constent ex uno et tribus, vel bis duobus, quæ extremorum cum medio, et medii cum extremis, in illa quæ græce ἀναλογία dicitur, proportione consensio est. Quod utrum intellexeris, pande. D. Satis intelligo.

25. M. Tenta ergo in reliquis numeris, utrumne inveniatur quod quaternarii numeri proprium esse diximus. D. Faciam. Nam si constituamus duo, tria, quatuor, extrema collata fiunt sex ; hoc facit et medium sibi collatum : nec tamen sex, sed quinque consequuntur. Rursus tria, quatuor et quinque constituo, extrema octo faciunt, medium quoque bis ductum : at inter quinque et octo, non jam unum, sed duos, senarium scilicet et septenarium numeros interpositos video. Atque illa ratione quantum progredior, tanto hæc faciunt intervalla majora. M. Video te intellexisse, et omnino scire quod dictum

il y a donc déjà trois nombres ; mis en rapport, ils font surgir et engendrent 4, lequel, précisément pour cette raison, s'y rattache par un lien légitime. Et ainsi, apparaît cette progression régulière que nous cherchons. — Le *D.* Je comprends.

26. — Le *M.* Bien ! mais enfin vous rappelez-vous ce que nous avions l'intention de chercher? Nous nous étions proposé, je crois, de trouver, si nous le pouvions, pourquoi en établissant en faveur des calculateurs, des séries dans la suite indéfinie des nombres, on avait limité au nombre 10 la première série qui commande toutes les autres : c'est-à-dire, pourquoi, en comptant de 1 à 10, on revenait de 10 à 1 ? — Le *D.* Je me rappelle parfaitement que c'est en vue de cette question que nous avons fait de si longues digressions : mais que ferons-nous pour la résoudre? Je ne le vois point. Car tout notre raisonnement aboutit à cette conclusion : qu'il existe une progression régulière et légitime, non pas jusqu'à 10, mais jusqu'à 4. — Le *M.* Alors, vous ne voyez donc pas quelle somme se forme de 1, de 2, de 3 et de 4 ? — Le *D.* J'y suis, je vois, j'admire, et, je le confesse, la question est résolue ; en effet, 1, 2, 3, 4 réunis font 10. — Le *M.* Donc ces quatre premiers chiffres, leur suite et leur rapport, doivent occuper le premier rang dans les nombres.

CHAPITRE XIII

Du charme des mouvements proportionnels, en tant qu'il est apprécié par les sens.

27.—Le *M.* Mais il est temps de reprendre notre entretien et notre discussion sur les mouvements qui appartiennent proprement à la science dont nous nous occupons, et en faveur desquels nous avons fait ces considérations, autant que nous l'avons jugé nécessaire, sur les nombres, c'est-à-dire sur l'objet d'une autre science. Puisque, dans le but de mieux comprendre, nous avons admis la durée des heures pour apprécier les mouvements qui, au dire de la raison, ont entre eux une intervalle de temps mesuré, je vous demande maintenant si, un homme courait pendant une heure, et un autre pendant deux, pourriez-vous, sans horloge, ni clepsydre, ou quelque autre instrument de ce genre, apprécier ces deux mouvements dont l'un est simple, et l'autre double? ou bien, si vous en êtes incapable, ne seriez-vous pas charmé de ce rapport et n'en éprouveriez-vous pas quelque satisfaction? — Le *D.* Cette appréciation m'est impossible. — Le *M.* Eh bien !

est : sed jam ne immoremur, animadvertis certe ab uno usque ad quatuor justissimum fieri progressionem ; sive propter imparem ac parem numerum, quoniam primus impar totus tria, et primus par totus quatuor, de qua re paulo ante tractatum est ; sive quia unum et duo principia sunt, et quasi semina numerorum, e quibus ternarius conficitur, ut sint jam tres numeri, qui sibi dum proportione conferuntur, quaternarius elucescit et gignitur, et propterea eis jure conjungitur, ut usque ad illum fiat ea, quam quærimus moderata progressio. D. Intelligo.

26. M. Bene sane. Sed meministine tandem quid institueramus inquirere ? Nam, ut opinor, propositum erat, si quomodo invenire possemus, cum in illa infinitate numerorum certi articuli essent numerantibus constituti, quid esset causæ cur ipse primus articulus in denario numero esset, qui per omnes ceteros valet plurimum, id est cur ab uno usque ad decem progressi numerantes rursnm ad unum remearent? D. Recordor plane quæstionis hujus caussa nos tantum circumisse : sed quid effecerimus quod ad eam solvendam pertineat, non invenio. Siquidem illa omnis nostra ratiocinatio ad id conclusa est, ut non usque ad denarium, sed usque ad quaternarium numerum sit justa et moderata progressio. M. Tunc igitur non vides, ex uno et duobus, et tribus et quatuor quæ summa conficiatur? D. Video jam, video, et miror omnia, et ortam quæstionem solutam esse confiteor : unum enim et duo et tria et quatuor simul decem sunt. M. Ergo istos quatuor primos numeros, seriemque et connexionem eorum honorabilius haberi quam cetera in numeris convenit.

CAPUT XII

De proportionatorum motuum decere quatenus sensibus judicatur.

27. Tempus est autem ad illos motus redire tractandos et discutiendos, qui huic disciplinæ propriæ tribuuntur, et propter quos ista de numeris, de alia scilicet disciplina, quantum pro negotio satis visum est, consideravimus. Itaque nunc abs te quæro, quoniam intelligendi gratia in horarum spatio motus constituebamus, quos ad se invicem habere aliquam numerosam dimensionem ratio demonstrabat, utrum si quisquam mora unius horæ

supposez que quelqu'un frappe des mains en mesure, de façon à ce qu'un coup dure un temps, et l'autre deux temps, ce qui serait un iambe, et que l'on continue ainsi, tandis qu'une autre personne exécute une danse d'après cette mesure et en suit les mouvements ; ne saisirez-vous pas cette mesure de temps, c'est-à-dire la succession alternative d'un temps et de deux temps, soit dans le battement de la mesure que perçoit le sens de l'ouïe, soit dans la danse qui frappe les yeux ? ou au moins, ne serez-vous pas charmé de cette harmonie que vous sentirez, tout en ne pouvant désigner les nombres qui représentent cette mesure ? — Le *D.* Vous dites vrai ; car ceux qui connaissent ces nombres, les sentent dans la musique et dans la danse, et disent aisément ce qu'ils sont. Quant à ceux qui ne les connaissent pas, et qui sont incapables de les désigner, ils n'avouent pas moins qu'ils en éprouvent un certain plaisir.

28. — Le *M.* Donc l'essence de la musique, qui est la science des bonnes modulations, comprend, sans contredit, tous les mouvements bien réglés, mais ceux-là surtout qui, sans relation avec aucun objet étranger, renferment en eux-mêmes la source de leur beauté et du plaisir qu'ils procurent. Cependant ces mouvements, comme vous l'avez remarqué avec justesse et vérité dans vos réponses à mes questions, s'ils se prolongent trop lougtemps et durent une heure ou davantage, même dans cette juste mesure qui en fait la beauté, sont incapables de charmer nos sens. Ainsi donc, puisque sortie, pour ainsi dire, de son plus secret sanctuaire, la musique a laissé des traces dans nos sens ou dans les objets perçus par nos sens, ne faut-il pas d'abord nous attacher à ces traces, pour arriver plus aisément, sans erreur aucune, si nous pouvons, à ce sanctuaire même dont j'ai parlé ? — Le *D.* Il le faut certainement, et je vous demande instamment de le faire de suite. — Le *M.* Laissons donc de côté toutes ces mesures de temps qui dépassent la portée de nos sens, et parlons, autant que la raison nous guidera, de ces courts intervalles qui nous charment dans le chant et la danse. A moins peut-être que vous ne croyiez que l'on peut autrement chercher ces vestiges déposés, comme nous l'avons dit, par cette science dans nos sens et dans les objets qu'ils peuvent percevoir ? — Le *D.* Mais je ne le crois nullement.

currat, et alius deinceps duarum, possis non inspecto horologio vel clepsydra, vel aliqua hujuscemodi temporum notatione sentire illos duos motus, quod unus simplus, alius duplus sit : vel etiamsi id non possis dicere, illa tamen congruentia delectari, atque aliqua voluptate affici. D. Nullo modo possum. M. Quid, si quispiam numerose plaudat, ita ut unus sonitus simplum, alter duplum temporis teneat, quos iambos pedes vocant, eosque continuet atque contexat ; alius autem ad eumdem sonum saltet, secundum ea scilicet tempora movens membra, nonne aut etiam dicas ipsum modulum temporum, id est quod simplum ad duplum spatia in motibus alternent, sive in illo plausu qui auditur, sive in illa saltatione quæ cernitur : aut saltem delecteris numerositate quam sentias, tametsi non possis numeros ejus dimensionis edicere ? D. Ita vero est, ut dicis : nam et illi qui hos numeros noverunt, sentiunt eos in plausu atque saltatione, quique sint facile dicunt ; et qui eos non noverunt nec possunt dicere, non negant tamen ex his se voluptate aliqua perfrui.

28. M. Cum igitur ad ipsam rationem disciplinæ, hujus, siquidem scientia est bene modulandi, non possit negari omnes pertinere motus qui bene modulati sunt, et eos potissimum qui non referuntur ad aliud aliquid, sed in seipsis finem decoris delectationisve conservant : hi tamen motus, ut nunc a me rogatus recte vereque dixisti, si longo spatio temporis fiant, inque ipsa dimensione quæ decora est, horam vel etiam majus tempus obtineant, non possunt congruere nostris sensibus. Quamobrem cum procedens quodammodo de secretissimis penetralibus musica, in nostris etiam sensibus, vel his rebus quæ a nobis sentiuntur, vestigia quædam posuerit, nonne oportet eadem vestigia prius persequi, ut commodius ad ipsa, si potuerimus, quæ dixi penetralia, sine ullo errore ducamur ? D. Oportet vero, et hoc jamjamque ut faciamus, efflagito. M. Omittamus ergo illas ultra capacitatem sensus nostri porrectas temporum metas, et de his brevibus intervallorum spatiis, quæ in cantando saltandoque nos mulcent, quantum ratio nos duxerit, differamus. Nisi tu forte aliter putas illa vestigia indagari posse, quæ in nostris sensibus, hisque rebus quas valemus sentire, hanc disciplinam posuisse prædictum est. D. Nullo modo aliter puto.

LIVRE DEUXIÈME

DES SYLLABES ET DES PIEDS

CHAPITRE PREMIER

Le grammairien et le musicien jugent différemment de la quantité des syllabes.

1. — Le *M.* Prêtez donc toute votre attention et maintenant écoutez ce nouvel exorde par lequel je reprends notre discussion. D'abord, répondez-moi ; connaissez-vous bien la valeur relative des syllabes longues et brèves telle que les grammairiens l'enseignent ; et, soit que vous la connaissiez, soit que vous l'ignoriez, aimez-vous mieux que nous discutions comme si nous étions tout à fait étrangers à cette matière, afin que partout nous prenions la raison pour notre guide, plutôt que de nous laisser dominer par l'usage ou par les préjugés ? —Le *D.* La raison et, pourquoi rougir de l'avouer ? Mon ignorance complète de la quantité des syllabes me fait préférer cette méthode. — Le *M.* Commencez ; dites-moi, du moins, si vous n'avez jamais de vous-même remarqué dans notre conversation qu'il y a des syllabes qui se prononcent rapidement et très-vite, et d'autres, au contraire, qui se prolongent et durent plus longtemps ? — Le *D.* Je ne suis pas sourd au point de ne pas avoir fait ces remarques. — Le *M.* Or sachez que toute cette science, appelée *grammaire* en grec, et *littérature* en latin, est proclamée la gardienne de la tradition, ou bien absolument, comme le démontre une raison cultivée, ou du moins en partie, de l'aveu même des esprits les plus vulgaires. Ainsi, par exemple, si vous dites *cano* ou que vous le placiez dans un vers de manière à faire longue dans la prononciation la première syllabe de ce mot, ou bien si vous le mettez à la place d'une longue, le grammairien, ce gardien de la tradition, se récriera, et pour justifier la quantité brève du mot, il dira que nos devanciers dont les livres existent et sont expliqués par les grammairiens, l'ont employée comme brève et non pas comme longue. Toute la force de son assertion repose donc sur l'autorité. Mais la raison musicale à laquelle il appartient

LIBER SECUNDUS

IN QUO DE SYLLABIS ET PEDIBUS METRICIS DISPUTATUR.

CAPUT I.

Syllabarum spatia aliunde grammaticus, aliunde musicus adtendit.

1. Adtende igitur diligenter, et nunc demum accipe quasi alterum nostræ disputationis exordium. Ac primum responde, utrum bene didiceris eam quam grammatici docent, syllabarum brevium longarumque distantiam ; an vero sive ista noris sive ignores, malis ut ita quæramus, quasi omnino rudes harum rerum simus, ut ad omnia nos ratio potius perducat, quam inveterata consuetudo, aut præjudicata cogat auctoritas ? D. Ita plane malle me, non modo ipsa ratio, sed istarum etiam syllabarum imperitia (quid enim fateri dubitem) impellit. M. Age jam, saltem illud eloquere, utrum tu ipse per te numquam animadverteris in locutione nostra alias syllabas raptim et minime diu, alias autem productius et diutius enuntiari ? D. Negare non possum, non me ad ista etiam surdum fuisse. M. Atqui scias velim totam illam scientiam, quæ grammatica græce, latine autem litteratura nominatur, historiæ custodiam profiteri, vel solam, ut subtilior docet ratio ; vel maxime, ut etiam pinguia corda concedunt. Itaque verbi gratia cum dixeris, *cano*, vel in versu forte posueris, ita ut vel tu pronuntians producas hujus verbi syllabam primam, vel in versu eo loco ponas, ubi esse productam oportebat, reprehendet grammaticus, custos ille videlicet historiæ, nihil aliud asserens, cur hanc corripi

de juger la mesure rationnelle des mots, et leur nombre, veille seulement à ce qu'une syllabe soit longue ou brève, selon qu'elle occupe telle ou telle place d'après les règles de l'harmonie. Placez en effet le mot *cano* à un endroit où il faut deux longues, et allongez dans la prononciation la première syllabe qui est brève, le musicien n'en sera nullement choqué ; car la durée des sons est parvenue à ses oreilles telle que l'exigeait le rythme. Le grammairien, au contraire, vous fait corriger votre expression et lui substituer un mot dont la première syllabe est longue; et cela, nous l'avons dit, d'après l'autorité des anciens dont il garde les écrits.

CHAPITRE II

Le grammairien juge d'un vers d'après l'autorité; le musicien d'après la raison et l'oreille.

2. Ainsi donc, ayant entrepris de chercher à pénétrer les secrets de la musique, lors même que vous ignorez quelle syllabe il faut rendre brève et quelle autre longue, nous pouvons cependant, sans nous laisser arrêter par votre ignorance, nous contenter de savoir que vous avez remarqué l'existence de syllabes brèves et de syllabes longues. Je vous demanderai maintenant si l'harmonie des vers vous a quelquefois réjoui et les oreilles et l'esprit? — Le *D.* Très-souvent, au point que ce ne fut presque jamais sans quelque plaisir que j'ai entendu réciter un vers. — Le *M.* Mais si, dans un vers qui vous a charmé, on allonge ou on abrége des syllabes là où la structure du vers ne le demande pas, éprouvez-vous le même plaisir ? — Le *D.* Au contraire, je ne puis l'entendre sans en être choqué. — Le *M.* Il n'y a donc plus lieu d'en douter ; le plaisir que vous éprouvez, vient de la mesure dans les nombres. Une fois cette mesure rompue, il n'y a plus de charmes pour vos oreilles. — Le *D.* C'est vrai. — Le *M.* Pour ce qui est du son du vers, dites-moi quelle différence vous trouvez quand je dis :

Arma virumque cano Trojæ qui primus ab oris,

Ou

Qui primis ab oris.

— Le *D.* Quant à la mesure, le vers me semble tout à fait le même. — Le *M.* Cela tient à la manière dont j'ai prononcé ; j'ai fait ce que les grammairiens appellent un *barbarisme.* Dans

oporteat, nisi quod hi qui ante nos fuerunt, et quorum libri exstant tractanturque a grammaticis, ea correpta, non producta usi fuerint. Quare hic quidquid valet, auctoritas valet. At vero musicæ ratio, ad quam dimensio ipsa vocum rationabilis et numerositas pertinet, non curat nisi ut corripiatur vel producatur syllaba, quæ illo vel illo loco est secundum rationem mensurarum suarum. Nam si eo loco ubi duas longas syllabas poni decet, hoc verbum posueris, et primam quæ brevis est, pronuntiatione longam feceris, nihil musica omnino succenset : tempora enim vocum ea pervenere ad aures, quæ illi numero debita fuerunt. Grammaticus autem jubet emendari, et illud te verbum ponere cujus prima syllaba producenda sit, secundum majorum, ut dictum est, auctoritatem, quorum scripta custodiuntur.

CAPUT II

De versu judicat grammaticus ex auctoritate, musicus ex ratione et sensu

2. Quamobrem nos, cum rationes musicæ persequendas susceperimus, etiam si nescis quæ syllaba corripienda, quæ producenda sit, possumus tamen non impediri hac ignorantia tua, satisque habere, quod te animadvertisse dixisti alias syllabas correptiores, alias productiores. Quare illud nunc quæro, utrum sonus versuum aliquando te aliqua per aures voluptate commoverit? D. Prorsus sæpissime. ita ut numquam fere sine delectatione versum audierim. M. Si quis ergo in versu, quo audito delectaris, eo loco quo ratio ejusdem versus non postulat, vel producat syllabas, vel corripiat, num eodem modo delectari potes? D. Immo audire hoc sine offensione non possum. M. Nullo modo igitur dubium est, quin te in sono quo te delectari dicis, dimensio quædam numerorum delectet, qua perturbata delectatio illa exhiberi auribus non potest. D. Manifestum est. M. Dic mihi deinceps quod ad sonum versus adtinet, quid intersit, utrum dicam, *Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris :* an, *qui primis ab oris ?* D. Mihi vero utrumque quantum ad illam dimensionem pertinet, idem sonat. M. Et hoc mea pronuntiatione factum est, cum eo scilicet vitio quod barbarismum grammatici vocant: nam *primus*, longa est et brevis syllaba; *primis* autem, ambæ producendæ sunt : sed ego ultimam earum corripui, ita nihil fraudis passæ sunt aures tuæ. Quamobrem illud etiam atque etiam tentandum est, utrum me pronuntiante sentias, quod sit in syllabis diu et non diu, ut nostra disputatio, me

primus la première syllabe est longue, la seconde brève ; dans *primis*, les deux syllabes sont longues ; or, j'ai abrégé la dernière, de sorte que votre oreille n'a pas été choquée. En conséquence, il faut de nouveau essayer si, en m'entendant prononcer, vous sentirez dans les syllabes ce que nous avons appelé *longtemps* et *non longtemps*, ensuite notre discussion pourra avancer, comme nous l'avons commencée par demandes et par réponses. Je vais donc répéter ce vers dans lequel j'ai fait un barbarisme ; et cette syllabe que j'avais abrégée, pour ne pas choquer vos oreilles, je vais l'allonger comme le veulent les grammairiens. De votre côté, vous me direz si la mesure de ce vers vous procure le même plaisir. Je prononce donc ainsi :

Arma virumque cano Trojæ qui primis ab oris.

— Le *D*. Maintenaut, je ne puis le nier ; il y a dans ce son je ne sais quelle difformité qui me blesse. — Le *M*. Ce n'est pas sans raison ; bien qu'il n'y ait plus de barbarisme, il y a cependant une faute que réprouvent la grammaire et la musique ; la grammaire, parce que ce mot dont la dernière syllabe est longue est placé dans un endroit où il faut une brève ; la musique, parce que le son se prolonge là où il devait être bref, et qu'ainsi le temps qu'exigent la quantité et la mesure n'est pas le vrai. Maintenant, si vous distinguez suffisamment ce que demandent l'oreille et l'autorité, poursuivons et voyons pourquoi l'oreille est tantôt charmée, tantôt choquée des sons longs ou des sons brefs. Car telles sont les questions qui sont du ressort du *longtemps* et du *non longtemps*, et c'est l'explication de ces deux mots que nous avons à donner, vous vous le rappelez. — Le *D*. J'ai compris cette distinction et je m'en souviens ; j'attends donc la suite avec la plus vive impatience.

CHAPITRE III

Durées des syllabes.

3. — Le *M*. Quelle peut être la suite, sinon la comparaison que nous allons faire des syllabes entre elles, et voir quels en sont les rapports numériques, comme nous l'avons déjà fait pour les mouvements dans nos longs raisonnements qui précèdent? Car il faut ranger parmi les mouvements tout ce qui sonne ; or les syllabes sont sonores. Pouvez-vous le nier? — Le *D*. Non. — Le *M*. Donc, comparer des syllabes entre elles, c'est comparer des mouvements où les rapports numériques du temps peuvent se rechercher par la valeur de la durée. — Le *D*. C'est vrai. — Le *M*. Peut-on comparer une seule syllabe à elle-même? L'unité, en effet, exclut toute comparaison : Vous ne pensez pas autrement je le suppose. — Le *D*. Pas le moins du monde. — Le *M*. Nierez-vous que l'on puisse comparer une syllabe à une autre, une ou deux syllabes à deux,

interrogante ac te respondente, sicut instituimus, possit procedere. Itaque jam eumdem versum in quo barbarismum feceram, repetam, et illam syllabam quam, ne tuæ aures offenderentur, corripui, producam, ut grammatici jubent : tu mihi renuntiato, utrum illa versus dimensio sensum tuum eadem afficiat voluptate : sic enim pronuntiem, *Arma virumque cano, Trojæ qui primis ab oris*. D. Nunc vero negare non possum, nescio qua soni deformitate me offensum. M. Non injuria : quamquam enim barbarismus factus non sit, id tamen vitium factum est, quod et grammatica reprehendat et musica : grammatica, quia id verbum, cujus novissima syllaba producenda est, eo loco positum est ubi corripienda poni debuit : musica vero tantummodo quia producta quælibet vox est eo loco, quo corripi oportebat, et tempus debitum quod numerosa dimensio postulabat, redditum non est. Quocirca si jam satis discernis quid sensus, quid auctoritas postulet, sequitur ut videamus, ille ipse sensus cur alias delectetur in sonis vel productis vel correptis, alias offendatur : id est enim quod ad diu, et non diu pertinet, quam partem nos explicandam suscepisse credo quod memineris. D. Ego vero et illud discrevi, et hoc memini, et ea quæ sequuntur intentissime exspecto.

CAPUT III

Syllabarum tempora.

3. M. Quæ putas, nisi ut incipiamus sibimet syllabas comparare, et videre quos numeros ad sese habeant, sicut de motibus jam inter nos tam longa superius ratione tractatum est ? In motu est enim etiam omne quod sonat ; et syllabæ utique sonant, an quidquam horum negari potest? D. Nullo modo. M. Cum ergo syllabæ inter se conferuntur, motus

à trois ou à un plus grand nombre? — Le *D*. Comment le nier? — Le *M*. Remarquez encore qu'une syllabe si brève qu'elle soit, prononcée en une seconde et qui disparaît aussitôt qu'elle a été proférée, occupe néanmoins un certain espace dans le temps, et a sa petite durée. — Le *D*. Je vois bien que c'est nécessaire. — Le *M*. Dites-moi maintenant, par où commencerons-nous à compter? — Le *D*. Par un sans doute. — Le *M*. C'est donc sans aucune espèce d'absurdité que ce petit espace de temps qu'occupe une brève, les anciens l'ont appelé un temps : car de la brève, nous allons à la longue. — Le *D*. C'est vrai. — Le *M*. Il suit de là, et je vous prie de le remarquer, que si, dans les nombres, la première progression est de 1 à 2, de la même manière dans les syllabes où l'on va de la brève à la longue, celle-ci doit comprendre deux temps; par conséquent, si l'espace qu'occupe une syllabe brève, s'appelle avec raison *un temps*, on appellera avec non moins de raison *deux temps* l'espace occupé par une syllabe longue. — Le *D*. C'est très-juste; et je l'avoue, c'est ce que demande la raison.

CHAPITRE IV

Des pieds de deux syllabes.

4. — Le *M*. Voyons maintenant les rapports des temps. Or, je vous le demande, quel rapport selon vous, y a-t-il entre deux brèves, ou de quel nom faut-il appeler ces mouvements? Car, si je ne me trompe, il vous souvient que dans un entretien précédent, nous avons donné des noms à tous les mouvements qui ont entre eux quelque rapport numérique. — Le *D*. Je me rappelle que nous les avons nommés mouvements égaux : ils ont en effet la même mesure de temps. — Le *M*. Mais ce rapport des syllabes qui permet de les comparer entre elles et de les représenter par des nombres déterminés, pensez-vous que l'on doive les laisser sans appellation? — Le *D*. Je ne pense pas. — Le *M*. Sachez alors que les anciens ont donné le nom de pied à ce rapport des sons. Mais jusqu'où la raison laisse-t-elle aller la progression du pied? C'est ce qu'il faut examiner avec soin. Aussi, dites-moi en vertu de quel rapport on combine une brève avec une longue? — Le *D*. Ce rapport découle, à mon avis, de cette espèce de nombres que nous avons appelés compliqués : j'y vois en effet le rapport du simple au double, c'est-à-dire du temps de la syllabe brève aux deux temps de la syllabe longue. — Le *M*. Mais si on les dispose de manière que l'on prononce d'abord la longue et ensuite la brève, est-ce que, par suite de ce changement, le rapport des nombres compliqués ne subsis-

quidam inter se conferuntur, in quibus possint numeri quidam temporis mensura diuturnitatis inquiri. D. Ita est. M. Num igitur potest sibi una syllaba comparari? Nam omnem comparationem, nisi tu aliud putes, singularitas fugit. D. Nihil puto aliud. M. Quid una uni, aut una vel duæ duabus vel tribus, et deinceps in pluribus, quin possint sibimet conferri, num negas? D. Quis hoc negaverit? M. Rursus hoc vide, quamlibet syllabam brevem minimeque diu pronuntiatam, et mox ut eruperit desinentem, occupare tamen in tempore aliquid spatii, et habere quamdam morulam suam. D. Video necesse esse quod dicis. M. Dic nunc, unde numerum exordiamur. D. Ab uno scilicet. M. Non absurde igitur hoc in tempore quasi minimum spatii, quod brevis obtinet syllaba, unum tempus veteres vocaverunt : a brevi enim ad longam progredimur. D. Verum est. M. Sequitur jam, ut illud quoque animadvertas, quoniam ut in numeris ab uno ad duo est prima progressio, ita in syllabis, qua scilicet a brevi ad longam progredimur, longam duplum temporis habere debere : ac per hoc si spatium quod brevis occupat, recte unum tempus vocatur, spatium item quod longa occupat, recte duo tempora nominari. D. Recte prorsus : nam id rationem postulare consentio.

CAPUT IV

Pedes dissyllabi.

4. M. Age nunc collationes ipsas videamus : nam una brevis syllaba ad unam brevem syllabam quæro quam rationem tibi habere videatur, vel hi motus inter se quid vocentur. Meministi enim, nisi fallor, in superiore sermone nos omnibus motibus, qui inter se aliqua numerositate conveniunt, imposuisse vocabula. D. Æquales eos memini nominatos : tantumdem enim ad sese habent temporis. M. Sed istam collationem syllabarum qua sibi jam conferuntur ut habeant ad se aliquos numeros, num censes sine vocabulo esse relinquendam? D. Non puto. M. Atqui scias, veteres pedem nuncupasse talem collationem sonorum. Sed quousque pedem progredi ratio sinat, diligenter advertendum est. Quamobrem jam dic etiam, brevis et longa syllaba

tera plus? Car dans le premier cas, on passe du simple au double, et dans le second du double au simple. — Le *D*. C'est vrai. — Le *M*. Et dans un pied de deux syllabes longues ne compare-t-on pas deux temps à deux temps? — Le *D*. C'est évident. — Le *M*. D'où vient ce rapport? — Le *M*. Des nombres appelés nombres égaux.

5. — Le *M*. Allons : dites-moi maintenant combien de pieds avons-nous trouvés, en commençant par deux brèves pour finir par deux longues? — Le *D*. Quatre; le premier de deux brèves, le second d'une brève et d'une longue, le troisième d'une longue et d'une brève, le quatrième de deux longues. — Le *M*. Peut-il y avoir plus de quatre pieds, dans la réunion de deux syllabes? — Le *D*. Non; car telle est la mesure qu'on a donnée aux syllabes : la brève vaut un temps et la longue deux; toute syllabe est longue ou brève, comment donc deux syllabes pourraient-elles être en rapport et se combiner entre elles pour faire un pied, sans que ce pied soit composé ou bien de deux brèves, ou d'une brève et d'une longue, ou d'une longue et d'une brève, ou enfin de deux longues à la fois? — Le *M*. Dites-moi encore : de combien de temps se compose le pied le plus court de deux syllabes, et combien de temps vaut le plus grand? — Le *D*. Le premier se compose de deux temps, et le second en vaut quatre. — Le *M*. Remarquez-vous que la progression ne peut pas aller au delà du nombre quatre, dans les pieds comme dans les temps? — Le *D*. Je le vois parfaitement : et je me rappelle le rapport de la progression dans les nombres, comme c'est avec un grand contentement de l'esprit que je constate ici l'existence de la même propriété. — Le *M*. Voyez maintenant. Les pieds sont formés de syllabes, c'est-à-dire de mouvements distincts et comme articulés dans les sons, les syllabes, de leur côté, sont mesurées par les temps. Ne faut-il pas alors que la progression du pied aille jusqu'à quatre syllabes, selon la progression que suivent et les pieds et les temps? — Le *D*. Je suis parfaitement de votre avis; je reconnais que votre raisonnement est en parfaite harmonie avec la raison, aussi je réclame la suite comme une dette.

CHAPITRE V

Des pieds de trois syllabes.

6.— Le *M*. Suivons donc maintenant l'ordre de notre entretien, et voyons combien il peut y avoir de pieds de trois syllabes, comme nous

qua sibi ratione conferuntur. D. Opinor, ex illo genere numerorum, quos complicatos vocavimus, istam collationem manare : siquidem in ea simplum ad duplum collatum esse video, id est unum tempus brevis syllabæ ad duo tempora longæ syllabæ. M. Quid si ita ordinentur, ut prius longa, deinde brevis syllaba pronuntietur, num quia ordo mutatus est, ideo complicatorum numerorum ratio non manet? nam ut in illo pede simplum ad duplum, ita in isto duplum ad simplum invenitur. D. Ita est. M. Quid, in pede duarum longarum, nonne duo tempora duobus temporibus conferuntur? D. Manifestum est. M. Ex qua ergo ratione ducitur ista collatio? D. Ex eorum scilicet qui æquales appellati sunt.

5. M. Age nunc dic mihi, ex quo a duabus brevibus orsi ad duas syllabas longas pervenimus, quot pedum collationes tractaverimus. D. Quatuor : nam primo de duabus brevibus dictum est, secundo de brevi et longa, tertio de longa et brevi, quarto de duabus longis. M. Num possunt esse plures quam quatuor, cum duæ syllabæ sibimet conferentur? D. Nullo modo : nam cum syllabæ hunc modum acceperint, ut brevis unum tempus, longa duo habeat, cumque syllaba omnis aut brevis aut longa sit, quo pacto sibi possunt duæ syllabæ comparari atque copulari, ut pedem faciant, nisi aut brevis et brevis sit, aut brevis et longa, aut longa et brevis, aut longa et longa? M. Dic etiam quot habeat tempora binarum syllabarum minimus pes, quot item maximus. D. Duo ille, iste quatuor. M. Videsne ut progressio nisi usque quaternarium numerum fieri non potuerit, sive in pedibus, sive in temporibus? D. Video plane, et recordor rationem progressionis in numeris, atque illam vim hic etiam inesse sentio cum magna animi voluptate. M. Nonne ergo censes, cum pedes syllabis constent, id est distinctis et quasi articulatis motibus qui sunt in sonis, syllabæ autem tendantur temporibus, oportere fieri etiam usque ad quatuor syllabas progressionem pedis, sicut jam factam usque ad quaternarium numerum, et ipsorum pedum et temporum cernis? D. Ita plane ut dicis sentio, et hoc videri perfectæ rationi cognosco, et debitum flagito.

CAPUT V

Pedes trisyllabi.

6. M. Age nunc ergo prius, ut ordo ipse postulat,

venons de le faire pour les quatre pieds de deux syllabes. — Le *D.* Soit. — Le *M.* Vous vous rappelez que nous avons pris notre point de départ d'une syllabe brève, c'est-à-dire d'un temps, et vous en avez suffisamment compris la nécessité? — Le *D.* Nous avons cru devoir ne pas nous écarter de cette loi de la numération qui nous a fait partir de l'unité, commencement des nombres. — Le *M.* Puisque dans les pieds de deux syllabes, le premier est celui qui est formé de deux brèves, d'après l'assentiment de la raison qui veut que l'on joigne à un temps un seul autre temps avant de lui en joindre deux, auquel des pieds de trois syllabes donnerez-vous le premier rang? — Le *D.* A quel autre qu'au pied de trois brèves? — Le *M.* Et combien ce pied a-t-il de temps? — Le *D.* Trois. — Le *M.* Comment alors ses parties s'unissent-elles entre elles? Car tout pied, à cause de ce rapport qui existe entre les nombres, doit avoir deux parties qui s'unissent de quelque manière. Nous avons, il m'en souvient, traité cette question plus haut. Or, nous est-il permis de diviser ce pied de trois syllabes brèves en deux parties égales? — Le *D.* Nullement. — Le *M.* Comment alors le diviser? — Le *D.* Donnez une syllabe à la première partie, et denx à la seconde ou bien deux à la première et une à la seconde : Je ne vois pas d'autre moyen. — Le *M.* D'après quelle loi des nombres? — Le *D.* Celle des nombres compliqués.

7. Le *M.* Maintenant, soyez attentif à cette question. Trois syllabes, dont une longue et deux brèves en combien de manière peut-on les combiner, c'est-à-dire combien peut-on en former de pieds? Répondez-moi quand vous l'aurez trouvé. — Le *D.* Un seul pied me semble possible, celui d'une longue et de deux brèves; je n'en vois pas d'autre. — Le *M.* Croyez-vous que le pied qui a pour première syllabe une longue puisse être le seul pied de trois syllabes ayant une longue? — Le *D.* Point du tout, puisqu'on peut mettre les deux brèves d'abord et la longue ensuite. — Le *M.* Voyez s'il n'y en aurait pas un troisième? — Le *D.* Sans doute; car cette longue peut aussi se placer entre les deux brèves. — Le *M.* En voyez-vous encore un quatrième? — Le *D.* C'est chose impossible. — Le *M.* Pouvez-vous alors me dire en combien de manières on combine trois syllabes dont une longue et deux brèves, ou plutôt combien on en forme de pieds? — Le *D.* Je puis fort bien vous le dire; car on les combine de trois manières et on en forme trois pieds. — Le *M.* Disposez-vous ces pieds de vous-même dans l'ordre qu'ils doivent avoir, ou faut-il encore vous y amener peu à

ternarum syllabarum pedes quot esse possint, videamus, sicut binarum quatuor esse comperimus. D. Ita fiat. M. Meministi ab una brevi syllaba, id est unius temporis istam nos inchoasse rationem, et cur ita oporteret satis intellexisse. D. Memini ab illa lege numerandi, quod ab uno incipimus, quod principium numerorum est, placuisse nobis non oportere discedere. M. Cum igitur in pedibus binarum syllabarum ille sit primus qui duabus breviter constat, cogebat enim ratio uni tempori prius unum tempus jungi quam duo, quem tandem arbitraris in pedibus ternarum syllabarum primum esse debere? D. Quem nisi eum qui a tribus brevibus confit? M. Et iste quod temporum est? D. Trium scilicet? M. Quomodo ergo hujus partes sibi conferuntur? Nam omnem pedem propter illam numerorum collationem duas habere partes, quæ sibimet aliqua ratione conferantur, necesse est, idque superius egisse nos memini : sed numquid possumus hunc trium brevium syllabarum pedem in duas æquales partes dividere? D. Nullo modo. M. Quomodo ergo dividitur? D. Nihil aliud video, nisi ut prima pars habeat unam syllabam, secunda duas; aut prima duas, secunda, unam. M. Dic etiam de qua regula numerorum sit? D. De complicatorum genere esse cognosco.

7. M. Age nunc illud adtende, tres syllabæ in quibus est una longa, ceteræ breves, quotiens variari possint, id est quot pedes facere, et responde si inveneris. D. Unum pedem video esse, qui longa et duabus brevibus constet, aliud non intelligo. M. Idemne solus tibi videtur habere unam in tribus longam, qui eam primo habet loco? D. Nullo pacto istud putaverim, cum possint duæ breves priores esse, longa ultima. M. Considera, utrum sit aliquid tertium. D. Est plane : nam hæc longa etiam in medio duarum brevium collocari potest. M. Vide etiamne sit aliquid quartum. D. Omnino non potest. M. Potesne jam respondere, tres syllabæ habentes in se unam longam et duas breves, quotiens variari possint, id est quot pedes facere? D. Possum sane : nam ter sunt variatæ, et tres fecerunt pedes. M. Quid, isti tres pedes quomodo sunt ordinandi jamne ipse colligis, an ad hoc

peu? — Le *D.* L'ordre que j'ai signalé dans cette triple combinaison ne vous satisfait donc point? J'ai d'abord uni une longue à deux brèves, puis deux brèves à une longue, enfin j'ai mis une longue entre deux brèves? — Le *M.* Mais vous-même, ne blâmeriez-vous pas celui qui prendrait un arrangement consistant à passer du premier au troisième rang, du troisième au second, et non point du premier au second et du second au troisième. — Le *D.* Je le condamnerais certainement; mais avez-vous remarqué dans ma division rien de pareil? — Le *M.* En faisant votre triple combinaison, vous avez placé au premier rang le pied dont la première syllabe est une longue, parce que vous avez compris que comme il n'y a ici qu'une syllabe longue, elle forme en quelque sorte l'unité et devait se placer en premier lieu; qu'à ce titre, elle était le principe de la combinaison, et que le premier pied devait être celui où elle occupe la première place. Vous auriez dû voir aussi que le second pied est celui où elle se trouve la seconde, et le troisième celui où elle est placée la troisième. Maintenant, croyez-vous devoir encore persister dans votre opinion? — Le *D.* Au contraire, je la condamne sans hésiter. Qui ne voit, en effet, que votre arrangement est le meilleur, ou plutôt que c'est l'ordre même? — Le *M.* A présent, dites-moi d'après quelle loi des nombres on divise ces pieds et on en combine les parties? — Le *D.* Le premier et le dernier se divisent, me semble-t-il, d'après le rapport d'égalité; car on peut diviser l'un en une longue et deux brèves, et l'autre en deux brèves et une longue, de sorte que les deux parties ont chacune deux temps et par là même sont égales. Dans le second pied, puisque la syllabe du milieu est longue, il n'y a qu'à la placer dans la première ou dans la seconde partie; on divise ainsi le pied en trois et un, ou en un et trois temps. Cette division s'opère donc par la règle des nombres compliqués.

8. — Le *M.* Je désire maintenant que vous me disiez vous-même, si vous le pouvez, quels pieds viennent après ceux dont nous venons de parler. Nous avons traité d'abord de quatre pieds de deux syllabes dont l'ordre nous a été donné par l'ordre même des nombres, à commencer par les brèves. Nous avons ensuite passé aux pieds plus longs de trois syllabes, et instruits que nous étions par le précédent système, nous avons commencé par trois brèves. Que nous restait-il à voir après, sinon combien de formes prenait une longue réunie deux brèves? Nous l'avons vu; et après ce premier pied, nous avons disposé les trois autres dans l'ordre voulu. Quant aux pieds qui viennent ensuite ne pourriez-vous pas les trouver de vous-même, pour ne pas avoir à tout chercher au moyen

etiam minutatim es perducendus? D. Displicet enim tibi ordo ille quo ipsam varietatem comperi? nam primo adverti unam longam et duas breves, deinde duas breves, et unam longam, postremo brevem et longam et brevem. M. Itane vero tibi non displiceat qui sic ordinat, ut a primo ad tertium veniat, a tertio ad secundum; ac non potius a primo ad secundum, et deinde ad tertium? D. Displicet prorsus: sed quid hic tandem tale advertisti rogo. M. Cum ideo in hac tripartita differentia illum pedem primum posueris, qui primo loco habet longam, quia sensisti unitatem ipsam longæ syllabæ principatum tenere (siquidem ipsa ibi una est) et propterea eam debere ordinem gignere, ut ille sit primus pes ubi prima ipsa est: simul etiam videre debuisti eum esse secundum ubi ipsa secunda est, eum tertium ubi eadem tertia est, an adhuc in illa sententia manendum putas? D. Immo eam sine dubitatione condemno: hunc enim esse meliorem ordinem, vel potius hunc esse ordinem, quis non assentiatur? M. Nunc ergo dic qua numerorum regula isti quoque dividantur pedes, eorumque sibi partes conferantur. D. Primum et postremum æquali regula dividi video, quia et ille in longam et duas breves, et iste in duas breves et longam dividi potest, ut singulæ partes habeant bina tempora, et ob hoc sint æquales. In secundo autem quoniam mediam habet longam syllabam, sive priori sive posteriori parti tribuatur, aut in tria et unum, aut in unum et tria tempora dividitur: ac per hoc in ejus divisione complicatorum numerorum ratio valet.

8. M. Volo mihi jam dicas per teipse si potes, post istos qui a nobis tractati sunt, quos pedes ordinandos putes. Tractati enim sunt primo binarum syllabarum quatuor, quorum ordo ductus est a numerorum ordine, ut a brevibus syllabis ordiremur. Deinde jam productiores ternarum syllabarum pedes tractandos suscepimus, et quod facile erat ex superiore ratione, a tribus brevibus orsi sumus. Quid deinde sequebatur, nisi ut una longa cum duabus brevibus quot formas ederet videremus? visum est; et tres pedes post illum primum, ita ut oportebat,

d'une foule de minutieuses questions? — Le *D.* Vous avez raison ; qui ne peut voir en effet qu'après ceux-là viennent les pieds d'une brève et deux longues? La brève, qui est l'unité, tient le premier rang, toujours suivant le système expliqué plus haut. Le premier pied sera donc celui où elle se montrera la première ; le second, celui où elle sera la seconde, et le troisième celui où elle sera la troisième ou la dernière. — Le *M.* Vous voyez bien, je pense, d'après quelle loi ils se divisent, et comment leurs parties se combinent entre elles? — Le *D.* Oui ; car le pied d'une brève et de deux longues ne peut se diviser sans que la première partie contienne trois temps, valeur d'une brève et d'une longue, et la seconde deux temps, valeur d'une longue. Le troisième pied ressemble à celui-ci, en ce qu'il ne souffre qu'une division; mais il en diffère en ce qu'il se partage en deux et trois temps, tandis que l'autre se divisait en trois et deux temps. La syllabe longue qui se trouve la première comprend en effet deux et trois temps. Quant au pied intermédiaire qui a brève la syllabe du milieu, il peut se diviser de deux manières; car ~~la même~~ brève peut se placer dans la première comme dans la seconde partie. Il se partage donc en deux et trois ou ou en trois et deux temps; d'où il suit que la division de ces trois pieds suit la règle des nombres sesquialtères. — Le *M.* Avons-nous bien examiné tous les pieds de trois syllabes, ou en reste-t-il quelque autre? — Le *D.* Il y en a encore un de trois longues. — Le *M.* Dites-moi alors comment il se divise. — Le *D.* Une syllabe contre deux, ou deux contre une, voilà sa division: c'est-à-dire le rapport de deux temps à quatre, ou celui de quatre à deux : rapport soumis à la règle des nombres compliqués.

CHAPITRE VI

Pieds de quatre syllabes.

9. Examinons maintenant logiquement et par ordre les pieds de quatre syllabes, et dites-moi de suite quel est le premier et comment il se divise? — Le *D.* C'est celui de quatre brèves. Il se divise en deux parties de deux syllabes chacune et de deux temps, d'après la règle des nombres égaux. — Le *M.* C'est bien; continuez alors de vous-même et expliquez le reste. Il n'est plus besoin, je pense, de vous interroger en détail, puisqu'il n'y a qu'à retrancher les brèves et à les remplacer par des longues jusqu'à ce qu'il n'y ait plus que des longues, et tout en faisant ces retranchements et ces substitutions, examiner à combien et à quelle espèce de pieds elles donnent lieu. La syllabe qui com-

ordinati sunt. Qui deinceps consequantur nonne per teipsum videre jam debes, ne omnia minutissimis interrogatiunculis eruamus? D. Recte dicis : nam quis non videat eos jam sequi, in quibus una brevis sit, ceteræ longæ ; cui brevi, quia una est, cum superiore ratione principatus tribuatur, primus erit profecto in his ubi prima est, secundus ubi secunda, tertius ubi tertia, quæ etiam ultima est. M. Cernis, ut opinor, quibus etiam rationibus dividantur, ut sibi eorum partes conferri queant. D. Cerno prorsus : nam ille qui ex una brevi et duabus longis constat, dividi non potest, nisi ita ut prior pars habeat tria tempora, quæ continet brevem et longam : posterior duo, quæ uni longæ insunt. Hic autem tertius in eo quidem priori par est, quod unam patitur divisionem : in eo autem dissimilis, quod cum ille in tria et duo, iste in duo et tria tempora secatur. Nam longa syllaba, quæ primam tenet partem, duobus temporibus tenditur : restat longa et brevis, quod est trium temporum spatium. At vero medius qui habet brevem syllabam mediam, geminam potest partitionem pati, quia eadem brevis et priori et posteriori parti tribui potest, idcirco aut in duo et tria, aut in tria et duo dividitur tempora : quamobrem sesquatorum numerorum ratio tres istos possidet pedes. M. Omnesne jam trium syllabarum pedes consideravimus, an aliquid restat? D. Unum reliquum video, qui ex tribus longis constat. M. Tracta ergo etiam hujus divisionem. D. Una syllaba et duæ, aut duæ atque una hujus divisio est, tempora scilicet duo et quatuor, aut quatuor et duo, quare complicatorum numerorum ratione istius pedis sibi partes conferuntur.

CAPUT VI

Pedes tetrasyllabi.

9. M. Nunc quaternarum syllabarum pedes consequenter atque ordine videamus, et ipse jam dic quem primum horum esse oporteat, addita etiam ratione divisionis ejus. D. Scilicet quatuor brevium, qui dividitur in duas binarum syllabarum partes, æqualium ratione numerorum duo et duo tempora possidentes. M. Tenes; jam itaque perge ipse, et persequere cetera. Nihil enim opus esse jam puto

mence le pied est celle, vous le savez, qui, brève ou longue, se trouve seule au milieu des autres; car vous vous êtes déjà rompu à tous ces calculs. Mais quand il y a deux brèves et deux longues ce qui n'a pas encore eu lieu précédemment, quelle doit être, à votre avis, la syllabe qui occupera le premier rang? — Le *D.* La réponse est facile d'après ce qui a été dit plus haut : une syllabe brève qui n'a qu'un temps représente mieux l'unité qu'une syllabe longue qui en a deux. Aussi, dans l'ordre des pieds avons-nous toujours placé en tête celui qui se composait de brèves.

10. — Le *M.* Rien ne s'oppose alors à ce que vous continuiez l'énumération des pieds de quatre syllabes. Je cesse mes questions : je serai votre auditeur et votre juge. — Le *D.* J'essayerai. Et d'abord, des quatre brèves qui composent le premier pied, j'en retranche une et je mets au premier rang une longue à sa place, par suite du privilége de l'unité. Ce pied se divise de deux manières, en une longue et trois brèves, ou bien en une longue plus une brève et deux brèves, c'est-à-dire, en deux et trois temps, ou bien en trois et deux temps. Placée au second rang, la longue forme un autre pied qui n'admet qu'une division régulière : trois temps et deux temps, la première partie ayant une brève et une longue, et la seconde deux brèves. Placée au troisième rang, la longue forme un nouveau pied qui n'admet, lui aussi, qu'une division, de cette manière : la première partie a deux temps formés de deux brèves, et la seconde, trois temps composés d'une longue et d'une brève. Placée au dernier rang, la longue forme un quatrième pied qui se divise de deux manière aussi bien que le pied où elle occupe la première place. Car on peut la partager en deux brèves, et une brève plus une longue; ou bien en trois brèves et une longue : c'est-à-dire, en deux et trois temps, ou bien en trois et deux temps. Ces quatre pieds dans lesquels une longue s'unit différemment à trois brèves, ont tous leurs parties mises en rapport d'après la loi des nombres sesquialtères.

11. Poursuivons; des quatre brèves j'en retranche deux, je les remplace par deux longues, et voyons combien de combinaisons et de pieds peuvent former ces deux brèves et ces deux longues. Il faut d'abord placer les deux brèves, parce qu'il est plus rationnel de commencer par elles. Or, ce pied admet une double division; l'une de 2 à 4 temps, l'autre de

te per singula interrogari, cum sit una ratio demendi deinceps breves syllabas, et pro his longas subjiciendi, donec ad omnes longas veniatur, et cum demuntur breves, longæque subduntur, quas varietates faciant, et quot pedes gignant considerandi, ea scilicet syllaba principatum ordinis retinente, quæ una fuerit inter ceteras vel longa vel brevis : in his autem omnibus jam superius es exercitatus. Ubi autem duæ breves sunt et duæ longæ, quod in præcedentibus non erat, quas censes principatum habere debere? D. Jam hoc quoque manifestum est de superioribus. Siquidem magis tenet unitatem brevis syllaba quæ unum habet tempus, quam longa quæ duo. Et propterea in omni capite atque principio eum pedem constituimus qui ex brevibus constat.

10. M. Nihil igitur te impedit, quin omnes istos persequaris pedes audiente ac judicante me, non interrogante. D. Faciam si potero : nam primo de quatuor brevibus primi pedis, brevis una detrahenda est, et pro ea longa ponenda in primo loco propter unitatis dignitatem. Hic autem pes dividitur bis, aut in longam et tres breves, aut in longam et brevem et duas breves : id est aut in duo et tria aut in tria et duo tempora. Secundo autem loco posita longa facit alium pedem, qui uno modo recte dividitur in tria scilicet et duo tempora, ut prior pars teneat brevem et longam, posterior duas breves. Porro tertio loco constituta longa facit eum pedem, qui rursus uno modo rite dividitur, sed ita ut prior pars habeat duo tempora in duabus brevibus syllabis, posterior tria in longa et brevi. Quartum pedem facit longa ultima, qui duobus modis dividitur, ut ille ubi prima est : nam vel in duas breves et brevem ac longam, vel in tres breves et longam partiri eum licet; in duo scilicet et tria, aut in tria et duo tempora. Omnes autem isti quatuor pedes, ubi cum tribus brevibus varie longa collocatur, sesquatorum numerorum ratione partes suas ad se collocatas habent.

11. Sequitur ut de quatuor brevibus duabus detractis, pro his duas longas subjiciamus, videamusque quot formas ac pedes, cum breves ac longæ binæ sint, possint edere. Primo igitur video duas breves et duas longas esse ponendas, quod a brevibus rectius exordium sit. Hic autem pes habet duplicem divisionem : aut enim in duo et quatuor, aut in quatuor et duo dividitur tempora; ut aut duæ breves priorem partem teneant, et posteriorem duæ longæ, aut ut priorem duæ breves, et

4 à 2 temps. Les deux brèves forment ainsi la première partie et les deux longues la seconde, ou bien la première se compose de deux brèves et d'une longue, et la seconde de la longue qui est à la fin. Il y a lieu à un autre pied si les deux brèves que nous avons placées au commencement, selon l'ordre naturel, sont mises au milieu; alors la division de ce pied est de 3 à 3 temps. La première partie contient en effet une longue et une brève, et la seconde une brève et une longue. Si au contraire, les brèves sont placées à la fin, c'est la combinaison suivante, elles forment un pied susceptible d'une double division : l'une dont la première partie a deux temps formés par une longue, et la seconde quatre temps formés d'une longue et de deux brèves; l'autre dont la première a quatre temps formés de deux longues, et la seconde deux temps formés de deux brèves. De ces trois pieds, le premier et le troisième ont leurs parties soumises au rapport des nombres compliqués ; et celui du milieu au rapport des nombres égaux.

12. Il nous faut maintenant séparer les deux brèves que nous avons toujours tenues réunies. Cette séparation opèrera entre elles ou bien un petit intervalle si elles ne sont séparées que par une longue, c'est de celui-là que nous nous occuperons d'abord, ou bien un grand, si elles sont séparées par deux longues. Or, on peut de deux manières mettre une longue entre les deux brèves, ce qui forme deux pieds. La première manière consiste à placer d'abord une brève, puis une longue; une brève et la longue qui reste. La seconde, à mettre en second et en dernier lieu les deux brèves, puis les deux longues, en premier et en troisième lieu : on aurait ainsi une longue, puis une brève et de nouveau une longue suivie d'une brève. Le grand intervalle existe quand les deux longues sont au milieu, et les deux brèves aux deux extrêmes. Or ces trois pieds où les brèves se trouvent séparées se divisent en 3 et 3 temps. Le premier pied; une brève et une longue suivies d'une brève et d'une longue; le second pied ; une longue et une brève suivies d'une longue et d'une brève; le troisième enfin, une brève et une longue suivies d'une longue et d'une brève. On forme ainsi six pieds avec deux longues et deux brèves, en variant, autant que possible, leur position.

13. Il nous reste à effacer trois brèves des quatre, et à les remplacer par trois longues. Il n'y aura plus qu'une brève ; placee au premier rang, elle forme un premier pied ; placée au second, elle en forme un second ; placée au troisième, un troisième pied ; placée enfin au quatrième, elle produit un quatrième pied. Les

longa, posteriorem autem longa quæ reliqua est. Fit alius pes, cum duæ istæ breves quas in capite posueramus, ita ut ordo ipse postulat, in medio fuerint collocatæ, et est hujus pedis divisio in tria et tria tempora : nam priorem partem occupant longa et brevis, posteriorem brevis et longa. Cum autem ponuntur in ultimo, nam hoc sequitur, faciunt pedem geminæ divisionis, cujus aut prior pars habeat duo tempora in una longa, posterior quatuor in longa et duabus brevibus; aut prior quatuor in duabus longis, posterior in duabus brevibus duo. Horum autem trium pedum partes, quod ad primum et tertium adtinet, complicatorum numerorum ratione sibi comparantur; medius æquales eas habet.

12. Jam deinceps istæ duæ breves quæ conjunctæ ponebantur, disjunctæ ponendæ sunt : quarum minima disjunctio est, a qua etiam incipiendum, ut unam syllabam longam inter se habeant; maxima, ut duas. Sed cum una est inter eas, duobus modis fit, et duo pedes gignuntur. Prior autem est horum modorum, ut in capite brevis sit, deinde longa, inde brevis et longa quæ reliqua est. Alter modus est, ut in secundo et in ultimo sint breves, in primo et tertio loco longæ : ita erit longa et brevis, et longa et brevis. Maxima vero illa disjunctio est, cum duæ longæ in medio sunt, brevium autem una in primo, altera in extremo loco. Et dividuntur ii tres pedes, in quibus disjunctæ ponuntur, in tria et tria tempora, id est primus horum in brevem et longam, et brevem ac longam : secundus in longam ac brevem, et longam ac brevem : tertius in brevem ac longam, et longam ac brevem. Ita fiunt sex pedes duabus brevibus et duabus longis syllabis varie inter se, quoad possunt, locatis.

13. Restat ut de quatuor brevibus detrahantur tres, et pro his tres longæ constituantur ; erit una brevis, et quia una brevis in capite, quam tres longæ consequentur, facit alium pedem, secundo loco posita secundum, tertium tertio, quartum quarto. Quorum quatuor, duo primi in tria et quatuor tempora dividuntur, duo autem posteriores in quatuor et tria, et omnes sesquatorum ratione numerorum partes sibi collatas habent : nam prior pars primi

deux premiers se divisent en 3 et 4 temps, et les deux derniers en 4 et 3 temps; et tous, dans l'union de leurs parties, suivent le rapport des nombres sesquialtères. Le premier, en effet, a sa première partie composée d'une brève et d'une longue, soit trois temps, et sa seconde partie composée de deux longues, soit quatre temps. Dans le second, la première partie se compose d'une longue et d'une brève, soit trois temps, et la seconde partie se compose de deux longues, soit quatre temps. Dans le troisième, on voit la première partie composée de deux longues ou de quatre temps, et la seconde partie d'une brève et d'une longue, c'est-à-dire de trois temps. Enfin le quatrième présente deux longues pour sa première partie, soit quatre temps : puis une longue et une brève pour sa seconde partie, soit trois temps. Reste un dernier pied de quatre syllabes, qui après avoir perdu toutes ses brèves les voit remplacées par autant de longues. Il se divise en deux parties, de deux longues chacune, d'après la règle des nombres égaux, c'est-à-dire qu'il se partage en 4 et 4 temps. Telle est l'explication que vous m'avez demandée. Poursuivez maintenant en m'interrogeant de nouveau.

CHAPITRE VII

Le vers se compose d'un nombre déterminé de pieds, comme le pied d'un nombre déterminé de syllabes.

14. — Le *M*. Je vais le faire ; mais avez-vous suffisamment examiné cette progression jusqu'au nombre 4, que nous avons déjà vue dans les nombres, quelle importance elle a aussi dans les pieds ? — Le *D*. Oui, et j'approuve dans les uns comme dans les autres la raison de cette progression. — Le *M*. Eh bien! puisque la combinaison des syllabes forme les pieds, ne pensez-vous point que l'on puisse de même, en combinant les pieds, donner lieu à quelque formation qui ne portera le nom ni de syllabe ni de pied ? — Le *D*. Je suis tout à fait de cette opinion. — Le *M*. Quelle sera, pensez-vous, cette nouvelle formation ? — Le *D*. Ce sera un vers. — Le *M*. Mais si un auteur unissait indéfiniment et à sa volonté des pieds à des pieds, sans autre mesure ni fin que celle que lui imposerait ou le manque de voix ou quelque autre accident majeur, ou l'obligation pour lui de passer à un autre travail, donneriez-vous le nom de vers à cette longue tirade de vingt, de trente, de cent pieds et plus, selon que les aura amoncelés ou son caprice ou sa puissance ? — Le *D*. Point du tout ; car il ne me suffira point de voir un assemblage de pieds réunis les uns aux autres sans distinction comme sans fin, pour que j'appelle cette production un *vers* ; mais la science me dira le genre et le nombre de pieds ou autrement quels pieds et combien de pieds entrent dans la composition d'un vers, et je pourrai juger si c'est un vers qui a vraiment frappé mon oreille. — Le *M*. Et cette science, quelle qu'elle soit, a

est brevis et longa, tenens tria tempora ; posterior duæ longæ in quatuor temporibus. Secundi prior pars est longa et brevis, ergo tria tempora; posterior duæ longæ, quatuor tempora. Tertius priorem partem habet in duabus longis, quatuor temporibus; posteriorem ejus partem brevis et longa obtinet, id est tria tempora. Quarti priorem partem similiter faciunt duæ longæ, quatuor temporum ; et posteriorem longa et brevis, tribus temporibus. Reliquus pes est quatuor syllabarum, ubi omnes auferuntur breves, ut quatuor longis pes constet. Hic in duas et duas longas secundum æquales numeros, id est in quatuor et quatuor videlicet dividitur tempora. Habes quod per meipsum explicari voluisti ; perge jam rogando persequi cetera.

CAPUT VII

Versus certo pedum, ut pes syllabarum numero constat.

14. M. Faciam : sed satisne considerasti progressionem istam usque ad quaternarium numerum, quæ in ipsis numeris demonstrata est, quantum in his etiam pedibus valet? D. Ita sane in his ut in illis hanc progrediendi rationem probo. M. Quid illud, nonne ut contextis syllabis pedes facti sunt, ita etiam contextis pedibus aliquid fieri posse existimandum est, quod jam neque syllabæ neque pedis nomine censeatur ? D. Omnino existimo. M. Quid tandem id putas esse? D. Versum arbitror. M. Quid si perpetuo contexere quispiam pedes aliquos velit, ita ut eis modum ac finem non imponat, nisi aut defectus vocis, aut aliquis alius casus interpellans, aut temporis ratio ad aliud aliquid transeundi, etiamne versus a te nominabitur, habens vel viginti

établi des règles fondées non point sur l'arbitraire, mais sur la raison? — Le *D*. Puisque c'est une méthode, elle ne devait ni ne pouvait faire autrement. — Le *M*. Essayons de la trouver, si nous pouvons; car si nous nous basons sur l'autorité seule, le vers sera ce qu'il aura plu d'appeler vers à je ne sais quel Asclépiade ou Archiloque, vieux poëtes, ou à Sapho et autres qui ont donné leurs noms à certains vers de leur invention et qu'ils ont chantés les premiers. Nous avons en effet le vers *asclépiade*, l'*archiloquien* et le *saphique*, cent autres noms d'auteurs donnés par les Grecs à différentes espèces de vers. On ne peut donc trouver absurde qu'un homme, alignant des pieds de telle manière et en tel nombre qu'il voudra, puisse à juste titre, si personne avant lui n'a donné aux pieds une disposition et une mesure pareilles, passer pour le créateur et le propagateur de ce nouveau genre de vers. Que si le public lui refusait cette liberté, le compositeur pourrait se plaindre et demander quel mérite ont eu les poëtes anciens qui, sans autre règle que leur fantaisie dans l'assemblage des pieds, sont parvenus à faire passer leur produit pour un vers et à lui en donner le nom. N'est-ce point votre avis? — Le *D*. Votre raisonnement est très-juste; et j'admets parfaitement que c'est la raison plutôt que l'autorité qui a donné naissance à la versification. Voyons-le de suite, je vous prie.

CHAPITRE VIII

Noms des pieds.

15. — Le *M*. Voyons donc quels pieds doivent aller ensemble, ensuite ce qu'il résulte de cette combinaison car le vers n'en est pas le seul fruit; enfin, nous traiterons de la méthode entière des vers. Mais pensez-vous que nous puissions atteindre ce résultat si nous ne connaissions pas le nom des pieds? Il est vrai que nous les avons placés par ordre, de manière à pouvoir les appeler selon leur rang; premier, second, troisième, et ainsi de suite. Mais il ne faut pas dédaigner les termes anciens, ni s'éloigner facilement de l'usage, à moins qu'il ne soit contraire à la raison. Prenons donc les noms que les Grecs ont donnés aux pieds et que les Latins ont adoptés, et employons-les sans en chercher l'étymologie, travail fécond en paroles, mais stérile en avantages. En effet,

vel triginta vel centum etiam, sive amplius pedes, ut voluerit ac potuerit ille, qui eos quamlibet longa perpetuitate contexit? D. Non ita est: neque enim aut ubi pedes quoslibet quibuslibet permixtos animadvertero, aut per infinitam longitudinem multos connexos, versum appellabo: sed et genus et numerum pedum, id est qui et quot pedes versum conficiant aliqua disciplina consequi, et ex ea judicare potero, utrum versus aures meas pepulerit. M. At hæc quæcumque est disciplina versibus regulam et modum non utique ut libitum est, sed aliqua ratione constituit. D. Non enim aliter, siquidem disciplina est, aut oportebat, aut poterat. M. Hanc ergo rationem investigemus, et assequamur, si placet: nam si auctoritatem solam intueamur, is erit versus, quem versum dici voluit Asclepiades nescio qui, aut Archilochus, poetæ scilicet veteres, aut Sappho poetria, et ceteri, quorum etiam nominibus versuum genera vocantur, quæ primi animadvertentes cecinerunt. Nam et Asclepiadæus versus dicitur, et Archilochius, et Sapphicus, et alia sexenta auctorum vocabula Græci versibus diversi generis indiderunt. Ex quo non absurde cuipiam videri potest, quod si quis ut volet pedes, quot volet, et quos volet ordinaverit, quia nemo ante ipsum hunc ordinem ac mensuram pedibus constituerit, recte ac jure conditor novi generis versuum propagatorque dicetur. Aut si hæc licentia intercluditur homini, cum conquestione quærendum est quid tandem illi meruerunt, si nullam rationem secuti, connexionem pedum quos illis connectere placuit, versum appellari, haberique fecerunt, an tibi aliter videtur? D. Ita vero est ut dicis, et prorsus assentior, ratione potius quam auctoritate versum esse generatum, quam peto jamjamque videamus.

CAPUT VIII

Varia pedum nomina.

15. M. Videamus ergo qui pedes sibimet copulandi sint, deinde quid his copulatis fiat, non enim versus sit solus, postremo de versus tota ratione tractabimus. Sed num censes commode ista nos posse persequi, nisi pedum nomina teneamus? Quamquam hoc ordine a nobis digesti sint, ut possint ipsius sui ordinis nominibus nuncupari: dici enim potest, primus, secundus, tertius, atque hoc modo ceteri. Sed quia non sunt contemnenda vetusta vocabula, nec facile a consuetudine recedendum, nisi quæ rationi adversatur, utendum est his nominibus pedum quæ Græci instituerunt, et nostri jam utuntur pro latinis: quæ plane ita usur-

on ne se sert pas moins utilement des mots *pain*, *bois*, *pierre*, bien qu'on ne sache pas pourquoi les objets qu'ils représentent s'appellent ainsi. — Le *D.* Je pense comme vous. — Le *M.* Le premier pied s'appelle *pyrrhique* ; il se compose de deux brèves et a deux temps, comme *fuga* (fuite).

Le second se nomme *iambe,* composé d'une brève et d'une longue ; comme *parens* (père). Il a trois temps.

Le troisième est le *trochée* ou le *chorée,* soit une longue et une brève comme *meta* (borne). Il a trois temps.

Deux longues forment le quatrième pied ou le *spondée* ; comme *æstas,* (saison). Il a quatre temps.

Le cinquième ou *tribraque* a trois brèves, comme *macula* (tâche). Il a trois temps.

Le sixième ou *Dactyle* a une longue et deux brèves, comme *Mænalus.* Il a quatre temps.

Le septième ou l'*amphibraque* : une brève, une longue et une brève ; comme *carina* (carène). Il a quatre temps.

Le huitième, ou l'*anapeste ;* deux brèves et une longue, soit quatre temps. Comme *Erato.*

Le neuvième, appelé *bacchius*, a une brève et deux longues, soit cinq temps ; comme *Achates.*

Le dixième, le *crétique* ou l'*amphimacre ;* une longue suivie d'une brève plus une longue; soit cinq temps. Ex. *insulæ,* île.

Le onzième, ou *palimbacchius ;* deux longues et une brève, soit cinq temps. Ex. *Natura,* nature.

Le douzième, ou *Molosse* ; trois longues, soit six temps. Ex. *Æneas.*

Le treizième, ou *Procéleumatique* ; quatre brèves, soit quatre temps. Ex : *Avicula,* petit oiseau.

Le quatorzième, ou *Péon premier* ; une longue, puis trois brèves, soit cinq temps. Ex : *legitimus,* légitime.

Le quinzième, ou *Péon deuxième,* a la deuxième longue et les trois autres brèves, comme *colonia,* colonie : cinq temps.

Le seizième, ou *Péon troisième* a la troisième syllabe longue et les autres brèves, comme *Menedemus.* Cinq temps.

Le dix-septième, ou *Péon quatrième,* a la quatrième syllabe longue et les autres brèves, *celeritas,* célérité. Cinq temps.

Le dix-huitième, ou *Ionique mineur,* a deux

pemus, ut non quæramus origines nominum. Multum enim habet ista res loquacitatis, utilitatis parum. Neque enim eo minus utiliter in loquendo appellas panem, lignum, lapidem, quod nescis cur hæc ita sint appellata. D. Ita prorsus ut dicis sentio.

M. (*a*) Primus pes vocatur pyrrhichius, ex duabus brevibus, temporum duum, ut *fuga.*

Secundus, Iambus, ex brevi et longa, ut *parens,* temporum trium.

Tertius, Trochæus, vel Chorius, et longa et brevi, ut *meta,* temporum trium.

Quartus, Spondeus, ex duabus longis, ut *æstas,* temporum quatuor.

Quintus, Tribrachus, ex tribus brevibus, ut *macula,* temporum trium.

Sextus, Dactylus, ex longa et duabus brevibus, ut *Mænalus,* temporum quatuor.

Septimus, Amphibrachus, ex brevi et longa et brevi, ut *carina,* temporum quatuor.

Octavus, Anapæstus, ex duabus brevibus et longa, ut *Erato,* temporum quatuor.

Nonus, Bacchius, ex brevi et duabus longis, ut *Achates,* temporum quinque.

Decimus, Creticus vel Amphimacrus, ex longa et brevi et longa, ut *insulæ,* temporum quinque.

Undecimus, Palimbacchius, ex duabus longis et brevi, ut *natura,* temporum quinque.

Duodecimus, Molossus, ex tribus longis, ut *Æneas,* temporum sex.

Decimus-tertius, Proceleumaticus, ex quatuor brevibus, ut *avicula,* temporum quatuor.

Decimus-quartus, Pæon primus, ex prima longa et tribus brevibus, ut *legitimus,* temporum quinque.

Decimus-quintus, Pæon secundus, ex secunda longa et tribus brevibus, ut *colonia,* temporum quinque.

Decimus-sextus, Pæon tertius, ex tertia longa et tribus brevibus, ut *Menedemus,* temporum quinque.

Decimus-septimus, Pæon quartus, ex quarta longa et tribus brevibus, ut *celeritas,* temporum quinque.

Decimus-octavus, Ionicus a minore, ex duabus

(*a*) Libri veteres absque explicatione et exemplo ullo sic pedes recensent : *Primus pes vocatur Pyrrhichius, Secundus Iambus, Tertius etc.* scriptumque constanter præferunt *spondius, dispondius, pœan,* pro, *spondeus, dispondeus, pœon.* Item pro, *tribrachus et amphibrachus,* habent aliquoties, *tribrachys et amphibrachys.*

brèves et deux longues ; comme *Diomedes.* Six temps.

Le dix-neuvième, ou *choriambe,* se compose d'une longue, de deux brèves, et d'une longue comme *armipotens.* Six temps.

Le vingtième, ou *Ionique majeur,* a deux longues et deux brèves, comme *Junonius,* de Junon. Six temps.

Le vingt-unième, ou *diambe* se compose d'une brève, d'une longue, d'une brève et d'une longue : comme *propinquitas,* proximité. Six temps.

Le vingt-deuxième, ou *Dichorée* ou *Ditrochée* se compose d'une longue suivie d'une brève, plus d'une autre longue et d'une brève. Comme *cantilena,* chansonnette. Six temps.

Le vingt-troisième, ou l'*antispaste*; une brève, deux longues et une brève : comme *Saloninus,* de Salone. Six temps.

Le vingt-quatrième, ou *Epitrite premier,* a une brève suivie de trois longues. Comme *sacerdotes,* prêtres. Sept temps.

Le vingt-cinquième, ou *Epitrite deuxième,* a la seconde syllabe brève, et les trois autres longues; comme *Conditores,* fondateurs. Sept temps.

Le vingt-sixième, ou *Epitrite troisième,* a la troisième syllabe brève, et les trois autres longues ; *Demosthenes.* Sept temps.

Le vingt-septième, ou *Epitrite quatrième,* a la quatrième syllabe brève, et les trois autres longues ; *Fescenninus.* Sept temps.

Le vingt-huitième, ou le *dispondée,* a quatre longues et huit temps. Ex : *oratores,* les orateurs.

CHAPITRE IX

Construction des pieds.

16. — Le *D.* Je connais tout cela ; maintenant, dites-moi quels sont les pieds qui peuvent se combiner entre eux ? — Le *M.* Vous le trouverez facilement, si vous songez que l'égalité et l'analogie sont supérieures à l'inégalité et au défaut de proportion. — Le *D.* Tout le monde, je crois, admet ce principe. — Le *M.* Il importe donc beaucoup de suivre cette marche dans l'alliance des pieds, et de ne jamais s'en écarter sans les raisons les plus graves. — Le *D.* C'est mon avis. — Le *M.* Vous n'hésiterez donc point à allier des pyrrhiques, des iambes, des trochées, autrement dits chorées, et des spondées. Vous unirez de même sans aucune hésitation les autres pieds de même espèce. Il y a en effet la plus parfaite égalité à combiner entre eux des pieds du même genre et du même nom. N'est-ce point votre avis ? — Le *D.* Je ne puis

brevibus et duabus longis, ut *Diomedes*, temporum sex.
Decimus-nonus, Choriambus, ex longa et duabus brevibus et longa, ut *armipotens*, temporum sex.
Vigesimus, Ionicus a majore, ex duabus longis et duabus brevibus, ut *Junonius,* temporum sex.
Vigesimus-primus, Diiambus, ex brevi et longa et brevi et longa, ut *propinquitas,* temporum sex.
Vigesimus-secundus, Dichorius vel Ditrochæus, ex longa et brevi, et longa et brevi, ut *cantilena*, temporum sex.
Vigesimus-tertius, Antispastus, ex brevi et duabus longis et brevi, ut *Saloninus*, temporum sex.
Vigesimus-quartus, Epitritus primus, ex prima brevi et tribus longis, ut *sacerdotes*, temporum septem.
Vigesimus-quintus, Epitritus secundus, ex secunda brevi et tribus longis, ut *conditores,* temporum septem.
Vigesimus-sextus, Epitritus tertius, ex tertia brevi et tribus longis, ut *Demosthenes,* temporum septem.
Vigesimus-septimus, Epitritus quartus, ex quarta brevi et tribus longis, ut *Fescenninus*, temporum septem.
Vigesimus-octavus, Dispondeus, ex quatuor longis ut *oratores*, temporum octo.

CAPUT IX

De pedum structura.

16. D. Habeo ista. Nunc dissere qui sibi pedes copulentur. M, Judicabis hoc facile, si æqualitatem ac similitudinem inæqualitati ac dissimilitudini præstantiorem esse judicas. D. Neminem esse arbitror, qui non ita judicet. M. Hanc ergo prius maxime in contexendis pedibus sequi oportet, nec ab ea omnino deviandum, nisi cum aliqua caussa justissima est. D. Assentior. M. Non igitur dubitabis pyrrhichios sibimet pedes contexere, nec iambos nec trochæos qui etiam chorii nominantur, nec spondeos, atque ita ceteros sui generis profecto sibimet sine ulla dubitatione copulabis : est enim summa æqualitas cum ejusdem generis et nominis pedes sese consequuntur, an tibi non videtur ? D

en avoir d'autre. — Le *M*. Alors, n'approuveriez-vous pas qu'on fît un mélange de différents pieds, tout en gardant cette égalité? Qu'y a-t-il en effet de plus agréable à l'oreille que la variété mêlant ses attraits aux charmes de l'égalité? — Le *D*. J'approuverais assez ce mélange. — Le *M*. Les pieds peuvent-ils être considérés comme égaux, s'ils n'ont la même mesure? — Le *D*. Je ne pense pas. — Le *M*. Peut-on les regarder comme ayant la même mesure, s'ils ont la même valeur de temps? — Le *D*. Oui. — Le *M*. Alors, ceux que vous trouverez ayant la même valeur de temps, vous pourrez les combiner sans crainte de choquer l'oreille. — Le *D*. C'est tout naturel.

CHAPITRE X

Soit seul, soit combiné avec d'autres pieds, l'amphibraque ne peut faire un vers. Du levé et du posé.

17.—Le *M*. C'est bien ; mais la question n'est point encore épuisée. L'amphibraque a quatre temps ; néanmoins quelques-uns disent qu'il ne peut se combiner avec les dactyles, les anapestes, les spondées et les procéleumatiques, bien que tous ces pieds aient aussi quatre temps ; et non-seulement, ils n'admettent point cette combinaison, mais ils ajoutent que, répété, l'amphibraque ne peut régulièrement et légitimement former un vers. Cette opinion mérite notre attention ; peut-être est-elle fondée sur quelque règle qu'il convient d'approuver et de suivre. — Le *D*. Il me tarde tout à fait d'entendre les raisons qu'ils apportent. Car, ce n'est pas sans surprise que des 28 pieds parcourus dans le chapitre précédent, j'en vois un exclus de la combinaison des nombres, lorsqu'il a une valeur de temps égale à celle des dactyles et autres pieds admis par tout le monde dans la construction des vers. — Le *M*. Mais pour mieux examiner cette question, il vous faut voir dans quels rapports les autres pieds ont leurs parties combinées entre elles; et vous remarquerez alors dans ce pied quelque particularité étrange qui ne permet pas de l'employer légitimement dans aucun vers.

18. Mais dans cette étude, nous avons besoin de confier deux noms à notre mémoire ; le *levé* et le *posé*. Comme, en battant la mesure, on lève et on baisse la main, le levé et le posé comprennent chacun une partie du pied. Et par ce mot de *partie*, j'entends ces fractions du pied, dont nous avons suffisamment parlé plus haut, quand nous les avons étudiés par ordre.

Nullo modo mihi aliter videri potest. M. Quid, illud nonne approbas, alios aliis pedes æqualitate servata esse miscendos ? Quid enim auribus potest jucundius esse, quam cum et varietate mulcentur, nec æqualitate fraudantur? D. Satis probo. M. Num censes alios æquales habendos pedes, nisi qui ejusdem mensuræ sunt? D. Ita existimo. M. Quid, ejusdem mensuræ putandine sunt, nisi qui temporis tantumdem occupant ? D. Verum est. M. Quos ergo inveneris pedes totidem temporum, sine aurium offensione contexes. D. Video esse consequens.

CAPUT X

Amphibrachus nec per se nec aliis mixtus versum conficit.

17. M. Recte quidem : sed adhuc nonnihil quæstionis res habet. Nam cum amphibrachus pes quatuor sit temporum, negant eum quidam posse misceri, vel dactylis vel anapæstis vel spondeis vel proceleumaticis, nam hi sunt omnes quaternorum temporum pedes : et non solum istis eum negant posse misceri, sed nec ex ipso solo repetito et sibimet connexo, recte et quasi legitime procedere numerum putant. Quorum opinionem considerare nos oportet, ne quid habeat rationis, quod sequi et approbare conveniat. D. Cupio atque aveo prorsus audire quid afferant. Non enim parum me movet, cum duodetriginta pedes sint, quos ratio persecuta est, hunc solum excludi a continuatione numerorum, cum tantum spatii teneat in tempore quantum dactylus et alii quos pares enumerasti, quos connectere nemo prohibetur. M. Atqui opus est, ut hoc dispicere valeas, considerare ceteros pedes, quemadmodum sibimet eorum partes conferantur : ita enim videbis huic uni quiddam accidere novum ac singulare, ut non frustra minime adhibendus ad numeros judicatus sit.

18. Sed hoc nobis considerantibus, opus est hæc duo nomina mandare memoriæ, levationem et positionem In plaudendo enim quia levatur et ponitur manus, partem pedis sibi levatio vindicat, partem positio. Partes autem pedum dico illas, de quibus superius, cum eos ordine persequeremur satis dictum est. Quocirca si hoc probas, incipe recensere breviter mensuras partium in omnibus pedi-

Donc, si vous approuvez cette théorie, commencez par récapituler brièvement les mesures de leurs parties dans tous les pieds, et vous verrez ce qu'a de particulier celui dont nous nous occupons. — Le *D*. Le premier qui se présente, c'est le pyrrhique ; le levé et le posé ont une égale valeur. Il en est de même du spondée, du dactyle, de l'anapeste, du procéleumatique, du choriambe, du diambe, du dichorée, de l'antispaste et du dispondée ; la mesure, en effet, leur donne un temps égal au posé et au levé. Vient ensuite l'iambe qui se divise de 1 à 2 ; rapport que je trouve aussi dans le chorée, dans le tribraque, comme dans le molosse et les deux ioniques. Nous arrivons à l'amphibraque, je le compare aux autres pieds du même ordre, et je trouve le levé et le posé dans un rapport de 1 à 3. Or, il n'est aucun autre pied dont les parties s'unissent entre elles, avec un intervalle si considérable. Si, en effet, je considère les pieds formés d'une brève et de deux longues, soit le bacchius, le crétique, et le palimbacchius, je vois le levé et le posé se faire chez eux dans un rapport sesquialtère. C'est le même résultat dans les quatre pieds formés de trois brèves et d'une longue, et que d'après leur ordre on a nommés les quatre péons. Restent les quatre épitrites, nommés successivement d'après le rang qu'occupe la brève. Dans ces pieds, le levé et le posé sont toujours dans un rapport de 3 à 4.

19. — Le *M*. Ne voyez-vous pas que c'est pour une bonne raison qu'on a banni de toute combinaison métrique ce pied aux deux parties tellement inégales que l'une est le triple de l'autre. Car le rapport des parties est d'autant meilleur qu'il est plus voisin de l'égalité. Aussi, dans la progression de 1 à 4, la règle des nombres ne peut les rapprocher davantage d'eux-mêmes. Ce qu'il faut rechercher surtout dans les pieds, c'est la même valeur dans les parties : puis vient la combinaison dans le rapport de 1 à 2 ; ensuite, le rapport sesquialtère, comme dans 2 à 3 ; enfin, celui de 3 à 4. Quant au rapport de 1 à 3, bien qu'il tienne à la règle des nombres compliqués, il ne peut néanmoins s'allier régulièrement avec lui-même. En effet, nous ne comptons pas 3 après 1, mais nous arrivons de 1 à 3, en intercalant le nombre 2. Telle est la raison qui a fait exclure l'amphibraque de cette combinaison des pieds dont nous nous occupons. Si vous approuvez mes raisons, poursuivons. — Le *D*. Sans doute ; vos raisons me paraissent des plus claires et des plus concluantes.

bus, ut quid huic uni de quo agitur proprium acciderit, noveris. D. Video primum pyrrhichium tantum habere in levatione quantum in positione. Spondeus quoque, dactylus, anapæstus, proceleumaticus, choriambus, diiambus, dichorius, antispastus, dispondeus, eadem ratione dividuntur : nam tantumdem temporis in his ponit plausus, quantum levat. Video secundum iambum simpli et dupli habere rationem ; quam rationem cerno et in chorio et in tribracho et molosso, et in utroque ionico. Jam hujus amphibrachi levatio et positio, nam ipsa mihi ex ordine occurrit, cui pares ceteros quæram, simpli et tripli ratione constat. Sed non invenio prorsus alium deinceps, cujus sibi partes tanto intervallo conferantur. Nam cum eos considero in quibus una brevis est et duæ longæ, id est bacchium, creticum et palimbacchium, sesquialteri numeri ratione levationem ac positionem in his fieri video. Eadem ratio est et in iis quatuor, in quibus una longa est et tres breves, qui quatuor pæones ex ordine nominantur. Reliqui sunt quatuor epitriti similiter ex ordine nuncupati, quorum levationem ac positionem sesquitertius numerus continet.

19. M. Num igitur parum tibi justa caussa videtur esse, cur iste (*a*) pes ad seriem numerosam vocum non admittatur, quod solius partes tam longe a se differant, ut una simpla fit, alia tripla ? Vicinitas enim quædam partium tanto est approbatione dignior, quanto est proxima æqualitati. Itaque illa regula numerorum cum ab uno usque ad quatuor progredimur, nihil unicuique est seipso propinquius. Quare illud in primis approbandum est in pedibus, cum tantumdem habent partes ad invicem : deinde copulatio simpli et dupli eminet in uno et duobus : sesquialtera vero copulatio in duobus et tribus apparet : jam sesquitertia, tribus et quatuor. Simplum vero et triplum quamquam complicatorum numerorum lege teneatur, non tamen in ordine illo sibimet cohæret : non enim post unum tria numeramus, sed ab uno ad ternarium numerum binario interposito pervenitur. Hæc ratio

(*a*) Amphibracus.

CHAPITRE XI

Du mélange rationnel des pieds.

20. Le *M*. Etant admis que quel que soit l'arrangement des syllabes, les pieds de même valeur peuvent parfaitement s'allier entre eux, sans nuire à l'égalité, à l'exception toutefois de l'amphibraque, nous devons maintenant chercher si on peut régulièrement mêler ceux qui ont la même durée, sans avoir le même battement qui, nous le savons, sert par le levé et le posé, à mettre en rapport les deux parties d'un pied. En effet, le dactyle, le spondée, et l'anapeste ont non-seulement la même durée, mais encore le même battemant, puisque dans tous les trois le levé et le posé durent le même espace de temps. Ils se combinent donc entre eux bien plus justement que n'importe quel ionique avec les autres pieds de six temps. Car les ioniques ont leur battement de mesure de 1 à 2, à savoir dans un rapport de 2 à 4 temps. Il en est de même du molosse. Pour les autres pieds, le battement est égal; car on donne trois temps au levé et trois au posé. Donc, bien que tous les pieds aient une mesure régulière; puisque de tous ces pieds trois se mesurent dans le rapport de 1 à 2, et les quatre autres par portions égales; néanmoins comme ce mélange de pieds rend inégal le battement de la mesure, je ne sais s'il ne faut pas le rejeter. Qu'en pensez-vous? — Le *D*. Je penche pour cette opinion : car ce battement inégal, comment ne choquerait-il pas? Je l'ignore : mais dès là qu'il choque, cet effet ne peut être produit que par le défaut de sa combinaison.

21.— Le *M*. Sachez cependant que les anciens ont jugé le mélange de ces pieds possible, et qu'ils l'ont admis dans la composition de leurs vers. Sans vouloir toutefois vous imposer leur autorité, écoutez quelques-uns de ces vers, et voyez s'ils offensent votre oreille. Si loin d'en être choquée, elle en est au contraire charmée, il n'y a point de raison pour rejeter ce mélange. Voici les vers que je soumets à votre attention :

At consona quæ sunt, nisi vocalibus aptes,
Pars dimidium vocis opus proferet ex se;
Pars muta soni comprimet ora molientum;
Illis sonus obscurior impeditiorque
Utrumque tamen promitur ore semicluso.

[Terentianus. (1)

— Le *M*. Ces vers suffisent sans doute pour guider votre appréciation que j'attends. Dites-

est qua excludendus judicatur amphibrachus pes ab ea copulatione de qua quasivimus, quæ si abs te probatur, cetera videamus. D. Probatur sane : nam manifestissima atque certissima est.

CAPUT XI

Pedum rationabilis mixtura.

20. M. Cum ergo placeat quoquo modo se in syllabis habeant, tamen si ejusdem spatii sint in tempore, recte sibi et sine detrimento æqualitatis pedes posse misceri, excepto dumtaxat amphibracho, quæri non immerito potest, utrum recte misceantur, qui quamquam sint æquales tempore, non eadem tamen percussione concordant, quæ levatione ac positione partes pedis sibimet confert. Nam dactylus et anapæstus et spondeus non solum æqualium temporum sunt, sed etiam percutiuntur æqualiter : in omnibus enim tantum levatio, quantum positio sibi vindicat. Itaque hi sibi miscentur justius quam quilibet ionicus ceteris sex temporum pedibus. Uterque quippe ionicus ad simplum et duplum percutitur, duo scilicet tempora quatuor temporibus conferens. His molossus etiam in hac re congruit. Ceteri vero ad tantumdem ; nam in his levationi ac positioni terna tempora tribuuntur. Ergo tametsi omnes legitime feriantur, nam et illi tres simpli et dupli ratione, et alii quatuor æquis partibus feriuntur tamen quia plausum inæqualem facit ista permixtio, haud scio an jure repudietur. nisi quid habes ad hæc? D. Proclivior sum in istam sententiam. Nam inæqualis plausus quomodo sensum non offendat ignoro : si autem offendit, non utique id potest sine vitio hujus permixtionis accidere.

21. M. Atqui scias veteres miscendos judicasse

(1) La consonne est bien peu, non jointe à la voyelle;
Une moitié du son sans peine se produit;
L'autre reste muette, à tes efforts rebelle.
La consonne a le son plus voilé, plus réduit.
Pourtant, à toutes deux, ouvre à demi la bouche.

moi, je vous prie, si ce rythme n'a point charmé vos oreilles? — Le *D*. Rien de plus coulant et de plus agréablement mélodieux. — Le M. Examinez maintenant ces pieds, et vous trouverez que de ces cinq vers, les deux premiers n'ont que des pieds ioniques, et les trois derniers ont admis un dichorée. Tous néanmoins flattent également notre oreille. — Le *D*. Je l'avais déjà remarqué grâce à votre prononciation si facile. — Le *M*. Pourquoi alors hésiter à partager l'opinion des anciens, en nous rendant non à leur autorité, mais à la force de la raison qui leur faisait admettre que les pieds ayant la même durée peuvent s'allier entre eux s'ils ont une mesure régulière bien que différente. — Le *D*. Je me rends absolument; car l'harmonie de ces vers ne me permet aucune objection.

CHAPITRE XII

Pieds de six temps.

22. — Le *M*. Ecoutez encore ces vers :

Volo tandem tibi parcas, labor est in chartis,
Et apertum ire per auras animum permittas.
Placet hoc nam sapienter, remittere interdum
Aciem rebus agendis decenter intentam (1).

— Le *D*. Cela suffit. — Le *M*. Surtout parce que ces vers manquent d'art; c'est la nécessité qui me les a fait improviser. Néanmoins, qu'en avez-vous éprouvé? — Le *D*. Que puis-je en dire sinon ce que j'ai dit des precédents? Ils sont très-harmonieux et d'un bel arrangement. — Le *M*. Remarquez-vous que les premiers sont formés de l'ionique appelé mineur et que les deux derniers ont de plus un diambe? — Le *D*. Je l'ai remarqué, grâce à votre prononciation. — Le *M*. Mais n'êtes-vous pas étonné de voir dans les vers de Térentianus un dichorée réuni à l'ionique majeur, au lieu que dans les miens c'est un diambe qui s'unit à l'ionique mineur? Ne remarquez-vous pas là une différence? — Le *D*. Oui, et il me semble en voir la raison. L'ionique majeur, en effet, commençant par deux longues, exige de préférence pour lui être uni un pied qui commence par une longue, le ditrochée par exemple. Et le diambe qui commence par une brève s'unit mieux à l'ionique mineur qui commence par deux brèves.

23. — Le *M*. C'est fort bien compris; ainsi donc, il est entendu que ce rapport de convenance, indépendamment de l'égalité des temps joue aussi quelque rôle dans la combinaison

istos pedes, et horum mixtione versus compositos condidisse. Sed ne te auctoritate premere videar, accipe aliquid horum versuum, et vide utrum offendat auditum. Si enim non modo non offenderit, sed etiam delectaverit, nulla erit ratio hujus mixtionis improbandæ. Versus autem ii sunt quos advertas volo.

At consona quæ sunt, nisi vocalibus aptes,
Pars dimidium vocis opus proferet ex se :
Pars muta soni comprimet ora molientum :
Illis sonus obscurior impeditiorque,
Utrumque tamen promitur ore semicluso.
(Terentianus.)

Satis esse arbitror ad judicandum id quod volo. Quare dic quæso utrum nihil tuas aures numerus iste permulserit? D. Immo nihil mihi videtur currere ac sonare festivius. M. Considera igitur pedes, invenies profecto cum sint quinque versus, duos primos solis ionicis currere, tres posteriores habere admixtum dichorium, cum omnes omnino sensum nostrum communi æqualitate delectent. D. Jam hoc animadverti, et facilius te pronuntiante. M. Quid ergo dubitamus consentire veteribus non eorum auctoritate, sed ipsa jam ratione victi, qui censent eos pedes qui ejusdem temporis sunt rationabiliter posse misceri, si habeant legitimam, quamvis diversam percussionem? D. Cedo jam prorsus : nam me ille sonus quidquam contradicere non sinit.

CAPUT XII

Pedes sex syllabarum.

22. M. Intende item in istos versus,

Volo tandem tibi parcas, labor est in chartis :
Et apertum ire per auras animum permittas.
Placet hoc . nam sapienter remittere interdum.
Aciem rebus agendis decenter intentam.

D. Etiam hoc satis est. M. Præsertim cum isti versus sint inconditi, quos necessitate ad tempus fabricatus sum. Verumtamen et in iis quatuor requiro

(1) Épargnez-vous ; l'étude est une rude tâche :
Laissez votre pensée errer en liberté.
Parfois à son esprit donner quelque relâche
Est un conseil prudent, par le sage dicté.

des pieds ; rôle non pas de premier ordre, mais enfin rôle qui a sa valeur. Tout pied de 6 temps peut être remplacé par un autre pied de 6 temps. Vous pouvez en juger vous-même par votre oreille. Prenons d'abord pour exemple un molosse, *virtutes*, un ionique mineur, *moderatas*, un choriambe, *percipies*, un ionique majeur, *concedere*, un diambe, *benignitas*, un dichorée, *civitasque*, un antispaste, *volet justa*. — Le *D*. J'y suis. — Le *M*. Combinez donc ces pieds, et prononcez-les. Ou plutôt, écoutez-moi, vous serez plus libre pour apprécier. Afin de faire sentir à votre oreille, sans la choquer, l'égalité qui existe dans cette série de pieds, je répéterai trois fois cette suite de mots, et ce sera, je crois, suffisant.

Virtutes moderatas percipies, concedere benignisa [civitasque volet justa.
Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas [civitasque volet justa.
Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas [civitasque volet justa.

Or, dans cette série de pieds, vos oreilles ont-elles senti, quelque défaut d'égalité ou d'harmonie? — Le *D*. Aucun. — Le *M*. Avez-vous goûté quelque charme? Au reste en cette matière n'être pas blessé, c'est être charmé. — Le *D*. J'ai, en effet, éprouvé cette satisfaction dont vous parlez. — Le *M*. Vous admettez donc que tous les pieds de six temps peuvent s'unir et se mêler entre eux. — Le *D*. Je l'admets.

CHAPITRE XIII

Comment on peut, tout en respectant l'harmonie, changer l'ordre des pieds.

24. — Le *M*. Ne craignez-vous pas qu'on attribue toute l'harmonie de ces pieds à leur disposition et à l'égalité de leurs rapports, mais l'harmonie disparaîtrait si on apportait quelque changement dans cette disposition. — Le *D*. L'arrangement y est pour quelque chose ; mais on peut faire facilement l'expérience. — Le *M*. Faites-la, quand vous en aurez le loisir, et vous verrez que c'est la variété multiple des pieds non moins que leur parfaite égalité qui charme votre oreille. — Le *D*. Je le ferai, quoi-

judicium sensus tui. D. Quid aliud et hic possum dicere, quam pulcre illos congruenterque sonuisse? M. Sentisne etiam duos superiores altero ionico constare qui dicitur a minore, duos autem posteriores diiambum habere permixtum? D. Et hoc te pronuntiando insinuante persensi. M. Quid, illud nonne te movet quod in illis Terentiani versibus ionico ei qui a majore dicitur, dichorius : in iis autem nostris alteri ionico qui a minore nominatur, diiambus mixtus est? an nihil interesse arbitraris? D. Immo interest, et videor mihi rationem ipsam videre : nam quoniam ionicus a majore a duabus incipit longis, eum sibi potius copulandum poscit, ubi longa prima est, id est dichorium. Diiambus vero quod incipit a brevi, congruentius alteri miscetur ionico a duabus brevibus incipienti.

23. M. Bene intelligis, quare hoc quoque tenendum est, istam etiam congruentiam, excepta æqualitate temporum, in pedibus miscendis aliquantum valere oportere : non enim plurimum sed tamen nonnihil valet. Nam pro omni pede sex temporum omnem pedem sex temporum poni posse, ita sensu interrogato judices licet : primum molossi exemplum sit nobis, *virtutes* : ionici a minore, *moderatas* : choriambi, *percipies* : ionici a majore, *concedere* : diiambi, *benignitas* : dichorii, *civitasque* : antispasti, *volet justa*. D. Habeo ista. M. Contexe igitur ista omnia atque pronuntia, vel me potius pronuntiante accipe, quo ad judicandum liberior sensus vacet. Nam ut continuati numeri æqualitatem, sine ulla offensione aurium tibi insinuem, hoc totum contextum ter pronuntiabo, quod satis esse non dubitaverim. *Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas civitasque volet justa. Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas civitasque volet justa. Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas civitasque volet justa.* Num forte aliquid in hoc pedum cursu aures tuas æqualitate aut suavitate fraudavit? D. Nullo modo. M. Delectavitne aliquid? quamquam hoc quidem consequens est in hoc genere, ut delectet omne quod non offenderit. D. Non possum aliter me dicere affectum, quam videtur tibi. M. Probas ergo omnes istos pedes senum temporum recte sibi posse copulari aut misceri. D. Probo.

CAPUT XIII

Ordo pedum quomodo mutetur concinne.

24. M. Nihilne formidas, ne quis arbitretur tam æqualiter istos pedes hoc ordine collocatos sonare potuisse : si autem ordinem permutes, non idem posse? D. Nonnihil quidem affert, sed experiri non est difficile. M. Istud ergo facito cum vacabit, non aliter invenies quam sensum tuum multiformi varietate et una æqualitate mulceri. D. Faciam ; quamquam hoc exemplo nemo est qui non prævi-

que cet exemple nous en fasse prévoir l'inévitable conséquence. — Le *M.* Vous jugez fort bien; mais revenons à notre proposition. Je vais répéter tous ces pieds en battant la mesure, afin que vous puissiez juger s'ils renferment, oui ou non, quelque syllabe qui choque. Vous remarquerez en même temps que par ce déplacement des pieds, il n'est survenu aucun trouble, comme nous l'avions dit d'avance. Eh bien ! faites vous-même ce changement; mettez-les dans un ordre tout autre que celui que j'avais adopté, et permettez que je prononce moi-même et batte la mesure. — Le *D.* Je mets en tête un ionique mineur, puis un ionique majeur, un choriambe, un diambe, un antispaste, un dichorée, enfin un molosse.— Le *M.* Prêtez donc l'oreille au son, et attachez vos regards sur la mesure. Car non-seulement il faut entendre, mais il faut voir la main qui frappe la mesure et observer attentivement quelle durée a le levé et quelle durée le posé. — Le *D.* Je suis attentif tout autant que je le puis. — Le *M.* Voici alors votre combinaison de pieds que je prononce en battant la mesure :

Moderatas, concedere, percipies, benignitas, volet [justa, civitasque, virtutes.

— Le *D.* Je sens fort bien que cette mesure n'a rien de défectueux, et que le levé et le posé sont égaux; mais je m'étonne beaucoup que vous ayez pu frapper en mesure des pieds dont la division est dans le rapport de 1 à 2, comme les deux ioniques et le molosse. — Le *M.* Mais ne pensez-vous point qu'il doit en être ainsi, puisque ces pieds ont trois temps pour le levé et trois pour le posé ? — Le *D.* Ce que je vois surtout, c'est que la syllabe longue qui se trouve la seconde dans l'ionique majeur et le molosse et le troisième dans l'ionique mineur est divisée par la mesure; de sorte que, de ses deux temps elle en donne un à la première partie, et l'autre à la seconde; de cette manière le levé et le posé ont chacun trois temps.

25. — Le *M.* Nous n'avons plus d'observation à faire pour le cas présent. Mais pourquoi l'amphibraque, que nous avons banni de cette combinaison rythmique, ne pourrait-il pas, usant du même privilége, s'allier au spondée, au dactyle et à l'anapeste, ou bien, ajouté à lui-même, donner lieu à quelque combinaison musicale? D'après ce système, en effet, la mesure partagerait la syllabe du milieu qui est longue, de manière à donner à chaque partie la fraction qui lui revient. Le levé et le posé n'auraient plus alors leurs temps dans le rapport de 1 à 3, mais de 2 à 3. Avez-vous quelque chose objecter? — Le *D.* Je n'ai rien à dire,

deat necessario id eventurum. M. Recte existimas : sed quod ad propositum pertinet, admoto plausu ista percurram, ut de hoc quoque dijudicare possis utrum aliquid, an nihil claudicet : atque ut simul aliquid experiaris de commutatione illius ordinis, quam nihil claudicationis illaturam esse prædiximus, jam nunc ipsum ordinem muta, et ut libitum est, eosdem pedes collocatos aliter atque a me collocati sunt, personandos mihi plaudendosque permitte. D. Primum volo esse ionicum a minore, secundum ionicum a majore, tertium choriambum, quartum diiambum, quintum antispastum, sextum dichorium, septimum molossum. M. Intende ergo et aurem in sonum, et in plausum oculos : non enim audiri, sed videri opus est plaudentem manum, et animadverti acriter quanta temporis mora in levatione, quanta in positione sit. D. Totus istic sum, quantum valeo. M. Accipe igitur collocationem illam cum plausu tuam : *Moderatas, concedere, percipies, benignitas, volet justa, civitasque, virtutes.* D Sentio quidem nequaquam plausum istum claudicare, et tantum levare quantum ponere; sed vehementer admiror quomodo eo percuti potuerint illi pedes, quorum divisio simpli et dupli ratione constat, sicuti sunt ambo ionici et molossus. M. Quid hic fieri tamen arbitraris, cum in his tria leventur tempora, totidemque ponantur? D. Nihil aliud hic prorsus video quam eam longam syllabam, quæ in ionico a majore et in molosso secunda, in ionico autem a minore tertia est, plausu ipso dividi, ut quoniam duo habet tempora, unum inde superiori parti, alterum posteriori tribuat, atque ita terna tempora levatio positioque sortiantur.

25. M. Nihil hic omnino aliud dici aut intelligi potest. Sed cur non etiam ille amphibrachus, quem ab ista numerositate penitus ejiciebamus, hac conditione misceatur spondeo, dactylo, et anapæsto, vel per se ipse (*a*) numerosum aliquid in musica continuatus efficiat? Potest enim simili ratione media quoque pedis ejus syllaba, quæ longa est,

(*a*) Sic MSS. At Lov. aliæque editiones habent, *numerosus*.

sinon qu'il faut aussi admettre ce pied. — Le *M*. Arrangeons donc une combinaison de pieds de quatre temps parmi lesquels un amphibraque; battons la mesure et voyons si l'oreille ne saisit pas quelque irrégularité désagréable. Soyez donc attentif; je répète ce rythme trois fois, pour que vous puissiez mieux l'apprécier.

Sumas optima, facias honesta.
Sumas optima, facias honesta.
Sumas optima, facias honesta.

Prends le meilleur parti, pratique la vertu.

—Le *D*. Oh! de grâce, épargnez mes oreilles; car, même sans que l'on batte la mesure, ce vers, une fois arrivé à l'amphibraque, choque horriblement par sa discordance. — Le *M*. Pourquoi ne peut-on faire pour ce pied ce qu'on fait pour les ioniques et le molosse? Est-ce parce que ces derniers ont les extrêmes en rapport d'égalité avec les moyens? Dans un nombre pair, en effet, où le milieu est égal à ses extrêmes, le pied qui se présente le premier à l'esprit doit avoir 6 temps. Ces pieds composés de 6 temps puisqu'ils ont deux temps au milieu et deux autres à chaque extrémité, voient leur milieu se partager, pour ainsi dire, de lui-même entre ses deux extrêmes, et se fondre avec eux dans une égalité parfaite. Or, cette symétrie ne peut avoir lieu dans l'amphibraque où les extrêmes et le milieu sont inégaux : les extrêmes ayant chacun un temps, et le milieu en ayant deux. De plus, dans les ioniques et le molosse, en partageant le milieu, on donne aux extrêmes trois temps chacun, et l'on peut y retrouver le milieu parfaitement égal à ses deux extrêmes pareillement égaux : propriété qui ne se rencontre pas non plus dans l'amphibraque. — Le *D*. C'est vrai ; et ce n'est pas sans raison que, dans cet enchaînement de pieds, l'amphibraque nous blesse autant que les autres nous charment.

CHAPITRE XIV

Quels sont les pieds qui s'allient entre eux?

26. — Le *M*. Voyons maintenant, commencez par le pyrrhique, et, d'après les principes que nous avons posés, dites le plus brièvement possible quels sont les pieds qui peuvent se combiner entre eux. — Le *D*. Aucun ne s'allie au pyrrhique ; car aucun n'a le même nombre de pieds. A l'iambe pourrait s'allier le chorée; mais, à cause de l'inégalité de la mesure, il faut éviter cette combinaison; l'un, en effet, commence par un temps, et l'autre par deux. Par suite le tribraque est susceptible de s'unir

plausu dividi, ut cum singula tempora singulis lateribus dederit, non jam unum et tria, sed bina tempora levatio positioque sibi vindicent, nisi habes aliquid quod resistat. D. Nihil sane habeo quod dicam, nisi hunc etiam esse admittendum. M. Aliquid ergo plaudamus quaternorum temporum pedibus ordinatum atque contextum, quibus iste commixtus sit, et eodem modo sensu exploremus, unum nihil imparile offendat. Et ideo adtende in hunc numerum propter judicandi facilitatem cum plausu tertio repetitum. *Sumas optima, facias honesta. Sumas optima, facias honesta. Sumas optima, facias honesta.* D. Jamjam obsecro parce auribus meis : nam etiam plausu non admoto, ipse per se horum pedum cursus in illo amphibracho vehementissime claudicat. M. Quid igitur putandum est esse caussæ, ut in hoc fieri non possit quod in molosso et ionicis potuit ? an quoniam in illis æqualia sunt medio latera ? In numero enim pari ubi sit medium suis æquale lateribus, primus senarius occurrit. Ergo illi senum temporum pedes, quoniam duo tempora in medio possident, et bina in lateribus, libenter quodammodo illud medium cecidit in latera, quibus amicissima æqualitate conjungitur. Non autem idem fiet in amphibracho, ubi sunt imparia medio latera, siquidem in illis singula, in illo duo tempora sunt. Huc accidit quod in ionicis et molosso medio in latera soluto, terna fiunt tempora, in quibus rursum medio (*a*) pari paria latera inveniuntur, quod item deflt amphibracho. D. Ita res est ut dicis : nec immerito amphibrachus in illa serie offendit auditum, hi vero etiam delectant.

CAPUT XIV

Qui pedes quibus misceantur.

26. M. Age nunc tu per te ab ipso exordire pyrrhichio, et secundum supradictas rationes, quos pedes quibus misceri oporteat, quantum potes, breviter explica. D. Nullus pyrrhichio : non enim alius invenitur totidem temporum. Iambo posset

(*a*) In prius editis omittitur, *pari;* quam vocem restituimus ex MSS. Nec non ex iisdem paulo infra, *hi vero etiam delectant;* ubi editi habent, *hi vero etiam delectat.*

à l'un et à l'autre. Le spondée, le dactyle, l'anapeste et le procéleumatique forment entre eux une liaison et une combinaison parfaites ; même nombre de temps, en effet, et même battement de mesure. Quant à l'amphibraque que nous avons banni, rien ne peut l'amener à une alliance quelconque. Que lui sert en effet son égalité de temps devant l'inégalité de sa division et le défaut de sa mesure ? Au bacchius s'allient le crétique, le premier, le second et le quatrième péon. Le palimbacchius, recherche l'alliance du crétique, du premier, du second et du quatrième péon. Tous ces pieds, en effet, ont un parfait rapport de durée et de mesure. De même, au crétique, au premier et au quatrième péon qui commencent par deux ou trois temps peuvent s'unir tous les pieds de cinq temps, sans porter aucune atteinte à l'harmonie. Quant aux pieds de 6 temps, ils ont une merveilleuse concordance; nous l'avons suffisamment établi. Ils ne sont pas même en désaccord de mesure avec ceux qui en diffèrent dans l'arrangement de leurs syllabes, tant est puissante l'égalité de leur milieu et de leurs extrêmes. Des quatre pieds de 7 temps, nommés épitrites, deux, le premier et le second peuvent s'allier entre eux. Chez tous les deux, en effet, le levé comprend trois temps; il ne diffèrent donc ni par le temps, ni par la mesure. Le troisième et le quatrième se combinent aussi volontiers, parce que l'un et l'autre ont leur levé de 4 temps : ainsi, même durée et même battement. Reste le pied de 8 temps, appelé dispondée. Comme le pyrrhique, il n'a point de correspondant. Voilà tout ce que je puis répondre à votre question. Poursuivez maintenant. — Le *M.* Oui; mais après un si long entretien, respirons quelque peu et rappelons-nous ces vers improvisés que la fatigue m'inspirait tout à l'heure :

Reposons-nous; l'étude est une rude tâche;
Laissez votre pensée errer en liberté.
Parfois à son esprit donner quelque relâche
Est un conseil prudent, par le sage dicté.

— Le *D.* J'accepte, et j'obéis volontiers.

chorius, sed propter inæqualem plausum vitandum est, quod alter a simplo, a duplo alter incipit. Ergo tribrachus utrique accommodari potest. Spondeum et dactylum et anapæstum, et proceleumaticum amicos inter se atque copulabiles video : non enim tantum temporibus, sed plausu etiam sibi congruunt. Enimvero exclusus amphibrachus, nulla potuit ratione reduci, cui parilitas temporum auxiliari quid, divisione plausuque discordante, non potuit. Bacchio creticum, et pæones primum secundum et quartum. Palimbacchio autem eumdem creticum, et pæones primum et tertium et quartnm, in temporibus et plausu concordare manifestum est. Ergo cretico et pæonibus primo et quarto, quoniam et a duobus et a tribus temporibus eorum incipere divisio potest, ceteri omnes quinum temporum pedes possunt sine ulla claudicatione copulari. Jam illorum qui sex temporibus constant, omnium inter se miram quamdam esse concordiam, satis disputatum est. Quandoquidem illi quoque ab aliis in plaudendo non dissonant, quos aliter dividi cogit conditio syllabarum: tantam vim habet cum medio laterum æqualitas. Porro septenum temporum pedes cum sint quatuor, qui epitriti nominantur primum, et secundum invenio sibi posse copulari : amborum enim divisio incipit a tribus temporibus, idcirco nec spatio temporis nec plausu dissident. Rursus libenter sibi junguntur tertius et quartus, quia uterque in dividendo incipit a quatuor temporibus, quare et metiuntur et plauduntur æqualiter. Restat octo temporum pes qui dispondæus vocatur, cui sicut pyrrhichio par nullus est. Habes a me quod poposcisti et facere potui. Perge ad reliqua. M. Faciam : sed post tam longum sermonem respiremus aliquantulum et illorum versuum meminerimus, quod mihi extemporales paulo ante ipsa lassitudo suggessit.

Volo tandem tibi parcas, labor est in chartis,
Et apertum ire per auras animum permittas.
Placet hoc : nam sapienter remittere interdum
Aciem rebus agendis decenter intentam.

D. Placet sane, ac libenter obtempero.

LIVRE TROISIÈME

ON Y EXPLIQUE LA DIFFÉRENCE QUI EXISTE ENTRE LE RYTHME, LE MÈTRE ET LE VERS. ON TRAITE ENSUITE DU RYTHME EN PARTICULIER, ENFIN ON COMMENCE LA THÉORIE DU MÈTRE.

CHAPITRE PREMIER

Qu'est-ce que le rythme? Qu'est-ce que le mètre?

1. — Le *M.* Après avoir suffisamment expliqué l'arrangement et la combinaison des pieds, voyons dans ce troisième entretien quel est le résultat de cet enchaînement et de cette alliance. Je vous demande donc d'abord s'il est possible, en alliant des pieds qui peuvent s'unir de créer un rythme indéfini et sans terme apparent, comme font les batteurs de mesure qui frappent du pied les escabeaux et les cymbales avec une certaine cadence qui charme l'oreille, il est vrai, mais qui dure toujours; c'est au point que, sans le chant des flûtes, on ne pourrait dire jusqu'où va cette combinaison de pieds, ni quand elle recommence. C'est comme si vous vouliez, dans une série continue, aligner soit une centaine ou plus de pyrrhiques, selon votre bon plaisir, soit d'autres pieds qui peuvent s'unir entre eux. — Le *D.* Je comprends; et j'admets aussi qu'on peut former une série de pieds telle que l'on sache parfaitement où il faut s'arrêter pour recommencer ensuite. — Le *M.* Hésiteriez-vous à admettre une telle combinaison, vous qui voyez un art dans la composition des vers, et qui avouez n'en avoir jamais entendu sans plaisir.— Le *D.* Evidemment, un tel ordre doit exister et il diffère de celui dont vous parliez plus haut.

2. — Le *M.* Or, la différence dans les choses exigeant une différence dans les mots, sachez que ces deux espèces de combinaisons ont été appelées par les Grecs, la première *rythme,* et la

LIBER TERTIUS

IN QUO EXPONITUR QUID INTERSIT DISCRIMINIS INTER RHYTHMUM, METRUM ET VERSUM ; TUM AGITUR SEORSIM DE RHYTHMO ; AC DEINDE TRACTATIO DE METRO INCHOATUR.

CAPUT I

Rhythmus ac metrum quid.

1. Tertius hic sermo postulat, ut quoniam de pedum amicitia quadam concordiaque satis dictum est, videamus quid ex his contextis continuatisque gignatur. Quare primum ex te quæro, utrum possint copulati sibi pedes, quos copulari oportet, perpetuum quemdam numerum creare, ubi nullus finis certus appareat : velut cum symphoniaci scabella et cymbala pedibus feriunt, certis quidem numeris et his qui sibi cum aurium voluptate junguntur, sed tamen tenore perpetuo, ita ut si tibias non audias, nullo modo ibi notare possis quousque procurrat connexio pedum, et unde rursus ad caput redeatur. Velut si tu velis centum vel amplius, quousque libitum est, pyrrhichios vel alios qui inter se amici sunt pedes, continua connexione decurrere. D. Jam intelligo, et fieri posse concedo quamdam pedum connexionem, in qua certum est usque ad quot pedes progrediendum sit, atque inde redeundum. M. Num (*a*) hujus generis esse dubitas, cum certam faciendorum versuum disciplinam esse non neges, et qui versus te semper cum voluptate audisse confessus sis ? D. Manifestum est et hoc esse, et ab illo superiore genere distare.

2. M. Ergo quoniam oportet distingui etiam

(*a*) Lov. *Num certum esse dubitas.* At MSS. *Num hujus generis esse dubitas ;* quomodo etiam editiones Am. et Er. quæ addunt, *et hoc ab illo superiore distare concedis.*

seconde, *mètre*; ce qui, en latin, donnerait à l'une le nom de *numerus* (nombre) et à l'autre celui de *mensio* (mesure). Mais comme chez nous ces mots ont une trop grande extension et qu'il faut éviter toute équivoque dans les termes, nous ferons mieux d'employer les noms grecs. Vous voyez néanmoins, je pense, avec quel à propos ces noms ont été donnés aux choses qu'ils représentent. La série qui se déroule sur des pieds réguliers et qui choque si on y mêle des pieds discordants, s'appelle avec raison *rythme* ou *nombre* (*numerus*) : mais comme cette série se développe sans fin, et ne présente aucun pied qui marque une limite apparente, on n'a pu pour cela même lui donner le nom de mètre. Quant au mètre, il offre ce double caractère : il se développe sur des pieds réguliers, et sa limite est déterminée. Il est donc mètre à cause de sa terminaison distincte, et rythme à cause de la combinaison régulière de ses pieds. C'est pourquoi tout mètre est rythme ; mais tout rythme n'est pas mètre. Car, en musique, le mot rythme a une signification si étendue que toute la partie de cet art qui s'étend jusqu'au long-temps et non longtemps s'appelle rythme. Mais puisque la chose est claire, ne disputons pas sur les mots; c'est l'avis des savants et des sages. Avez-vous quelque objection ou quelque doute sur ce que je viens de vous dire? — Le *D.* Loin de là, j'admets la proposition tout entière.

CHAPITRE II

Différence entre le mètre et le vers.

3.—Le *M.* Maintenant, puisque tout vers est mètre, tout mètre aussi doit être vers? Réfléchissez. — Le *D.* Je réfléchis bien, mais je ne trouve rien à répondre. — Le *M.* A quoi attribueriez-vous votre embarras? Est-ce parce qu'il est question de mots? Nous ne pouvons, en effet, quand on nous interroge, répondre sur les mots comme sur les principes d'une science. Les principes sont communément gravés dans l'esprit ; quant aux termes, ils sont le produit de l'arbitraire, et leur valeur dépend de l'autorité et de l'usage. C'est de là que vient la diversité des langues, diversité qui ne saurait atteindre les principes établis sur la vérité elle-même. Je vais donc vous apprendre la réponse que vous ne pouvez faire. Sachez que les anciens ont désigné séparément le vers et le mètre. Voyons maintenant, et répondez ; il ne s'agit plus de dénominations. Y a-t-il une différence entre deux séries de pieds dont l'une a une limite déterminée, mais sans aucune division jusqu'à la fin ; et dont l'autre non-seule-

vocabulis ea quæ re ab se distincta sunt, scias illud superius genus copulationis, rhythmum a Græcis ; hoc autem alterum, metrum vocari : latine autem dici possent, illud numerus, hoc mensio vel mensura. Sed quoniam hæc apud nos nomina late patent, et cavendum est ne ambigue loquamur, commodius utimur græcis. Vides tamen, ut opinor, quam recte utrumque nomen his rebus sit impositum : nam quoniam illud pedibus certis provolvitur, peccaturque in eo si pedes dissoni misceantur, recte appellatus est rhythmus, id est numerus : sed quia ipsa provolutio non habet modum, nec statutum est in quoto pede finis aliquis emineat, propter nullam mensuram continuationis non debuit metrum vocari. Hoc autem utrumque habet : nam et certis pedibus curritur, et certo terminatur modo. Itaque non solum metrum propter insignem finem, sed etiam rhythmus est, propter pedum rationabilem connexionem. Quocirca omne metrum rhythmus, non omnis rhythmus etiam metrum est. Rhythmi enim nomen in musica usque adeo late patet, ut hæc tota pars ejus quæ ad diu et non diu pertinet rhythmus nominata sit. Sed de nomine, cum res appareat, non esse satagendum, et doctis et sapientibus placuit. An aliquid contradicendum aut dubitandum putas de his, quæ a me dicta sunt? D. Immo prorsus assentior.

CAPUT II

Quid intersit inter versum et metrum.

3. M. Nunc ergo mecum illud considera, utrum sicut omnis versus metrum est, ita omne metrum etiam versus sit. D. Considero quidem, sed quid respondeam non invenio. M. Unde id tibi censes accidisse? an quia de vocabulis quæstio est? Non enim ut de rebus ad disciplinam pertinentibus, ita de nominibus possumus respondere interrogati : propterea quia res omnium mentibus communiter sunt insitæ; nomina vero, ut cuique placuit, imposita, quorum vis auctoritate atque consuetudine maxime nititur : unde etiam esse linguarum diversitas potest, rerum autem in ipsa veritate constitutarum profecto non potest. A me igitur accipe quod ipse nullo pacto respondere posses : non versum solum,

ment a une limite certaine, mais où, avant cette limite, le vers se partage de manière à être formé comme de deux membres? — Le *D*. Je ne comprends pas. — Le *M*. Ecoutez donc cet exemple.

Ite igitur, camenæ,
Fonticolæ puellæ,
Quæ canitis sub antris
Mellifluos sonores,
Quæ lavitis capillum
Purpureum Hyppocrene
Fonte, ubi fusus olim.
Spumea lavit almus
Ora jubis æquosis
Pegasus, in nitentem
Pervolaturus æthram (1).

Vous remarquez sans doute que dans les cinq premiers vers, la phrase s'arrête distinctement au même endroit, c'est-à-dire après le choriambe auquel se joint un bacchius pour compléter le vers; ces onze vers sont donc composés d'un choriambe et d'un bacchius; dans les autres, un seul excepté, *ora jubis æquosis*, il n'y a point cet arrêt au milieu de la phrase. — Le *D*. Je fais cette remarque, mais je n'en vois point l'importance. — Le *M*. Mon observation a pour but de vous faire comprendre qu'il n'y a aucune obligation de partager ce vers avant la fin, sans quoi tous les autres ou presque tous les autres, admettraient ce repos au même endroit. Or, des onze vers qui précèdent, six ont ce repos, et cinq ne l'ont pas. — Le *D*. Je le reconnais également; mais encore où va ce raisonnement. — Le *M*. Ecoutez ce vers si connu :

Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris.

N'allons pas plus loin; le poëme est connu de tout le monde. Examinez-en les vers depuis celui-ci jusque aussi loin que vous voudrez, vous trouverez un repos après le cinquième demi-pied, en d'autres termes, après deux pieds et demi. Car ces vers sont formés de pieds de 4 temps. Donc cette fin dont nous parlons est comme obligatoire au dixième temps. — Le *D*. C'est évident.

4. — Le *M*. Vous commencez donc à comprendre qu'entre ces deux espèces de mètres

metrum veteres vocavere. Itaque quod ad te adtinet, vide atque responde, non enim jam de nominibus agitur, utrum inter hæc duo aliquid distet, quod quidam numerus pedum ita certo fine claudatur, ut nihil ad rem pertineat, ubi fiat quidam articulus antequam veniatur ad finem : alius autem non solum certo fine claudatur, sed etiam (*a*) ante finem certo quodam loco quædam ejus partitio emineat, ut quasi membris conficiatur duobus. D. Non intelligo. M. Adtende ergo in hæc exempla :

Ite igitur Camœnæ
Fonticolæ puellæ.
Quæ canitis sub antris
Mellifluos sonores.
Quæ lavitis capillum
Purpureum Hippocrene
Fonte, ubi fusus olim
Spumea lavit almus
Ora jubis aquosis
Pegasus in nitentem
Pervolaturus æthram.

Cernis profecto quinque superiores versiculos eodem loco partem orationis habere terminatam, id est in choriambo pede, cui subjungitur bacchius, ut versiculum compleat. Namque hi undecim, chariambo et bacchio pedibus constant. Ceteros vero excepto uno, scilicet *Ora jubis aquosis*, non eodem loco habere terminatam partem orationis. D. Cerno istud quidem, sed quo pertineat non video. M. Eo scilicet ut intelligas, hoc metrum non quasi legitimum locum habere, ubi ante finem versus finiatur pars orationis : nam si ita esset, omnes eodem loco hunc haberent articulum, aut certe rarissime in his inveniretur qui non haberet : nunc vero cum sint undecim, sex ita sunt, quinque non ita. D. Et hoc accipio, et adhuc quo ratio tendat exspecto. M. Adtende ergo etiam in ista pervulgatissima : *Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris.* Et ne longum faciamus, quia carmen notissimum est, ab hoc versu usque ad quem volueris explora singulos, invenies finitam partem orationis in quinto semipede, id est, in duobus pedibus et semisse : nam hi versus constant pedibus quaternorum temporum : quare iste finis de quo agitur partis orationis, quasi legitimus in decimo tempore est. D. Manifestum est.

4. M. Jam ergo intelligis inter illa duo genera

(1) Allez donc, muses, vierges qui habitez les fontaines; vous qui, dans vos grottes humides faites entendre les chants les plus doux; vous qui baignez votre blonde chevelure dans les ondes d'Hippocrène où Pégase autrefois vint laver sa bouche écumante et sa crinière inondée de sueur, avant de prendre son essor dans l'azur des cieux.

(*a*) Huc revocavimus ex MSS. isthæc verba, *ante finem*, quæ in hactenus editis desunt.

que je viens de vous proposer comme exemples, il y a quelque différence, l'un, avant la fin, n'admet aucune division certaine et fixe, comme dans les onze vers que nous avons examinés plus haut; l'autre, au contraire, a un repos, comme on le voit fort bien, au cinquième demi-pied du mètre héroïque. — Le *D*. Je comprends maintenant. — Le *M*. Sachez donc que les savants anciens dont l'autorité est d'un grand poids, n'ont point appelé vers cette première partie du mètre héroïque; et qu'ils n'ont donné ce nom qu'aux deux parties réunies selon les règles de la mesure et de la raison. Ne vous inquiétez pas beaucoup du nom que vous ne pouviez indiquer à qui vous l'eût demandé sans l'avoir auparavant appris de moi ou de tout autre. Mais appliquez surtout et fortement votre esprit aux leçons de la raison, par exemple, à celle que nous traitons maintenant, savoir : qu'entre ces deux espèces de mètres il existe une différence de quelques mots qu'on l'exprime : différence que vous pourrez, en vous appuyant sur la vérité, signaler vous-même, si l'on vous interroge bien. Quant à celle qui existe entre les mots, l'autorité seule pourrait vous l'apprendre. — Le *D*. J'apprécie parfaitement cette leçon ; et aux avis répétés que vous me donnez, je vois quel prix vous y attachez. — Le *M*. Gravez donc bien dans votre mémoire ces trois mots dont nous aurons à faire un fréquent usage dans la discussion; *rythme, mètre, vers*. Ils se distinguent en ce que si tout mètre est rythme, tout rythme n'est pas mètre ; de même, si tout vers est mètre, tout mètre n'est pas vers. D'où tout vers est rythme et mètre, conséquence qui, je le pense, vous paraît évidente. — Le *D*. Plus claire même que le jour.

CHAPITRE III

Du rythme composé de pyrrhiques.

5. — Le *M*. Commençons donc par examiner, s'il vous plaît et selon l'étendue de nos forces, le rythme indépendamment du mètre; puis nous considérerons le mètre, abstraction faite du vers, et nous terminerons par le vers lui-même. — Le *D*. J'approuve cet ordre. — Le *M*. Commencez par les pyrrhiques, et composez-en un rythme. — Le *D*. Supposé que je le puisse faire, quelle en sera la limite? — Le *M*. Il vous suffira d'aller jusqu'à 10 pieds, car ce n'est qu'un exemple ; et le vers lui-même n'arrive jamais à ce nombre, comme nous le verrons en son lieu. — Le *D*. Vous avez bien fait de ne pas me donner un grand nombre de

quæ ante ista exempla proposueram, nonnihil distare : quod aliud scilicet metrum antequam claudatur, non habet certum et statutum aliquem articulum, sicut in illis undecim versiculis exploravimus : aliud vero habet, sicut in heroico metro quintus semipes satis indicat. D. Jam liquet quod dicis. M. Atqui scias oportet, a veteribus doctis, in quibus magna est auctoritas, illud superius genus non esse versum appellatum, sed hunc definitum et vocatum esse versum, qui duobus quasi membris constaret certa mensura et ratione conjunctis. Sed tu non multum labores de nomine, quod nisi a me vel a quolibet alio tibi indicaretur, nullo modo de hoc interrogatus respondere posses. Sed quod ratio docet, in id præcipue et maxime animum intende, velut hoc ipsum quod nunc agimus : ratio enim docet inter hæc duo genera distare aliquid, quibuslibet vocabulis noncupentur : itaque hoc bene interrogatus posses dicere ipsa veritate confisus : illud autem nisi auctoritatem secutus, non posses. D. Apertissime jam ista cognovi, et quanti pendas hoc, de quo me tam crebro admones, jam existimo. M. Hæc ergo tria nomina, quibus differendi caussa necessario usuri sumus, memoriæ mandes velim : rhythmum, metrum versum, quæ sic distinguuntur, ut omne metrum etiam rhythmus sit, non omnis rhythmus etiam metrum. Item omnis versus etiam metrum sit non omne metrum etiam versus. Ergo omnis versus est rhythmus et metrum : nam hoc, ut arbitror, esse consequens vides. D. Video sane : nam est luce clarius.

CAPUT III

Rhythmi ex pyrrhichiis.

5. M. Prius igitur, si placet de rhythmo in quo nullum metrum est, deinde de metro ubi versus non est, postremo de ipso versu quantum possumus disseramus. D. Placet vero. M. Sume ergo tibi ab ipso capite pedes pyrrhichios, et de his rhythmum contexe. E. Etiam si id possim facere, qui modus erit ? M. Satis est, ut eum tendas (exempli enim gratia id facimus) usque ad decem pedes : nam usque ad hunc pedum numerum non progreditur versus , quod suo loco diligenter tractabitur. D. Bene quidem tu non multos pedes mihi proposuisti copulandos , sed videris mihi non

pieds à combiner; mais vous ne vous rappelez plus, il me semble, la différence que vous avez mise entre le grammairien et le musicien, quand je vous avouai que je ne connais nullement la longueur ni la brièveté des syllabes enseignée par les grammairiens. Permettez-moi donc de former ce rythme non avec des mots, mais avec des battements de mains. Le témoignage de mon oreille me suffira, je pense, pour marquer la valeur des temps ; mais quelle syllabe faut-il longue et quelle autre faut-il brève ? C'est ici une affaire de science, et je l'ignore complétement. — Le *M.* Nous avons, en effet, distingué le grammairien du musicien, et vous avez fait l'aveu de votre ignorance sur ce sujet. Je vais donc moi-même vous donner un exemple.

Ago celeriter agile quod ago tibi quod anima [velit (1).

— Le *D.* J'y suis.

6. — Le *M.* En répétant ces mots tant qu'il vous plaira, vous formerez un rythme de la longueur que vous voudrez, bien que ces dix pieds suffisent pour vous donner un exemple. Mais, dites-moi, si on vous objectait que ce rythme se compose non de pyrrhiques, mais de procéleumatiques, que répondriez-vous? — Le *D.* Je l'ignore; car là où il se trouve 10 pyrrhiques, je trouve cinq procéleumatiques; et mon embarras est d'autant plus grand que ce rythme est censé se dérouler sans fin. Onze, treize pyrrhiques, ou tout autre nombre impair, ne peuvent former un nombre entier de procéleumatiques. Si donc, ce rythme, devait avoir une limite, nous pourrions dire s'il est formé de pyrrhiques plutôt que de procéleumatiques, supposé qu'on n'y trouvât point un nombre complet de procéleumatiques; mais ma raison se trouble, quand je réfléchis que le nombre des pieds est illimité ou qu'il peut être pair comme dans notre exemple. — Le *M.* Vous n'avez pas vu assez clairement ce qu'est le nombre impair dans les pyrrhiques. Si le rythme se compose de 11 pyrrhiques, ne peut-on pas dire qu'il a cinq procéleumatiques et un demi-pied? Qu'aurez-vous à objecter? Car enfin, nous trouvons un grand nombre de vers se terminant par un demi-pied. — Le *D.* Je vous l'ai déjà dit; je ne sais que répondre à cette question. — Le *M.* Ignorez-vous aussi que le pyrrhique passe avant le procéleumatique? Le procéleumatique, en effet, se compose de deux pyrrhiques. Comme 1 a la priorité sur 2, et 2 sur 4, de même le pyrrhique précède le procéleumatique. — Le *D.* C'est très-vrai. — Le *M.* En présence donc de l'alternative de pouvoir employer dans ce

recordari, jam te satis discrevisse, quid inter grammaticum et musicum intersit, cum ego tibi respondissem, syllabarum longarum et brevium cognitionem me non habere, quæ a grammaticis traditur : nisi forte permittis, ut non verbis, sed aliquo plausu rhythmum istum exhibeam : nam judicium aurium ad temporum momenta moderanda me posse habere non nego : quæ vero syllaba producenda vel corripienda sit, quod in auctoritate situm est, omnino nescio. M. Fateor nos ita, ut dicis, grammaticum a musico discrevisse, et in hoc te genere inscitiam tuam esse confessum. Quare a me accipe hoc exempli genus : *Ago celeriter agile quod ago tibi quod anima velit.* D. Habeo istuc.

6. M. Hoc ergo quotienslibet repetendo, efficies rhythmi hujus longitudinem quantam voles, quamquam hi decem pedes ad exemplum sufficiant. Sed illud quæro, si tibi quispiam dicat, non pyrrhichiis, sed proceleumaticis pedibus hunc rhythmum constare, quid respondebis? D. Prorsus ignoro : nam ubi decem pyrrhichii sunt, quinque proceleumatici mellor, et eo major dubitatio est, quod de rhythmo consulimur, qui scilicet perpetuo fluit. Undecim enim pyrrhichii vel tredecim, et quolibet impari numero, non possunt habere integrum proceleumaticorum numerum, si ergo esset certus finis in hoc de quo agitur rhythmo, ibi saltem dicere possemus pyrrhichio potius quam proceleumatico eum currere, ubi omnes integri proceleumatici non invenirentur : nunc vero et ipsum infinitum nobis conturbat judicium, et si quando numerati quidem pedes, sed pari numero nobis proponuntur, sicut isti sunt decem. M. Atqui nec de ipso impari numero pyrrhichiorum, quod tibi visum est, liquido visum est. Quid enim si undecim propositis pedibus pyrrhichiis dicatur rhythmus quinque habere proceleumaticos et semipedem, numquid resisti potest, cum multos inveniamus versus claudi semipede ? D. Jam dixi me nescire quid de hac re dici possit. M. Num etiam illud nescis, proceleumatico priorem esse pyrrhichium? Siquidem duobus pyrrhichiis proceleumaticus constit, sicut prius est unum quam

(1) Je fais promptement ce que je fais pour vous, d'après les désirs de mon âme.

rythme comme mesure, ou le pyrrhique ou le procéleumatique, auquel donnerons-nous la préférence? au premier qui forme le second? ou au second qui ne forme pas le premier? — Le *D*. Au premier sans aucun doute. — Le *M*. Pourquoi hésiter à répondre que ce rythme doit s'appeler pyrrhique plutôt que procéleumatique? — Le *D*. Je n'ai plus d'hésitation, et vraiment, j'ai honte de n'avoir pas remarqué sur-le-champ une raison si évidente.

CHAPITRE IV

Du rythme continu.

7. — Le *M*. Voyez-vous aussi que, d'après le même principe, certains pieds ne peuvent former un rythme continu? Car la raison qui a fait passer le pyrrhique avant le procéleumatique doit exister pour le diambe, le dichorée et le dispondée; n'est-ce pas votre avis? — Le *D*. Puis-je en avoir un autre? J'ai reconnu le principe, je ne puis nier la conséquence. — Le *M*. Examinez encore, comparez et jugez. Car, dans l'incertitude, c'est surtout par le battement de la mesure qu'il faut distinguer quel est le pied fondamental du rythme. Ainsi, voulez-vous faire courir le rythme sur le pied pyrrhique? Il vous faut un temps pour le levé et un pour le posé. Voulez-vous le procéleumatique? Le levé et le posé ont alors deux temps chacun. De cette manière, le pied sera mis en évidence, et aucun de ceux qui peuvent entrer dans la composition du rythme n'en sera exclu. — Le *D*. J'aime mieux cette méthode qui n'exclut aucun pied de la combidaison rythmique. — Le *M*. Vous faites bien : et, pour que vous soyez plus arrêté dans votre opinion, examinez ce que nous répondrions au sujet du tribraque, si quelqu'un prétendait que ce rythme n'est point composé de pyrrhiques, ni de procéleumatiques, mais de tribraques. — Le *D*. Pour décider la question, il faut, ce me semble, recourir au battement de la mesure. Si le levé comprend un temps, et le posé deux, en d'autres termes, le premier une syllabe et le second deux, ou bien si le levé en contient deux et le posé une, le rythme se composera de tribraques.

8. — Le *M*. C'est juste; mais, dites-moi, peut-on introduire un spondée dans un rythme pyrrhique? — Le *D*. Non : car le battement de la mesure ne serait pas le même, le levé et le posé ayant un temps dans le pyrrhique, et deux dans le spondée. — Le *M*. Mais dans le procéleumatique? — Le *D*. On peut l'y introduire.

duo, et duo quam quatuor, ita proceleumatico prior est pyrrhichius. D. Verissimum est. M. Cum ergo in hanc ambiguitatem incidimus, ut possit in rhythmo et pyrrhichius metiri et proceleumaticus, cui principatum daturi sumus, priori, ex quo iste constat : an posteriori ex quo ille non constat? D. Nemo dubitabit priori esse dandum. M. Quid ergo dubitas de hac re consultus respondere, pyrrhichium potius quam proceleumaticum istum rhythmum esse nuncupandum? D. Jam omnino non dubito : pudet tam manifestam rationem non me cito animadvertisse.

CAPUT IV

Rhythmus continuus.

7. M. Videsne illud etiam ista ratione cogi, ut quidam pedes sint, qui rhythmnm continuare non possint? Nam quod de proceleumatico inventum est, cui tollit pyrrhichius principatum, hoc et diiambo ei de dichorio et de dispondeo inventum puto, nisi tibi aliud videtur. D. Quid mihi aliud videri potest, cum probata illa ratione hoc quod sequitur improbare non possim? M. Vide etiam ista et compara ac judica. Nam videtur, cum tale incertum evenit, plausu potius debere discerni quo pede curratur : ut si pyrrhichio velis currere, unum tibi tempus levandum, unum ponendum sit : si proceleumatico duo et duo : ita et pes apparebit, et nullus pedum erit a rhythmi continuatione seclusus. D. Huic magis faveo sententiæ, quæ nullum pedem ab hac contexione esse immunem sinit. M. Recte facis, et quo magis hoc approbes, considera de tribracho pede quid respondere possimus, si nihilominus quisque contendat non pyrrhichio aut proceleumatico istum rhythmum, sed tribracho currere. D. Video judicium ad plausum illum esse revocandum, ut si unum tempus est in levatione, duo in positione, id est, una et duæ syllabæ, aut contra duæ in levatione, una in positione, tribrachus rhythmus esse dicatur.

8. M. Recte intelligis. Quamobrem jam dic mihi utrum spondæus pes pyrrhichio rhythmo possit adjungi. D. Nullo modo : non enim continuabitur plausus æqualis, cum levatio et positio in pyrrhichio singula in spondeo vero bina tempora teneant. M. Potest ergo proceleumatico adjungi. D. Potest.

— Le *M.* Qu'arrive-t-il alors? Que répondrons-nous à celui qui nous demandera si le rythme est procéleumatique ou spondaïque? — Le *D.* Qu'il faut donner la préférence au spondée? Ici, en effet, ce n'est pas le battement de la mesure qui décide la question, puisque dans ces deux pieds, le levé et le posé ont deux temps chacun. Que faire alors? sinon assigner la priorité à celui qui vient naturellement le premier dans l'ordre des pieds. — Le *M.* Vous avez assez bien conduit votre raisonnement; je l'approuve, et vous voyez, je pense, où il aboutit. — Le *D.* A quoi donc? — Le *M.* A nous faire conclure que ni le rythme procéleumatique, ni le pyrrhique ne peuvent admettre aucun autre pied. Car si on admet dans la combinaison un pied quelconque il sera de 4 temps, comme la règle le veut absolument et ce pied donnera son nom au rythme, puisque, dans l'ordre des pieds de 4 temps, le procéleumatique vient le dernier. Et comme la raison nous force à donner le premier rang aux pieds les premiers inventés, c'est-à-dire à appeler le rythme de leur nom, il n'y aura donc plus de rythme procéleumatique dès là qu'on y aura mêlé quelque autre pied de 4 temps, mais bien un rythme de spondée, de dactyle ou d'anapeste. Pour l'amphibraque, c'est chose convenue, il est à bon droit banni de toute combinaison. — Le *D.* C'est vrai.

9. — Le *M.* Maintenant, pour procéder avec ordre, examinons le rythme iambique, car nous en avons dit assez du pyrrhique et du procéleumatique qui est le produit du pyrrhique deux fois répété. Veuillez donc me dire quel pied vous pensez pouvoir unir à l'iambe pour que celui-ci conserve son titre de rythme iambique? — Le *D.* Je lui adjoindrai tout d'abord le tribraque qui a les mêmes temps et le même battement, et qui, par suite de ce qu'il lui est postérieur ne peut détruire les droits de l'iambe à la primauté. Quant au chorée ou trochée, il est lui-même postérieur à l'iambe, et bien qu'il se compose des mêmes temps, il en diffère par son battement. — Le *M.* C'est bien, voyez maintenant le rythme trochaïque, et répondez aux mêmes questions. — Le *D.* Ma réponse sera la même : en effet la ressemblance du temps et du battement lui concilie la sympathie du tribraque; mais qu'il prenne garde à l'iambe, car bien qu'admettant le même battement, il ne pourrait pas lui être adjoint, sans lui enlever sa primauté. — Le *M.* Et le rythme spondiaque quel pied admettra-t-il? — Le *D.* Certes, il aura sa large part: nous lui adjoindrons le dactyle, l'anapeste, et le procéleumatique; égalité de temps en effet, égalité de battement, et certitude pour le rythme spondiaque de ne pas perdre son droit de primauté.

10. — Le *M.* Je le vois, il vous sera facile de

M. Quid cum ei adjungitur, interrogati utrum rhythmus proceleumaticus an spondiacus sit, quid respondebimus? D. Quid censes, nisi spondeo dandum esse principatum? Cum enim plausu ista controversia non dijudicetur, nam in utroque bina levamus ac ponimus tempora, quid aliud restat nisi ut ille regnet, qui in ipso pedum ordine prior est? M. Rationem te secutum esse satis approbo; et vides, ut arbitror, quid sequatur. D. Quid tandem? M. Quid putas, nisi tam proceleumatico quam pyrrhichio rhythmo nullum alium pedem posse misceri? quoniam quisquis miscebitur totidem temporum, non enim aliter potest misceri, in eum rhythmi nomen transferatur necesse est. Omnes enim priores illo sunt, qui totidem temporibus constant. Et quoniam iis qui priores inventi fuerint, cogit nos ratio, quam vidisti, principatum dare, id est, ex eo rhythmum nuncupare, non erit jam proceleumaticus rhythmus, aliquo alio quatuor temporum mixto, sed spondiacus aut dactylicus aut anapæsticus. Amphibrachum enim ab istorum copulatione numerorum recte remotum esse convenit. D. Fateor ita esse.

9. M. Nunc ergo ex ordine considera iambicum rhythmum, quoniam pyrrhichium ei proceleumaticum, qui duplicato pyrrhichio gignitur, satis discussimus. Quare dicas velim huic quem censes admiscendum pedem, ut iambicus rhythmus suum nomen obtineat. D. Quem nisi tribrachum, qui et temporibus, et plausu congruit : et quia posterior est, regno pollere non potest? Nam chorius est quidem posterior, et totidem temporum, sed non eodem modo plauditur. M. Age, jam vide rhythmum trochaicum, et ad eadem de hoc quoque responde. D. Idem respondeo : nam potest et huic non solum spatio temporis, sed plausu etiam concinere tribrachus. Cavendum autem iambum quis non videat? qui etiam si æqualiter plauderetur, principatum autem mixtus auferret. M. Quid, spondiaco rhythmo quem tandem copulabimus pedem? D. Sane in hoc largissima copia est : nam et dactylum et anapæstum et proceleumaticum nulla impartialitate temporum, nulla

continuer par ordre votre travail sur les autres pieds, je me tais donc; et vous, avec autant de précision que de clareté, dites-nous quels sont les pieds qui, au moyen d'alliances légitimes, forment des rythmes auxquels ils ont donné leurs noms? — Le *D*. Je vais le faire, et cette énumération n'est pas difficile, grâce aux lumières dont vous avez préalablement éclairé ma raison. Le tribraque n'admet aucune alliance; tous les pieds en effet qui ont les mêmes temps lui sont antérieurs. Le dactyle admet l'anapeste qui lui est postérieur par le temps, mais avec la même mesure. Pour la même raison, l'un et l'autre s'allient avec le procéleumatique. Le bacchius recherche l'alliance du crétique, du premier, du deuxième, et du quatrième péon. Le crétique lui-même s'allie volontiers à tous les pieds de cinq temps qui lui sont postérieurs, quelle que soit la manière de les battre; car les uns divisent leurs temps dans le rapport de deux à trois et les autres dans celui de trois à deux: or le crétique admet l'une ou l'autre de ces divisions. Car la brève qui occupe le milieu du pied peut appartenir à l'une ou à l'autre partie. Le palimbacchius, qui se divise en deux et trois temps, admet dans son alliance tous les péons, le second excepté. Des pieds de trois syllabes reste le molosse qui commence la série des pieds de six temps; tous ceux-ci peuvent s'allier avec lui, soit parce que leur division s'effectue dans le rapport de un à deux, soit parce que le partage de la longue du milieu tel que l'opère le battement en attribue une part au lévé et l'autre au posé, d'après la règle qui veut que dans le nombre six, le milieu soit égal aux côtés. C'est le même principe qui veut que le molosse et les deux ioniens ne se divisent pas seulement dans le rapport de un à deux, mais encore en deux parties égales de trois temps chacune. D'où il suit que tout pied de six temps peut s'unir aux autres pieds de six temps qui lui sont postérieurs; il faut en excepter l'antispaste qui refusant toute alliance est condamné à demeurer seul. Viennent maintenant les quatre épitrites dont le premier admet le second qui n'en admet aucun, et le troisième reçoit le quatrième qui lui-même ne s'allie à aucun autre. Reste le dispondée qui forme un rythme à lui seul, parce qu'il est le dernier des pieds et qu'il n'a pas d'égal. Résumons: Il y a neuf pieds qui forment un rythme, sans l'aide d'aucun pied étranger, à savoir : le

claudicatione plausus, nulla principatus ademtione impediente huic video misceri posse.

10. M. Video jam te facile posse cetera ordine persequi : quocirca remota interrogatione mea, vel potius tamquam de omnibus interrogatus responde breviter, dilucideque quantum potes, quomodo singuli qui restant pedes, aliis legitime immixtis, obtineant suum nomen in rhythmo ? D. Faciam : neque enim ullius negotii est, tanta rationum luce præmissa. Nam tribracho nullus miscebitur; omnes enim priores sunt, qui ei sunt temporibus pares. Dactylo anapæstus potest; nam et est posterior tempore, ac plausu currit æqualiter : utrique autem proceleumaticus eadem scilicet ratione copulatur. Jam bacchio creticus, et de pæonibus primus, secundus et quartus misceri possunt. Porro ipsi cretico, omnes qui post illum sunt quinque temporum pedes jure miscentur, sed non omnes eadem divisione. Alii namque ad duo et tria, alii ad tria et duo tempora dividuntur. Iste autem creticus utroque modo dividi potest, quia media brevis cui libet parti tribuitur. Palimbacchius autem, quia ejus divisio a duobus temporibus incipiens, in tria desinit, congruos et copulabiles habet pæones omnes, præter secundum. Molossus de trisyllabis restat, a quo primo incipiunt sex temporum pedes, qui omnes eidem conjungi possunt, partim propter simpli duplique rationem, partim propter illam quam nobis plausus ostendit partitionem longæ syllabæ, quæ singula tempora parti utrique concedit, quia in senario numero par lateribus medium est, Ob quam caussam et molossus, et ambo ionici non solum in simplum et duplum, sed etiam in æquas partes per terna tempora feriuntur. Hinc efficitur ut deinceps omnibus sex temporum pedibus, omnes totidem temporum posteriores copulari queant, solusque antispastus, qui nullum sibi velit misceri, remaneat. Hos consequuntur quatuor epitriti, quorum primus admittit secundum, secundus nullum, tertius quartum, quartus nullum. Restat dispondæus, rhythmum solus etiam ipse facturus, quia nec posteriorem quemquam invenit, nec æqualem. Itaque omnium pedum (*a*) novem sunt, nullo alio mixto rhythmum faciunt : pyrrhichius, tribrachus,

(*a*) MSS omnes quos per nos inspicere licuit habent, *octo sunt*, et mox in horum pedum recensione omittunt, *pæon secundus*. Qui tamen pes videtur haud posse ex lege hic præscripta rhythmum alio admisto pede facere; quippe cum posteriores totidem temporum pedes misceri illi prohibeat plausus disparitas, priores vero si illi miscentur, rhythmum sibi vindicent, suumque ipsi nomen imponant, quapropter lectionem retinuimus editionum Am. Er. et Lov.

pyrrhique, le tribraque, le procéleumatique, le second, le quatrième péon, l'antispaste, le second et le quatrième épitrite, et le dispondée. Quant aux autres, ils admettent l'alliance des pieds qui leur sont postérieurs, et par suite ils donnent leurs noms aux rythmes de leur série, y fussent-ils les moins nombreux. C'est, je pense, tout ce que vous m'avez demandé de réflexion et d'explication. A vous maintenant de voir ce qui reste.

CHAPITRE V

Existe-t-il des pieds de plus de quatre syllabes?

11.— Le *M.* C'est à vous aussi bien qu'à moi : car tous deux nous sommes à la recherche de la vérité. Mais enfin, nous reste-t-il quelques questions à traiter sur le rythme? Ne faut-il pas examiner s'il existe quelque pied, qui, tout en n'excédant pas les huit temps du dispondée, dépasse cependant le nombre de quatre syllabes. — Le *D.* Pourquoi, je vous prie? — Le *M.* Au lieu de me le demander, que ne vous le demandez-vous à vous-même? Ne voyez-vous pas que sans tromper, sans blesser l'oreille, et tout en respectant les règles du battement, de la divison des pieds et de la mesure, on peut remplacer une syllabe longue par deux syllabes brèves? — Le *D.* Qui pense à le nier? — Le *M.* Or, c'est ce que nous faisons en remplaçant l'iambe et le chorée par le tribraque, et en substituant au spondée le dactyle, l'anapeste ou le procéleumatique, changeant ainsi en deux brèves la première ou la dernière longue du spondée, ou en quatre brèves le pied tout entier. — Le *D.* Je l'avoue. — Le *M.* Appliquez cette règle aux deux ioniques ou à tout autre quadrisyllabe de six temps, remplacez par deux brèves l'une des syllabes longues, la mesure et le battement en souffrent-ils?— Le *D.* D'aucune manière?— Le *M.* Combien de syllabes compte le pied après ce changement? — Le *D.* Il en compte cinq. — Le *M.* Vous voyez donc que le pied peut excéder le nombre de quatre syllabes? — Le *D.* C'est vrai. — Le *M.* Qu'arrivera-t-il si vous remplacez par quatre brèves les deux syllabes longues de l'ionique? N'obtiendrez-vous pas un pied de six syllabes?— Le *D.* Oui. — Le *M.* Et maintenant, si passant à l'épitrite, vous changez en deux brèves chacune de ses longues, n'obtiendrez-vous pas sept syllabes? — Le *D.* Sans aucun doute. — Le *M.* Enfin le dispondée vous donnera huit syllabes, si vous remplacez par deux brèves toutes les longues qui le composent. — Le *D.* C'est la vérité.

proceleumaticus, pæon secundus, pæon quartus, antispastus, epitritus secundus et quartus, dispondeus : reliqui eos, qui se posteriores sunt copulari sibi patiuntur, ita ut rhythmi nomen obtineant, etiam si pauciores in ea serie numerentur. Hoc est, ut opinor, satis a me quod voluisti, explicatum atque digestum : tuum est jam videre quod restat.

CAPUT V

An sint pedes supra syllabas quatuor,

11. M. Immo mecum etiam tuum : ambo enim quærimus. Sed quid tandem restare arbitraris, quod ad rhythmum attinet? Nonne illud considerandum est, utrum aliqua dimensio pedis, quamvis octo tempora non excedat, quæ dispondeus obtinet, excedat tamen numerum quatuor syllabarum? D. Quare quæso? M. Immo tu, quare me potius quam teipsum rogas? An tibi non videtur sine ulla fraude vel offensione aurium, sive quod ad plausum ac divisionem pedum, sive quod ad spatium temporis pertinet, pro una longa syllaba duas posse poni breves? D. Quis hoc negaverit? M. Hinc ergo est, quod pro iambo vel chorio tribrachum ponimus, et pro spondeo dactylum vel anapæstum vel proceleumaticum, cum vel pro secunda ejus, vel pro prima duas breves ponimus, vel quatuor pro utraque. D. Assentior. M. Fac igitur hoc idem in ionico quolibet, vel alio quopiam quadrisyllabo sex temporum pede, et pro una ejus quacumque longa duas breves constitue. num quidquam mensuræ deperit, aut plausui resistit ? D. Nihil omnino. M. Considera ergo quot syllabæ fiunt. D. Quinque fieri video. M. Vides certe posse quatuor syllabarum numerum excedi. D. Video sane. M. Quid si pro duabus, quæ ibi sunt longæ, quatuor breves posueris, nonne in uno pede sex syllabas necesse est metiri? D. Ita est. M. Quid si cujuslibet epitriti omnes longas solvas in breves, num etiam de septem syllabis dubitandum est ? D. Nullo modo. M. Quid ipse dispondeus nonne octo efficit, cum pro omnibus longis binas breves locamus ? D. Verissimum est.

12. M. Quæ igitur ratio est, qua cogimur et tam multarum syllabarum metiri pedes, et pedem qui

12. — Le *M*. Mais quelle est donc la raison qui nous conduit à admettre des pieds d'un si grand nombre de syllabes, tandis que, pour des motifs que nous avons exposés plus haut, nous n'admettons à l'honneur de pied rythmique que celui qui n'excède pas quatre syllabes ; ne vous semble-t-il pas qu'il existe ici une contradiction ? — Le *D*. Elle est flagrante, et je ne vois même pas comment accorder entre elles, ces deux propositions.— Le *M*. Rien de plus facile cependant ; rappelez-vous seulement que ce n'est pas sans raison que nous avons avons reconnu, discerné par le battement le phyrrhique et le procéleumatique, pour recevoir tout pied d'une division régulière à l'honneur de pied rythmique, c'est-à-dire le reconnaître apte à donner son nom à un rythme. — Le *D*. Je me rappelle cette mesure, et je ne vois pas pourquoi je rougirais de lui avoir donné mon assentiment. Mais à quoi vont ces observations ? — Le *M*. A vous faire comprendre que tous les pieds de quatre syllabes, hormis l'amphibraque forment un rythme, c'est-à-dire y tiennent le premier rang, et le constituent aussi bien par le fait que par le nom qu'ils lui donnent. Quant aux pieds qui ont plus de quatre syllabes, bien que, pour un grand nombre, ils peuvent remplacer les premiers, ils ne peuvent cependant former un rythme par eux-mêmes, ni lui communiquer leurs noms, ils ne méritent même pas à mon avis le nom de pied. Il suit que cette contradiction qui nous impressionnait disparaît, je le suppose, et demeure assoupie. Sans doute on peut substituer à un pied plus de quatre syllabes, toutefois, nous ne donnerons le nom de pied qu'à celui qui formera un rythme. Il fallait en effet, établir une règle de progression dans les syllabes ; elle a pu être constituée cette règle qui, sortie du sein des nombres s'est arrêtée au nombre quatre ; donc le pied a pu se composer de quatre syllabes longues. Nous pouvons substituer à ces longues huit brèves, puisqu'elles n'occupent pas un laps de temps plus considérable, et mettre ce pied à la place de l'autre ; mais comme ces huit brèves dépassent la progression légale qui est de quatre temps, elles ne pouvaient par elles-mêmes former un pied rythmique ; ce n'est pas le sens de l'ouie qui s'y oppose, mais bien les lois de la science. Trouvez-vous à redire à ce raisonnement ?

13. — Le *D*. Oui sans doute, et voici mon objection : Quel obstacle voyez-vous à ce que le pied puisse grandir jusqu'au chiffre de huit syllabes, puisque le rythme admet ce nombre ? Mais, dites-vous, il ne l'admet que comme remplaçant d'un autre : votre réponse ne me convainc pas, elle m'excite à me plaindre au con-

adhibetur ad numeros, non excedere quatuor syllabas, ante tractatis rationibus confitemur ? nonne tibi videntur inter se ista pugnare ? D. Immo maxime, et quomodo istud pacari possit, ignoro. M. Etiam hoc facile est, si teipsum rursum interroges, utrum rationabiliter inter nos paulo ante constiterit, ideo pyrrhichium, et proceleumaticum plausu debere dijudicari atque discerni, ne sit ullus pes legitimæ divisionis, qui rhythmum non faciat, id est, ut ex eo rhythmus nominetur. D. Hoc vero memini, et non invenio cur mihi placuisse pæniteat : sed quorsum ista ? M. Quia scilicet hi omnes pedes quaternarum syllabarum, excepto amphibracho, rhythmum faciunt, id est, principatum in rhythmo tenent, eumque usu et nomine efficiunt : illi vero qui plures quam quatuor syllabas habent, multi quidem pro his poni possunt, sed ipsi per se rhythmum facere, ac rhythmi nomen obtinere non possunt, et ideo ne pedes quidem istos appellandos putaverim. Quamobrem repugnantia illa quæ nos movebat, jam, ut opinor, composita est et sopita, quandoquidem licet et plures syllabas quam quatuor pro aliquo pede ponere, et pedem tamen non appellare, nisi eum quo rhythmus efficiatur. Oportebat enim pedi constitui aliquem modum progressionis in syllabis. Is autem modus constitui optime potuit, qui de ipsa numerorum ratione translatus in quaternario constitit. Itaque longarum syllabarum quatuor pes esse potuit. Cum autem pro eo breves octo constituimus, quoniam tantum spatii habent in tempore, pro altero poni possunt. Quia vero legitimam progressionem, id est quaternarium numerum excedunt, pro se ipsi poni, ac rhytmum gignere non sensu aurium, sed disciplinæ lege prohibentur, nisi contradicere aliquid paras.

13. D. Paro sane, et jam faciam. Nam quid impediebat usque ad octonarium numerum syllabarum progredi pedem, cnm eumdem numerum ad rhytmum admitti posse videamus ? Neque enim me movet, quod pro alio dicis admitti : immo hoc me magis admonet quærere, vel potius queri, quod non etiam suo nomine admittitur qui pro alio potest. M. Non mirum est, quod hic falleris, sed facilis explicatio veri est. Nam ut omittam tanta quæ pro

traire, et à vous demander pour quelle raison ce pied que vous recevez sous le couvert d'un autre, ne peut être employé pour lui-même? — Le *M.* Je ne suis pas surpris de vous voir vous tromper ici, mais il est facile de vous ramener à la vérité. En effet, sans revenir sur tout ce que nous avons dit en faveur du nombre quatre, et sur les raisons qui limitent à ce chiffre la progression des syllabes; supposez que je vous accorde la faculté de faire un pied de huit syllabes, vous ne me refuserez pas vous-même que ces huit syllabes puissent être des longues? En effet, dès là que vous accordez à un pied un nombre de syllabes, vous ne stipulez pas qu'elles seront plutôt brèves que longues. Et maintenant appliquons à ce pied de huit longues l'inébranlable loi qui permet de remplacer une longue par deux brèves : nous arrivons au chiffre de seize syllabes. Que si de nouveau, vous voulez accroître le pied, nous atteignons trente-deux syllabes; c'est pourtant jusque-là que votre raisonnement vous oblige à pousser votre pied; que la même loi veuille de nouveau substituer deux brèves à chacune des longues, alors il n'y aura plus de mesure. — Le *D.* Je cède au raisonnement qui fixe à quatre le nombre des syllabes nccessaires à la confection du pied le plus étendu; et je ne m'oppose plus qu'à ces pieds légitimes on substitue des pieds d'un plus grand nombre de syllabes dans lesquelles chacune des longues aura été remplacée par deux brèves.

CHAPITRE VI

Aucun pied de plus de quatre syllabes ne peut faire un rythme qui porte son nom.

14. — Le *M.* Vous voyez maintenant, et vous m'accorderez sans peine qu'il est des pieds aptes à remplacer ceux qui tiennent la tête du rythme, et d'autres à se combiner avec eux. En effet, quand on remplace les longues par deux brèves, on substitue un autre pied à celui qui constitue le rythme, comme un tribraque à un iambe ou à un trochée; ou bien à un spondée, un dactyle, un anapeste, un procéleumatique. Hors ce cas, ce n'est plus à la place d'un pied, mais bien avec lui que nous combinons tout pied qui lui est inférieur, comme l'anapeste avec le dactyle, avec les deux ioniens le diiambe ou le dichodée, et les autres pieds de la même manière, selon les règles etablies : parlé-je clairement, ou suis-je dans l'erreur? — Le *D.* Je vous comprends. — Le *M.* Alors dites-moi donc : Les pieds qui en remplacent d'autres, peuvent-ils par eux-mêmes constituer un pied rythmique? — Le *D.* Ils le peuvent. — Le *M.* Tous? — Le *D.* Tous. — Le *M.* Donc un pied de cinq syllabes peut, en lui donnant

quaternario numero jam ante disputata sunt, cur usque ad illum fieri debeat progressio syllabarum, fac me jam cessisse tibi et consensisse usque in octo syllabas pedis debere longitudinem porrigi : num resistere poteris esse jam posse octo longarum syllabarum pedem? Certe enim ad quem numerum syllabarum pervenit pes, non solus ad eum pervenit qui brevibus, sed etiam qui longis syllabis constat. Quo sit ut adhibita rursus ea lege, quæ abrogari non potest, qua duas breves pro una longa poni licet, ad sedecim syllabas pertendamus. Ubi si rursus pedis incrementum statuere volueris, in triginta duas breves proficiscimur : huc quoque ratio tua pedem te compellit adducere, et rursus lex illa duplum numerum brevium pro longis locare : atque ita nullus constituetur modus. D. Jam cedo rationi, qua usque ad quaternarium syllabarum numerum promovemus pedem. Pro his autem legitimis pedibus poni oportere pedes plurium syllabarum, dum breves duæ unius longæ locum occupant, non recuso.

CAPUT VI

Pedes quatuor syllabis longiores rhythmum suo nomine facere nequeunt.

14. M. Facile est ergo te etiam illud videre atque concedere, alios pedes esse pro his, penes quos rhythmi est principatus, alios qui cum his collocantur. Nam ubi pro longis singulis geminantur breves, pro eo qui rhythmum obtinet, alium locamus, velut pro iambo vel trochæo tribrachum, aut pro spondeo dactylum aut anapæstum aut proceleumaticum. Ubi vero non idem sit, non pro eo, sed cum eo ponitur quisquis miscetur inferiorum : ut cum dactylo anapæstus, cum ionico vero utrolibet diiambus vel dichorius : et reliqui similiter suo jure cum ceteris, an parum tibi dilucidum vel falsum videtur? D. Jam intelligo. M. Responde ergo utrum illi, qui pro aliis ponuntur, possint etiam ipsi per se facere rhythmum. D. Possunt. M. Omnesne? D. Omnes. M. Ergo et quinque syllabarum pes potest suo nomine rhythmum facere, quia pro bacchio

son nom constituer un pied rythmique ? Il peut en effet se substituer au bacchius, au crétique, et aux quatre péons ? — Le *D*. Non, il ne le peut pas ; je n'ai pas oublié qu'nn mot ne porte plus le nom de pied, dès là qu'il dépasse le nombre de quatre syllabes. Or, dans ma réponse générale et affirmative, j'ai eu en vue tout véritable pied. — Le *M*. Vous retenez les mots avec autant de vigilance que d'exactitude, je vous en fais mon compliment. Mais sachez qu'un grand nombre d'auteurs ont pensé qu'on peut donner le nom de pied à un mot de six syllabes; aucun, que je sache, n'a voulu étendre la permission au delà. Encore ces auteurs dont je parle n'ont pas voulu que ces pieds si prolongés pussent arriver à la dignité de pieds rythmiques, ni de mètre particulier ; aussi bien ne leur ont-ils donné aucun nom. Donc la progression la plus vraie est celle qui permet au pied d'atteindre quatre syllabes, puisque tous ces pieds qui, par la division de leurs syllabes, n'en peuvent faire deux en ont fait un par leur réunion ; d'où il suit que les auteurs qui ont permis la progression du mot jusqu'à six syllabes ont bien donné le nom de pied à ceux qui excèdent quatre syllabes, mais pieds rythmiques, mais pieds métriques, jamais ils n'ont permis qu'ils arrivassent à cet honneur. La substitution des brèves aux longues fait arriver le mot jusqu'à sept ou huit syllabes, la raison nous l'a démontré, bien que personne ne veuille atteindre ce nombre de syllabes dans un pied. Mais puisque nous sommes convenus qu'un pied peut dépasser quatre syllabes, par suite du changement d'une longue en deux brèves, disons que ces sortes de pieds qui ne pourront jamais marcher de pair avec des pieds réguliers, et qui peuvent les remplacer ne sauraient par eux-mêmes, former un rythme pour ne pas prolonger indéfiniment les séries auxquelles la raison a fixé des bornes. Mais c'en est assez sur le rythme, il est temps de passer au mètre. — Le *D*. Volontiers.

CHAPITRE VII

Du mètre ; genre et nombre des pieds qui constituent le moindre mètre.

15. — Le *M*. Dites-moi, le mètre se compose-t-il de pieds, ou les pieds de mètres ? — Le *D*. Je ne vons comprends pas. — Le *M*. Est-ce un assemblage de pieds qui créent le mètre, ou un assemblage de mètres qui créent le pied ? — Le *D*. Maintenant je vous comprends, et je réponds : c'est une réunion de pieds qui constitue le mètre. — Le *M*. Pourquoi cette réponse ? — Le *D*. Parce que, d'après votre aveu, ce qui

vel cretico vel quolibet pæone poni potest. D. Non potest quidem, sed jam istum non vocari pedem, si progressio illius ultra quaternarium numerum transeat, satis memini. Ego autem cum omnes posse respondi, pedes utique posse respondi. M. Laudo etiam in nomine retinendo diligentiam et vigilantiam tuam. Sed scias multis etiam esse visum senarum syllabarum pedes nuncupandos, sed amplius, quod sciam, nemini placuit. Et illi quibus hoc placuit, negaverunt ad rhythmum, aut ad metrum per se gignendum tam longos pedes adhiberi oportere. Itaque ne nomina quidem his indiderunt. Quocirca verissimus est ille progressionis modus, qui usque ad quatuor syllabas pervenit, quandoquidem hi omnes pedes, quibus divisis duo fieri non possunt, conjuncti pedem facere potuerunt : et ita qui in sextam syllabam usque progressi sunt, nomen tantum pedis in eos, qui quartam excesserunt, transferre ausi sunt ; ad principatum vero, qui est in rhythmis et metris, nullo modo eos adspirare siverunt. Sed cum pro longis breves duplicantur, etiam ad septimam atque octavam, ut jam ostendit ratio, syllabam pervenitur : ad quem numerum nemo tetendit pedem. Sed quoniam video constare inter nos quemlibet plurium quam quatuor syllabarum, cum pro longa duas breves ponimus, non cum his legitimis pedibus, sed pro his posse poni, neque per sepsos rhythmum creare, ne in infinitum eat quod ratione finiendum est, satisque jam inter nos de rhythmo existimo disputatum : transeamus ad metra, si placet. D. Placet vero.

CAPUT VII

De metro quibus et quot minimum constituatur pedibus.

15. M. Dic igitur, metrumne arbitreris pedibus fieri, an pedes metro. D. Non intelligo. M. Pedesne conjuncti metrum creant, an metris conjunctis pedes creantur ? D. Scio jam quid dicas, et conjunctis pedibus metrum fieri puto. M. Cur tandem id putas ? D. Quia inter rhythmum et metrum hoc interesse dixisti, quod in rhythmo contextio pedum

distingue le rythme du mètre, c'est que dans le rythme, la contexture des pieds n'a aucune fin déterminée, c'est le contraire dans le mètre : d'où il suit que l'arrangement des pieds est le même dans le rythme, le même dans le mètre, mais dans celui-ci, cet arrangement a une fin, et dans celui-là aucune. — Le *M*. Un seul pied ne fait donc pas un mètre ? — Le *D*. Non vraiment. — Le *M*. Mais un pied et demi ? — Le *D*. Pas plus. — Le *M*. Pourquoi? Vous avez dit que le mètre se compose de pieds ; est-ce qu'il n'y a pas des pieds là où il n'y a pas deux pieds ? — Le *D*. C'est ma pensée. — Le *M*. Examinons donc les mètres que je vous ai cités plus haut, et voyons de quels pieds ils se composent : car il ne vous est plus permis d'être ignorant dans ces sortes de matières. Les voici :

Ite igitur camenæ
Fonticolœ puellæ,
Quæ canitis sub antris
Mellifluos sonores.

C'en est assez, pour le but que nous nous proposons d'atteindre : Mesurez-les et dites-moi de quels pieds ils se composent. — Le *D*. Je ne le puis absolument pas : on ne peut mesurer entre eux que les pieds qui ont de l'analogie. Comment me tirer de cet embarras ? En effet si dans le premier pied je vois un chorée, le second sera donc un iambe ; or ces deux pieds qui ont la même mesure n'ont pas le même battement. Verrai-je un dactyle ? Mais où est l'autre pied qui lui ressemble au moins par le temps ? Appellerai-je le premier pied coriambe ? Même difficulté... car le pied qui reste ne ressemble au coriambe ni par les temps ni par le battement. Aussi ou bien cette série ne contient pas de mètre, ou bien nos principes sur l'alliance des pieds sont faux. Je n'ai rien à dire autre chose.

16. — Le *M*. Qu'il y ait ici un mètre, qu'il contienne plus d'un pied, qu'il ait une fin déterminée, j'en appelle au témoignage de vos oreilles. Le vers résonnerait-il avec une telle suavité, le battement de la mesure retentirait-il avec un mouvement si cadencé, s'il ne se distinguait par ce nombre harmonieux qui ne se remarque nulle part autant que dans cette partie de la musique. Vous avez dit : fausseté de nos principes, et je m'en étonne de votre part. Est-il, en musique, rien de plus sûr que le nombre ; rien de plus certain que l'ordre dans le placement des pieds ? En effet, c'est la raison infaillible des nombres qui a défini tout ce qui dans les vers, est propre à délecter les oreilles, et ce qui rend à nos yeux les pieds aptes à obtenir la principauté du rythme. Mais écoutez-moi plutôt répéter plus d'une fois ce vers :

nullum certum habet finem, in metro vero habet : ita ista pedum contextio et rhythmi et metri esse intelligitur : sed ibi infinita,hic autem finita constat. M. Ergo unus pes metrum non est. D. Non utique. M. Quid unus pes et semipes? D. Ne hoc quidem. M. Quare? An quia metrum pedibus confit, nec utique possunt dici pedes, ubi minus quam duo sunt ? D. Ita est. M. Inspiciamus igitur metra illa quæ a me paulo ante commemorata sunt, et videamus quibus pedibus constent : non enim te in hoc genere animadvertendo rudem esse adhuc decet. Ea sunt autem,

Ite igitur Camœnæ
Fonticolæ puellæ,
Quæ canitis sub antris
Mellifluos sonores.

Satis hæc esse ad id quod intendimus puto : tu jam metire ista, et quos habeant pedes renuntia. D. Omnino non possum : eos enim metiendos puto, qui sibi legitime copulari queunt : nec valeo me hinc expedire. Si enim primum chorium fecero, sequitur iambus, qui temporibus par est, sed non similiter plauditur : si dactylum, non sequitur alius qui ei saltem temporibus coæquetur : si choriambum, eadem difficultas est, quod enim restat, nec temporibus cum eo, nec plausu convenit. Quare aut hoc metrum non est, aut falsum est quod inter nos de pedum coputatione dissertum est : nam quid aliud dicam non inveuio.

16. M. Metrum quidem esse et eo quod plus est quam pes, certumque finem habet, et ipsarum aurium judicio convincitur. Non enim tam suavi sonaret æqualitate, aut motu tam concinno plauderetur, si non inesset in illo numerositas, quæ profecto esse nisi in hac parte musicæ non potest. Falsa vero esse, quæ inter nos constiterunt, miror quod existimes : non enim aut numeris quidquam est certius, aut illa pedum commemoratione et collocatione ordinatius. Nam ex ipsa numerorum ratione, quæ nullo modo fallit, expressum est quidquid in eis et ad mulcendas aures, et ad obtinendum in rhythmo principatum, valere perspeximus : sed

Quæ canitis sub antris, laissez-moi charmer vos oreilles par la suavité du nombre, et dites-moi quelle différence vous remarquez, si après avoir ajouté à ce vers quelque syllabe brève, je le répétais de la même manière : *Quæ canitis sub antrisve*. — Le *D*. Ces deux vers flattent également mes oreilles : toutefois le second auquel vous avez ajouté une syllabe brève, dure plus longtemps, c'est tout ce que j'y vois. — Le *M*. Et si je redis le rythme précédent, *Quæ canitis sub antris*, sans observer à la fin aucun silence, votre oreille éprouve-t-elle la même satisfaction ? — Le *D*. Au contraire, l'harmonie a quelque chose de défectueux qui me blesse ; serait-ce parce que vous prolongez la dernière syllabe du vers plus que les autres longues ? — Le *M*. Vous pensez donc qu'une syllabe prolongée ou l'observation d'un silence occupe quelque espace dans la durée ? — Le *D*. Qui peut en douter ?

CHAPITRE VIII

Valeur des silences dans les mètres ; qu'est-ce que le mètre ?

17. — Le *M*. Vous avez raison. Mais dites-moi quel est cet espace de temps ? — Le *D*. Le mesurer me paraît chose bien difficile. — Le *M*. C'est vrai ; mais ne vous semble-t-il pas que cette syllabe brève le mesure exactement ? Après l'avoir ajoutée, nous n'avons plus éprouvé le besoin ni de prolonger la dernière syllabe au delà de l'ordinaire, ni d'établir un silence dans la répétition du vers. — Le *D*. Je suis tout à fait de votre avis : en effet, en même temps que vous prononciez et que vous répétiez le premier vers, de mon côté et de la même manière je redisais le second : et j'ai pu constater que l'un et l'autre exigent le même espace de temps, et que la dernière syllabe brève correspond au silence. — Le *M*. Tenez pour certain que les silences dans les vers occupent des espaces déterminés. Lors donc que vous constaterez qu'il manque quelque chose à la mesure d'un pied régulier, voyez si un silence d'une égale dimension n'est pas appelé à combler ce vide. — Le *D*. Je vous comprends, vous pouvez passer à une autre question.

18. — Le *M*. Étudions maintenant la mesure du silence : dans ce vers en effet composé d'un coriambe et d'un bacchius, l'oreille s'aperçut facilement qu'il manquait un temps à ce dernier pied pour avoir six temps comme le coriambe ; aussi pour le satisfaire à la répétition du vers, s'empressa-t-on de placer un silence

vide potius cum sæpe repeto, *Quæ canitis sub antris* : demulceoque ista numerositate sensum tuum, quid distat inter hoc, et si adderem ad finem hujus brevem aliquam syllabam, et item istud eodem modo repeterem, *Quæ canitis sub antrisve ?* D. Utrumque mihi jocunde illabitur auribus : hoc tamen posterius, cui syllabam addidisti brevem, plus tenere spatii ac temporis, siquidem longius factum est, cogor fateri. M. Quid cum illud superius, *Quæ canitis sub antris*, ita repeto, ut post finem nihil sileam, eademne ad te jocunditas pervenit ? D. Immo nescio quid claudum me offendit, nisi forte illam ultimam plus quam ceteras longas produxeris. M. Ergo sive idipsum amplius quod producitur, sive quod siletur, censesne in tempore habere aliquid spatii ? D. Qui aliter potest ?

CAPUT VIII

Silentia in metris quanta adhiberi oportet. — Metrum quod dicatur.

17. M. Recte censes. Sed dic mihi etiam quantum spatium putas esse ? D. Metiri hoc omnino difficile est. M. Verum dicis, sed nonne tibi videtur brevis illa syllaba id metiri, quam cum addidimus, neque longæ ultimæ ultra solitum productionem, neque ullum silentium in ejus metri repetitione sensus desideravit ? D. Omnino assentior : nam et te illud superius pronuntiante atque repetente, hoc posterius ego apud me ipse repetebam pariter tecum : ita sensi idem spatium temporis ambobus occurrere, cum silentio tuo brevis mea ultima conveniret. M. Teneas igitur oportet hæc silentiorum spatia certa in metris esse. Quare cum inveneris aliquid deesse pedi legitimo, considerare te oportebit, utrum dimenso atque annumerato silentio compensetur. D. Teneo jam istud, persequere cetera.

18. M. Vide jam nos quærere debere ipsius silentii modum : namque in hoc metro, ubi post choriambum bacchium comperimus, quia unum tempus deest ut sex temporum esset sicut choriambus, facillime id aures senserunt, et in repetitione tanti spatii silentium interponere coegerunt, quantum syllaba occuparet brevis : at si post choriambum locetur spondeus, duo nobis tempora cum silentio peragenda sunt ad caput redeuntibus, veluti

d'une valeur égale à une syllabe brève. Que si le coriambe est suivi d'un spondée, c'est un silence de deux temps qu'il nous faut établir au moment de reprendre le vers, comme ici par exemple : *Quæ canitis fontem.* Vous comprenez sûrement l'obligation du silence ; c'est pour éviter toute inégalité dans le battement de la mesure, quand on redit le vers. Mais pour mieux apprécier la valeur du silence, ajoutez au vers une syllabe longue de cette manière : *Quæ canitis fontem vos ;* et redites-le en battant la mesure, vous verrez que le battement a la même durée que dans le premier vers ; or, cependant dans le dernier mètre le coriambe est suivi de trois longues, et dans le premier de deux seulement : c'est donc que dans celui-ci on a introduit un silence de deux temps. Supposez que le coriambe soit suivi d'un iambe comme dans ce mètre : *Quæ canitis locos* ; c'est un silence de trois temps qu'il faudra : Pour nous en convaincre, ajoutons un autre iambe, ou un chorée ou un tribraque et disons : *Quæ canitis locos bonos,* ou bien, *quæ canitis locos monte,* ou enfin, *quæ canitis locos nemore.* Avec ces additions, et sans aucun silence, la répétition du mètre se fait avec autant de charme que d'égalité, le battement de la mesure a autant de durée dans ces trois vers que dans celui où est placé le silence. N'est-ce pas une preuve évidente que ce silence vaut trois temps ? On pourrait après le coriambe ne mettre qu'une seule longue, et alors le silence vaudrait quatre temps ; car le coriambe se diviserait de manière que le levé et le posé soient établis dans un rapport de un à deux, comme dans cet exemple : *Quæ canitis res.* Ajoutez-y soit deux longues, soit une longue et deux brèves, une brève, une longue et une brève, ou bien deux brèves et une longue, ou enfin quatre brèves, faites enfin un pied de six temps, et vous n'aurez besoin d'aucun silence avant la reprise des vers. Tels sont par exemple : *Quæ canitis res pulchras,* ou *Quæ canitis res in bona,* ou *Quæ canitis res bonumve*, ou bien *Quæ canitis res teneras,* ou enfin *Quæ canitis res modo bene.* Après ces explications données et admises, vous voyez clairement sans doute, qu'il ne peut exister de silence de moins d'un temps ni de plus de quatre. Telle est en effet cette progression régulière, dont nous avons déjà parlé tant de fois ; donc, dans tous les pieds, ni le levé ni le posé ne durent plus de quatre temps.

19. — Le *M.* Chantez-vous donc ou déclamez-vous un rythme dont la fin est déterminée, qui compte plus d'un pied, et qui, grâce à un mouvement naturel, et, en dehors de toute

hoc est, *Quæ cànitis fontem.* Nam te sentire jam credo silendum esse, ut cum redimus ad caput, plausus non claudicet. Sed ut experiri queas quanta silentii hujus mensura sit, adde unam syllabam longam, ut fiat, *Quæ canitis fontem vos* ; atque hoc cum plausu repete : videbis tantum occupare temporis plausum, quantum in superiore occupabat, cum ibi duæ longæ post choriambum, hic tres sint locatæ. Unde apparet duum ibi temporum interponi silentium. At si post choriambum iambus locetur, sicut hoc est, *Quæ canitis locos,* tria tempora silere cogimur : quod ut exploretur, adduntur sive per alterum iambum, sive per chorium, sive per tribrachum ut sit ita : *Quæ canitis locos bonos* : aut, *Quæ canitis locos monte* : aut, *Quæ canitis locos nemore.* His enim additis, cum sine silentio jocunda et æquabilis repetitio movet, et plausu adhibito tantum spatii hæc tria singula tenere inveniuntur, quantum illud in quo silebamus, manifestum fit trium temporum ibi esse silentium. Potest post choriambum una syllaba longa constitui, ut quatuor tempora sileantur. Nam etiam sic choriambus dividi potest, ut simplo et duplo levatio sibi positioque conveniant. Hujus metri exemplum est, *Quæ canitis res.* Cui si addas vel duas longas, vel longam et duas breves, vel brevem et longam et brevem, vel duas breves et longam, vel quatuor breves, implebis sex temporum pedem, ut nullo desiderato silentio repetatur. Talia sunt, *Quæ canitis res pulcras, Quæ canitis res in bona, Quæ canitis res bonumve, Quæ canitis res teneras, Quæ canitis res modo bene.* Quibus cognitis atque concessis, credo tibi jam satis apparere, nec minus uno tempore sileri posse, nec plus quatuor temporibus sileri oportere. Nam et ipsa est illa de qua jam multa dicta sunt moderata progressio, et in omnibus pedibus nulla levatio aut positio amplius quam quatuor occupat tempora.

19. Itaque cum aliquid canitur sive pronuntiatur quod habeat certum finem, et plus habeat quam unum pedem, et naturali motu ante considerationem numerorum sensum quadam æquabilitate demulceat, jam metrum est. Quamquam enim minus habeat quam duos pedes, tamen quia excedit unum et silere cogit, non sine mensura, sed quantum implendis temporibus satis est quæ alteri debentur

considération de nombre, flatte l'oreille par une certaine égalité de rapports, c'est un mètre. Il a peut-être moins de deux pieds, cependant comme il en compte plus d'un, et demande un silence, non pas arbitraire, mais égal au temps qui manque au second pied, il produit l'effet d'un rythme de deux pieds; il en occupe, en effet, l'espace avant la reprise, par suite du silence exact qui comble l'intervalle laissé vide par le son. Comprenez-vous mon explication, vous paraît-elle juste? — Le *D.* Je la comprends et l'approuve. — Le *M.* Est-ce parce que vous avez confiance en ma parole, ou bien voyez-vous la vérité? — Le *D.* Je vois par moi-même la vérité, bien que votre parole contribue à me la faire apprécier.

CHAPITRE IX

Combien au plus le mètre peut-il compter de temps et de pieds?

20. — Le *M.* Nous avons trouvé déjà le commencement du mètre, il s'agit maintenant d'en déterminer la fin. Le mètre compte deux pieds au moins, soit qu'ils existent en effet dans les sons, soit qu'ils se complètent par l'addition d'un silence. Rappelez-vous donc cette progression quaternaire dont nous avons parlé, et dites-moi jusqu'à quel nombre de pieds le mètre peut s'étendre? — Le *D.* La réponse est facile, la raison en effet m'indique le nombre huit. — Le *M.* Vous souvient-il que nous avons dit que les savants définissent le vers : un rythme de deux membres dont la mesure et l'union sont déterminées par le raisonnement. — Le *D.* Je me le rappelle parfaitement. — Le *M.* D'après la définition, ce ne sont donc pas deux pieds, mais deux membres qui constituent un vers, d'un autre côté nous savons que le vers compte non pas un mais plusieurs pieds, n'est-il pas dès lors évident qu'un membre de vers est plus long qu'un pied? — Le *D.* C'est évident. — Le *M.* Mais si dans un vers, les membres étaient égaux, n'y aurait-il pas danger qu'on les confondît et qu'on ne sût pas où est le premier, où est le second? — Le *D.* C'est vrai. — Le *M.* Donc, pour qu'il n'y ait pas erreur et qu'on sache bien quel est dans un vers le membre qui le commence et celui qui le termine, nous ne pouvons pas ne pas admettre que ces membres seront forcément inégaux. — Le *D.* Effectivement. — Le *M.* Appliquons donc cette règle, et d'abord, si vous le voulez bien au pyrrhique. Vous voyez tout d'abord que les membres de ce rythme ne peuvent se composer de moins de trois temps; c'est en effet la première combinaison qui dépasse le pied. —

pedi, pro duobus pedibus auditus accipit, quod duorum pedum occupat tempora donec ad caput redeatur, dum annumeratur sono etiam certum atque dimensum intervalli silentium. Sed jam mihi dicas velim, utrum his quæ dicta sunt cognitis assentiaris. D. Cognovi et assentior. M. Mihine credens, an per te ipse vera esse perspiciens? D. Per me ipse sane, quamvis dicente te vera hæc esse cognosco.

CAPUT IX

Quo ad summum temporibus ac pedibus metrum constare possit.

20. M. Age ergo nunc quoniam invenimus unde metrum esse incipiat, inveniamus etiam quousque procedat. Nam metrum incipit a duobus pedibus, sive ipso sono plenis, sive ad implendum quod deest annumerato silentio. Quare oportet te jam respicere ad illam quaternariam progressionem, mihique renuntiare usque ad quot pedes metrum tendere debeamus. D. Facile istud quidem est. Nam octo pedes esse ratio satis docet. M. Quid, illud recordarisne, dixisse nos eum versum a doctis appellatum, qui duobus membris certa ratione dimensis copulatisque constaret? D. Bene memini. Cum ergo non sit dictum duobus pedibus, sed duobus membris constare versum, cumque manifestum sit versum non unum pedem habere, sed plures, nonne ipsa res indicat longius membrum esse quam pedem? D. Ita vero. M. At si membra æqualia sint in versu, nonne præposterari poterit, ut prima pars sine discrimine ultima, et ultima prima fiat. D. Intelligo. M. Ergo ut hoc non accidat, satisque appareat discernaturque in versu aliud esse membrum quo incipit, aliud quo desinit, non possumus recusare inæqualia membra esse oportere. D. Nullo modo. M. Id ergo prius in pyrrhichio consideremus, si placet, in quo jam credo videri tibi minus tribus temporibus membrum esse non posse, quoniam id primum est plus quam pes. D. Assentior. M. Ergo minimus versus quot tempora possidebit? D. Dicerem sex, nisi me illa præposteratio revocaret. Septem ergo habebit, quia

Le *D.* Je l'admets. — Le *M.* Combien de temps donc comptera le moindre vers? — Le *D.* J'allais dire six, si la crainte de la confusion des membres ne me rappelait à moi-même. Je dirai donc sept, car un membre n'en peut avoir moins de trois : qu'il puisse en avoir plus, rien ne s'y oppose jusqu'à ce moment. — Le *M.* C'est bien compris; mais dites-moi combien sept temps font de pieds pyrrhiques? — Le *D.* Trois et demi. — Le *M.* Il faudra donc, avant la reprise du vers, compléter par un silence d'un temps le vide du pied. — Le *D.* Il le faudra certainement. — Le *M.* Combien y a-t-il de temps avec cette addition? — Le *D.* Huit. — Le *M.* Ainsi donc de même que le plus petit pied qui est aussi le premier ne peut avoir moins de deux temps, de la même manière, le moindre vers qui est également le premier, n'en peut avoir moins de huit. — Le *D.* C'est vrai. — Le *M.* Et le plus grand vers que l'on puisse faire, combien de temps doit-il compter? Votre réponse ne se fera pas attendre, si vous voulez être attentif à cette progression à laquelle nous revenons si souvent. — Le *D.* Je crois qu'un vers ne doit pas dépasser le chiffre de trente-deux temps.

21. — Le *M.* Que pensez-vous de la longueur du mètre ; doit-elle être plus considérable que celle du vers, quand nous voyons que le mètre de la moindre étendue a une durée analogue à celle du vers le plus petit? — Le *D.* Je ne le pense pas. — Le *M.* Or le mètre compte deux pieds au moins, et le vers quatre ; ou en d'autres termes, à partir de l'intervalle de deux pieds le mètre existe, et le vers à partir de celui de quatre que ces derniers soient ou non complétés par des silences. Maintenant le mètre ne dépasse pas huit pieds, le vers qui est un mètre, pourrait-il en avoir un plus grand nombre? — Le *D.* Non sans doute. — Le *M.* De plus, le vers ne doit pas dépasser les limites de trente-deux temps, et le mètre de la même longueur que le vers, qui, sans être comme lui composé de deux membres, a une fin déterminée, et ne saurait être plus long que le vers, ne doit-il pas manifestement s'arrêter à trente-deux temps de la même manière que le vers s'arrête à huit pieds? — Le *D.* Je le crois. — Le *M.* Donc le mètre et le vers auront la même durée, le même nombre de pieds et la même limite que ni l'un ni l'autre ne devra franchir ; avec cette différence toutefois que c'est en quadruplant les pieds de sa moindre base que le mètre, de son côté, et le vers en quadruplant les temps qui lui ont donné naissance sont arrivés, l'un et l'autre, à leur extrême limite. C'est en suivant cette progression quaternaire si bien avouée par la raison que le mètre et le vers ont pris leur accroissement, et qu'ils ont établi entre eux des communications

minus quam tria membrum habere non potest : plus autem habere, nondum prohibitum est. M. Recte intelligis. Sed dic quot pedes pyrrhichios habeant septem tempora? D. Tres et semis. M. Debetur ergo ipsius temporis silentium, dum ad principium reditur, ut spatium pedis possit impleri. D. Debetur sane. M. Hoc annumerato quot tempora erunt ? D. Octo. M. Ut ergo minimus, qui etiam primus est pes, minus quam duo, ita minimus qui primus est versus, minus habere quam octo tempora non potest. D. Ita est. M. Quid maximus versus, quo ampliorem esse non oporteat, quot tandem temporum esse debet nonne statim videbis, si ad illam progressionem retulerimus animum, de qua totiens tam multa dicta sunt ? D. Jam intelligo ampliorem quam triginta duum temporum versum esse non posse.

21. M. Quid de metri longitudine, censesne ampliorem esse debere quam versum, cum metrum id quod est minimum, tam minus sit quam minimus versus? D. Non censeo. M. Cum ergo metrum incipiat a duobus pedibus, versus a quatuor ; tua illud ab spatio duorum pedum, hoc a quatuor annumerato silentio ; metrum autem octo pedes non excedat, nonne cum et versus metrum sit, necesse est eum pedes totidem non excedere ? D. Ita est. M. Rursus cum versus non sit longior quam triginta duum temporum, et metrum sit etiam longitudo versus si conjunctionem duorum membrorum talem non habeat qualis in versu præcipitur, sed tantum certo fine claudatur, neque debeat longius esse quam versus, nonne manifestum est ut versum pedes octo, ita metrum trigintaduo tempora excedere non oportere? D. Assentior. M. Erit ergo idem spatium temporis, et idem numerus pedum et metro et versui, communisque quidam terminus, ultra quem progredi utrumque non debeat : quamvis metrum quadruplicatis pedibus, a quibus esse incipit ; versus autem quadruplicatis temporibus, a quibus et ipse esse incipit, finiatur : ut crescendi scili-

réciproques, le mètre avec le vers sous le rapport des pieds, et celui-ci avec le mètre sous le rapport des temps. — Le *D.* Je comprends cette explication, je l'admets, et je suis tout joyeux de constater ce bon accord et cette harmonie.

cet modum quaternaria illa ratione servata metrum cum versu communicaverit in pedibus, versus cum metro in temporibus. D. Intelligo et probo, atque ita se habere istam concordiam consensionemque delector

---

LIVRE QUATRIÈME

CONTINUATION DU MÈTRE.

CHAPITRE PREMIER

Pourquoi dans le mètre la dernière syllabe est-elle indifférente ?

Le *M.* Revenons à notre étude sur le mètre; pour vous mieux faire comprendre sa marche et son étendue, j'ai dû vous dire quelques mots du vers dont je vous parlerai plus en détail en son lieu. Répondez donc à cette question : Les poëtes et les grammairiens qui en sont les juges ont établi qu'il n'importe en rien que la dernière syllabe d'un mètre soit longue ou brève; êtes-vous de leur avis ? — Le *D.* Je le répudie au contraire, et leur appréciation n'est pas raisonnable. — Le *M.* Dites-moi, je vous prie, quel est le plus petit mètre pyrrhique ? — Le *D.* Trois brèves. — Le *M.* Et la valeur du silence jusqu'à la reprise ? — Le *D.* Un temps, ou la durée d'une brève. — Le *M.* Battez la mesure de ce mètre, non pas avec la voix, mais avec la main. — Le *D.* J'ai fini. — Le *M.* Mesurez de la même manière un anapeste. — Le *D.* J'ai également fini. — Le *M.* Quelle différence voyez-vous dans la mesure ? — Le *D.* Absolument aucune. — Le *M.* Pourriez-vous m'en donner la raison ? — Le *D.* Elle est, ce me semble, assez claire : en effet, l'espace qui est comblé par le silence dans le pyrrhique, se consacre dans l'anapeste au prolongement de la dernière syllabe; la dernière brève d'un côté, et la dernière longue d'un autre, sont donc frappées de la même manière, et c'est après un semblable arrêt que nous revenons au point de départ. Donc d'abord repos jusqu'à ce que le pied pyrrhique ait son complément; égal repos ensuite jusqu'à l'entier prolongement de la syllabe longue; donc même retard d'un côté comme de l'autre, puis retours au commencement. —

LIBER QUARTUS

CONTINUATUR TRACTATIO DE METRO.

CAPUT I

Ultima syllaba quare indifferens in metro.

1. M. Redeamus ergo ad metri cousiderationem, propter cujus progressum ac longitudinem de versu tecum aliquid agere coactus sum, cujus tractandi postea nobis est constitutus locus. Sed primo illud quæro, utrum non repudies, quod ultimam syllabam, quæ metrum terminat, seu longa seu brevis sit, poetæ atque horum judices grammatici nihil ad rem pertinere arbitrati sunt. D. Omnino repudio : non enim mihi videtur esse rationis. M. Dic mihi, obsecro, quod metrum sit in pyrrhichio minimum. D. Tres breves. M. Quantum ergo silendum est, dum repetitur ? D. Unum tempus, quod est unius brevis syllabæ spatium. M Age jam percute hoc metrum, non voce sed plausu. D. Feci. M. Percute etiam hoc modo anapæstum. D. Et hoc feci. M. Quid tibi visum est interesse ? D. Prorsus nihil. M. Quid caussam, cur ita sit, potesne dicere ? D. Videtur mihi satis apparere : nam quod in illo ad silentium, hoc in isto ad productionem ultimæ syllabæ refertur; nam eodem modo ibi brevis ultima, ut hic longa percutitur, et post tantumdem intervallum reditur ad caput. Sed ibi quiescitur donec spatium pyrrhichii pedis, hic donec longæ syllabæ impleatur. Ita in utroque par mora est, qua interposita remeamus. M. Non igitur absurde illi ultimam syllabam metri, seu longa seu brevis sit, nihil

Le *M.* Ce n'est donc pas sans raison que les poëtes ont déclaré qu'il n'importe en rien que la dernière syllabe d'un mètre soit longue ou brève ; car si c'est la fin du chant, le silence viendra compléter ce qui peut manquer au mètre qui finit. Les poëtes dans leur concession ont-ils eu en vue la répétition du mètre et le retour au commencement, sans s'arrêter seulement à la fin complète du vers qui n'a plus rien à chanter ? — Le *D.* Je me rends enfin, et je confesse que la dernière syllabe d'un mètre peut être indifféremment longue ou brève. — Le *M.* C'est bien. Mais cette indifférence est-elle la suite du silence qui termine le mètre à sa fin, et qui n'a plus rien à dire ? Ce silence, en effet, prolongé par le repos lui-même, dure un très-long temps, et alors il n'importe point quelle sera la dernière syllabe. Concluons plutôt que cette indifférence professée à l'endroit de la dernière syllabe par suite du long espace de temps, produira cet heureux résultat que l'oreille admettra comme longue toute dernière syllabe d'un mètre, qu'elle soit longue ou brève. — Le *D.* J'admets tout à fait cette conséquence.

CHAPITRE II

De combien de syllabes se compose le moindre mètre pyrrhique ; combien de temps vaut le silence qui le remplace ?

2. — Le *M.* Nous avons dit que le plus petit mètre pyrrhique se compose de trois syllabes brèves, suivies d'un silence d'une brève avant la reprise ; remarquez-vous qu'il n'importe en rien que la reprise se fasse ou par des pyrrhiques ou par des anapestes ? — Le *D.* Je l'ai constaté tout à l'heure par le battement. — Le *M.* Eclaircissons par quelques raisonnements ce qu'il peut y avoir ici d'obscur. — Le *D.* C'est, je crois, nécessaire. — Le *M.* Peut-il y avoir, pour élucider cette question, une lumière plus vive que notre aveu à constater que le moindre pied pyrrhique se compose de cinq brèves et non de trois, comme vous le pensiez ? En effet, nous prenions un pied et demi, nous ajoutions un silence d'un temps pour compléter le second pied, nous revenions au commencement, et nous appellions cette combinaison le plus petit mètre pyrrhique ; mais la similitude de l'anapeste nous oblige à abandonner cette méthode, nous l'avons démontré : ce sont donc deux pieds qu'il faut prendre et les faire suivre d'un silence d'un demi pied ou d'un temps, et nous éviterons ainsi la confusion. — Le *D.* Mais pourquoi deux pieds pyrrhiques ne font-ils pas le plus petit mètre pyrrhique ? Quatre syllabes brèves qui n'ont pas besoin de silence ne sont-elles pas préférables à cinq autres qui exigent l'addition de ce silence ? — Le *M.* Cette réponse prouve votre attention. Mais vous ne voyez donc pas que le procéleumatique détruit votre combinaison, comme tout à l'heure l'anapeste vos calculs ? — Le *D.* C'est vrai. — Le

ad rem pertinere voluerunt : ubi enim finis est, silentium sequitur, quantum ad ipsum metrum attinet quod finitur. An eos in hac caussa repetitionem ullam vel reditum ad caput considerare debuisse existimas, ac non tantummodo quia finitur, quasi deinceps nihil dicendum sit ? D. Jam assentior, ultimam syllabam indifferenter esse accipiendam. M. Recte. Sed si hoc propter silentium fit, quoniam ita consideratus est finis, quasi deinceps nihil soniturus sit qui finierit, et ob hoc spatium temporis in ipsa quiete largissimum, nihil distat quæ ibi syllaba locetur, nonne illud est consequens, ut ipsa ultimæ syllabæ indifferentia, quæ propter largum spatium conceditur, ad id proficiat, ut sive ibi brevis syllaba sive longa sit, eam sibi aures pro longa vindicent ? D. Video plane esse consequens.

CAPUT II

Quot syllabis minimum constituatur pyrrhichium metrum, quamdiu quoque silendum.

2. M. Videsne etiam illud, cum dicimus minimum metrum esse pyrrhichium, tres breves syllabas, ut unius brevis spatio sileatur, dum ad initium revertimur, nihil interesse utrum hoc metrum, an pedes anapæstos repetamus ? D. Jam hoc quidem paulo ante illa percussione percepi. M. Nonne ergo quidquid hic est confusum, distinguendum aliqua ratione arbitraris ? D. Omnino arbitror. M. Dic utrum aliam videas esse rationem, quæ ista distinguat, nisi ut metrum pyrrhichium non illud sit minimum, quod tibi videbatur in tribus pedibus, sed in quinque. Post unum enim pedem ac semipedem silere mora semipedis ejus qui debetur implendo pedi, atque ita redire ad initium, et hoc

M. Admettez-vous donc ce mètre de cinq brèves suivies du silence d'un temps? — Le D. Je l'admets. — Le *M.* Vous avez oublié, me semble-t-il, ce que nous avons observé à propos du rythme, comment on peut distinguer si le mètre se compose de pyrrhiques ou de procéleumatiques. — Le *D.* Je vous remercie de me l'avoir rappelé, c'est le battement qui nous apprend à ne pas confondre ces rythmes entre eux : aussi ne redouté-je plus le procéleumatique, et grâce au battement, je pourrai le distinguer du pyrrhique. — Le *M.* Comment donc le même battement ne vous a-t-il pas fait distinguer de l'anapeste ces trois brèves ou ce pyrrhique, son demi-pied, et le silence d'un temps qui le suivait nécessairement? — Le *D.* Je comprends maintenant et je rentre dans la voie ; le moindre mètre pyrrhique se compose de trois brèves, lesquelles, à l'aide du silence, occupent le temps de deux pieds pyrrhiques, c'est ma conviction. — Le *M.* Vos oreilles goûtent donc ce genre de rythme : *Si aliqua, Bene vis, Bene dic, Bene fac, Animus, Si aliquid, Male vis, Male dic,Male fac, Animus, medium est*? — Le *D.* Oui vraiment, surtout depuis que je me rappelle comment il les faut battre, pour ne pas confondre les pieds anapestes avec le mètre pyrrhique.

3. — Le *M.* Examinez maintenant ces rythmes : *Si aliquides, Age bene, Male qui agit, Nihil agit, Et ideo, Miser erit.* — Le *D.* Ils s'insinuent dans l'oreille avec une égale suavité, sauf en un endroit, celui où la fin du troisième mètre s'unit au quatrième. — Le *M.* Je n'attendais pas moins de la délicatesse de votre oreille. Ce n'est pas en effet sans motif qu'elle s'est trouvée choquée : l'oreille s'attend à voir défiler à la suite chacun des temps de toutes les syllabes, sans aucune interruption de silences; et son attente est trompée par le concours des deux consonnes *t* et *n* qui rendent forcément longue la voyelle qui précède, et lui donnent deux temps, ce que les grammairiens appellent syllabe longue par position. Cependant, par suite de l'indifférence de cette dernière syllabe, aucun critique n'incrimine ce mètre, bien que des oreilles justes et sévères n'attendent pas d'accusateur pour le condamner. Quelle différence si, au lieu de ces mètres, *male qui agit, Nihil agit*, on substitue ceux-ci : *malè qui agit, homo parit.* — Le *D.* Ceux-ci sont coulants et ne laissent rien à désirer. —

minimum metrum in pyrrhichio constituere non nos sinit anapæsti parilitas, ut jam demonstratum est : quare post duos pedes et semipedem silendum est illud unum tempus, si confusione carere volumus. D. Cur enim non duo pyrrhichii sunt minimum metrum in pyrrhichio, et quatuor syllabæ breves potius, post quas silere opus non sit, quam quinque post quas opus sit? M. Vigilanter quidem, sed non caves ne ab hoc te ita proceleumaticus, ut ab illo anapæstus excludat. D. Verum dicis. M. Placet ergo hic modus in quinque brevibus, et silentio unius temporis? D. Placet vero. M. Videtur mihi oblitum esse te, quemadmodum in rhythmo dixerimus posse discerni utrum pyrrhichio an proceleumatico curreretur. D. Bene admones : nam plausu istos numeros ab invicem distinguendos comperimus, quare jam neque hic istum proceleumaticum metuo, quem plausu adhibito a pyrrhichio discernere potero. M. Cur igitur non eumdem plausum adhibendum vidisti, ut ab illis tribus brevibus, id est pyrrhichio et semipede, post quem oporteret unum tempus silere, discernetur anapæstus? D. Jam intelligo, et in viam redeo, metrumque in pyrrhichio minimum tres syllabas breves, quæ, annumerato silentio, duorum pyrrhichiorum tempus occupant, esse confirmo. M. Probant ergo aures tuæ hoc genus numeri : *Si aliqua, Bene vis, Bene dic, Bene fac, Animus, Si aliquid, Male vis, Male dic, Male fac, Animus, Medium est.* D. Satis probant, præsertim cum jam recordatus sim quemadmodum eos plaudi oporteat, ne cum metro pyrrhichio anapæsti confundantur pedes

3. M. Vide et ista : *Si aliquid es, Age bene, Male qui agit, Nihil agit, Et ideo, Miser erit.* D. Suaviter etiam ista se insinuant, nisi uno loco, ubi finis tertii cum initio quarti copulatur. M. Idipsum omnino est, quod a tuis auribus desideravi. Non enim frustra sensus offenditur, cum omnium syllabarum nullo interposito silentio tempora singula exspectat : quam exspectationem profecto fraudat concursus duarum consonantium, *t* et *n*, quæ præcedentem vocalem longam esse cogunt, et in duo tempora extendunt; quod genus grammatici positione longam syllabam vocant. Sed propter illam ultimæ syllabæ indifferentiam, nemo criminatur hoc metrum, cum id sinceræ atque severæ aures etiam sine accusatore condemnent. Nam vide quæso quantum interest, si pro eo quod est, *Male qui agit, Nihil agit* : dicatur, *Male qui agit, Homo perit.* D. Hoc sane liquidum atque integrum est. M. Hoc ergo nos

Le *M.* Observons donc toujours nous, par respect pour les règles de la musique, un principe que les poëtes n'oublient que trop au détriment de la facilité du chant. Toutes les fois, par exemple, qu'il nous faudra intercaler des mètres dans lesquels le dernier pied n'exige aucun silence compensateur, plaçons à la fin ces syllabes comme le veut la loi sur la similitude des nombres, pour ne pas revenir au point de départ après avoir offensé les oreilles, et faussé la mesure. Accordons cependant aux poëtes la liberté de finir ces mètres, comme s'ils n'avaient plus rien à y ajouter, et de pouvoir par suite terminer par une syllabe longue ou brève sans encourir aucun blâme. Car si d'autres mètres devaient succéder, le témoignage des oreilles les obligerait à ne placer à la fin que la syllabe exigée par la raison et par les règles du mètre lui-même. Or, dans ce cas de continuité, la règle veut que le dernier pied du mètre soit complet et n'ait pas besoin de silence. — Le *D.* Je comprends et je vous rends grâces de vouloir bien me promettre des exemples de mètres qui ne blesseront en rien l'oreille.

CHAPITRE III

Ordre et rythme des mètres pyrrhiques.

— Le *M.* Dites-moi par ordre ce que vous pensez de ces mètres pyrrhiques :

Quid erit homo
Qui amat hominem,
Si amet in eo
Fragile quod est ?
Amet igitur
Animum hominis,
Et erit homo
Aliquid amans.

Que te semblent ces vers ?... — Le *D.* Ils coulent avec une suavité parfaite. — Le *M.* Et ceux-ci :

Bonus erit amor,
Anima bona sit :
Amor inhabitat,
Et anima domus.
Ita bene habitat,
Ubi bona domus,
Ubi mala, male.

Le *D.* Cette suite de mètres me semble aussi bien agréable. — Le *M.* Et maintenant ceux-ci de trois pieds et demi.

Animus hominis est
Mala bonave agitans.
Bona voluit, Habet.
Mala voluit, Habet.

observemus propter musicæ sinceritatem, quod poetæ non observant propter facilitatem canendi : ut quoties, exempli caussa, nobis necesse est aliqua metra interponere, in quibus nihil debetur pedi quod silentio compensetur, eas ponamus ultimas syllabas quas lex ejusdem numeri flagitat, ne cum aliqua offensione aurium et falsitate mensuræ, a fine ad initium redeamus; concedentes tamen illis ut ita metra talia finiant, quasi deinceps nihil dicturi, et ideo extremam syllabam seu longam seu brevem impune constituant : nam in continuatione metrorum apertissime convincuntur aurium judicio, non se debere ponere ultimam, nisi quæ ipsius metri jure ac ratione ponenda est. Hæc autem continuatio fit, cum pedi nihil debetur propter quod silere cogamur. D. Intelligo, et et gratum habeo quod talia polliceris exempla, quibus nullam patiatur sensus injuriam.

CAPUT III

Pyrrhichiorum metrorum ordo et numerus.

4\. M. Age nunc ordine, de his quoque renuntia pyrrhichiis :

Quid erit homo
Qui amat hominem,
Si amet in eo
Fragile quod est?
Amet igitur
Animum hominis,
Et erit homo
Aliquid amans.

Quid hæc videntur ? D. Quid nisi suavissime atque integerrime currere ? M. Quid ista ?

Bonus erit amor,
Anima bona sit :
Amor inhabitat,
Et anima domus.
Ita bene habitat,
Ubi bona domus
Ubi mala, male.

D. Etiam ista continuata suavissime accipio. M. nunc tres semis pedes, vide :

Animus hominis est
Mala bonave agitans.
Bona voluit, habet.
Mala voluit, habet.

Le *D.* Ces mètres, grâce au silence d'un temps, ont aussi leur agrément. — Le *M.* Voici maintenant des pyrrhiques complets, de quatre pieds, prêtez attention, et dites m'en votre avis.

Animus hominis agit
Ut habeat ea bona
Quibus inhabitet homo,
Nihil ibi metuitur.

Le *D.* La mesure de ces vers est aussi bien marquée et non moins agréable. — Le *M.* Ecoutez maintenant neuf syllabes brèves, et soyez-en juge :

Homo malus amat et eget,
Malus etenim ea bona amat,
Nihil ubi satiat eum.

Le *D.* Donnez maintenant des pyrrhiques de cinq pieds. — Le *M.*

Levicula, fragilia bona
Qui amat homo, similiter habet.

Le *D.* C'est assez, j'y donne mon approbation ; ajoutez un demi-pied. — Le *M.* Voici :

Vaga, levia, fragilia bona
Qui amat homo, similis erit eis.

Le *D.* C'est tout à fait bien ; maintenant des phyrrhiques de six pieds. — Le *M.* Les voici :

Vaga, levicula, fragilia bona
Qui adamat homo, similis erit eis.

Le *D.* Il suffit, un demi-pied de plus. — Le *M.*

Fluida, levicula, fragilia bona,
Quæ adamat anima similis erit eis.

Le *D.* C'est cela et toujours bien ; allons, des pyrrhiques de sept pieds. — Le *M.*

Levicula, fragilia, gracilia bona
Quæ adamat amimula, similis erit eis.

Le *D.* Encore un demi-pied ; cette série doit avoir sa grâce. — Le *M.*

Vaga, fluida, levicula, fragilia bona
Quæ adamat animula, fit ea similis eis.

Le *D.* Il ne reste plus à entendre que des pyrrhiques, de huit pieds, pour terminer ces détails. Quoique vos mètres semblent couler d'une source naturelle, je me garderai bien de vous obliger à trouver un si grand nombre de brèves. Il vous serait, je sais, bien plus facile de former ces séries de brèves, s'il vous était permis de les entremêler de longues. — Le *M.* Vous ne vous trompez pas, et afin de vous témoigner ma reconnaissance pour votre condescendance à me tirer d'embarras, je vais composer le dernier pyrrhique qui me reste, en vous exprimant plus facilement ma pensée.

Solida bona bonus, amat, et ea qui amat, habet.
Itaque nec eget amor, et ea bona Deus est.

Le *D.* Je possède une collection parfaite de mètres pyrrhiques. Passons aux mètres iambi-

---

D. Hæc quoque interposito unius temporis silentio, jocanda sunt. M. Sequuntur quatuor pleni pyrrhychii, hos accipe et judica :

Animus hominis agit
Ut habeat ea hona,
Quibus inhabitet homo,
Nihil ibi metuitur.

D. In his quoque certa et jocunda mensura est. M. Audi jam nunc novem syllabas breves : audi et judica :

Homo malus amat et eget,
Malus etenim ea bona amat,
Nihil ubi satiat eum.

D. Prome nunc quinque pyrrhichios. M.

Levicula fragilia bona,
Qui amat homo, similiter habet.

D. Jam hoc sat est, et probo ; nunc adde semipedem. M. Faciam.

Vaga levia fragilia bona
Qui amat homo similis erit eis.

D. Bene prorsus ; et sex jam exspecto pyrrhichios. M. Et hos audi :

Vaga levicula fragilia bona
Qui adamat homo, similis erit eis.

D. Satis est ; adde semipedem. M.

Fluida levicula fragilia bona
Quæ adamat anima, similis erit eis.

D. Sat est, et bene est ; da jam septem pyrrhichios. M.

Levicula fragilia, gracilia bona
Quæ adamat animula, similis erit eis.

D. Accedat his semipes ; nam hoc eleganter se habet. M.

Vaga fluida levicula fragilia bona
Quæ adamat animula, fit ea similis eis.

D. Octo pedes jam restare video, ut jam istas minutias evadamus. Quamquam enim approbent aures naturali quadam dimensione quod sonas, nolim te tamen tot breves syllabas quærere, quas, ni fallor, contextas invenire in conjunctione verborum difficilius est, quam si eis miscere longas liceret.

ques; deux exemples de chaque espèce me suffiront, et je ne vous interromprai par aucune observation.

CHAPITRE IV.

Du mètre iambique.

5. Le *M.* Je vais vous satisfaire. Mais, dites-moi, combien d'espèces de mètres pyrrhiques avons-nous parcourus? — Le *D.* Quatorze. — Le *M.* Combien trouverons-nous d'espèces iambiques? Le *D.* Quatorze également. — Le *M.* Mais si je voulais dans ces mètres substituer le tribraque à l'iambe, n'en obtiendrais-je pas un plus grand nombre? — Le *D.* Incontestablement; mais pour n'être pas long, je me contenterai des seuls iambes dans la composition de vos mètres; car remplacer par deux brèves toute longue, quelle qu'elle soit, est un travail facile. — Le *M.* Je ferai selon votre désir, et je vous sais gré de voir mon travail diminué, grâce à votre prompte intelligence. Prêtez donc à l'iambique une oreille attentive. — Le *D.* J'y suis, commencez. — Le *M.*

Bonus vir,—Beatus.
Malus miser,—Sibi est malum.
Bonus beatus,—Deus bonum ejus.
Bonus beatus est,—Deus bonum ejus est.
Bonus vir est beatus,—Videt Deum beate.
Bonus vir et sapit, bonum,—Videns Deum beatus est.
Deum videre qui cupiscit,—Bonusque vivit, hic videbit.
Bonum videre qui cupit diem—Bonus sit hic, videbit et Deum.
Bonum videre qui cupit diem illum,—Bonus sit hic, videbit et Deum illic.
Beatus est bonus, fruens enim est Deo,—Malus miser, sed ipse pœna fit sua.
Beatus est videns Deum, nihil cupit amplius,—Malus bonum foris requirit, hinc egestas.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius,—Malus bonum foris requirit, hinc eget miser.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius vult, Malus foris bonum requirit, hinc egenus errat.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius volet, Malus foris bonum requirit, hinc eget miser bono,

CHAPITRE V.

Du mètre trochaïque.

6.—Le *D.* Vient maintenant le mètre trochaïque; donnez-en donc des exemples: Les iambiques que vous venez de dire sont d'un excellent

M. Nihil te fallit, et ut tibi probem gratulationem meam, quod hinc aliquando transire permittimur, metrum quod restat hujus generis sententia faciliore componam.

Solida bona bonus amat, et ea qui amat, habet.
Itaque nec eget amor, et ea bona Deus est.

D. Habeo cumulatissime perfecta metra pyrrhichii. Sequuntur iambica, de quibus mihi singulis bina exempla sufficiunt, quæ nulla interpellatione audire delectat.

CAPUT IV

De metro iambico.

5. M. Geram tibi morem. Sed ista quæ jam peregimus quot sunt? D. Quatuordecim. M. Quot etiam iambica fore credis? D. Æque quatuordecim. M. Quid si in eis velim pro iambo tribrachum ponere, nonne multiformior varietas erit? D. Manifestum est quidem: sed ego exempla ista in solis iambis audire cupio, ne longum faciamus: pro quavis enim longa syllaba duas breves posse poni, facilis disciplina est. M. Faciam quod vis, gratumque habeo quod intelligentia sequaci minuis laborem meum: sed aurem ad iambicum præbe. D. Istic sum, incipe. M.

Bonus vir, — Beatus.
Malus miser, — Sibi est malum.
Bonus beatus, — Deus bonum ejus.
Bonus beatus est, — Deus bonum ejus est.
Bonus vir est beatus, — Videt Deum beate.
Bonus vir, et sapit bonum, — Videns Deum beatus est.
Deum videre qui cupiscit, — Bonusque vivit, hic videbit.
Bonum videre, qui cupit diem, — Bonus sit hic, videbit et Deum.
Bonum videre qui cupit diem illum, — Bonus sit hic, videbit et Deum illic.
Beatus est bonus, fruens enim est Deo,—Malus miser, sed ipse pœna fit sua.
Beatus est videns Deum, nihil cupit plus,—Malus bonum foris requirit, hinc egestas.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius,—Malus bonum foris requirit, hinc eget miser.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius vult,—Malus foris bonum requirit, hic egenus errat.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius volet,—Malus foris bonum requirit, hinc eget miser bono.

CAPUT V

De metro trochaico.

6. D. Trochæus sequitur, prome trochaica: nam ista se habent optime. M. Faciam, et eodem modo quo iambica.

Optimi—Non egent
Veritate,—Non egetur.

effet. — Le *M.* Je vais faire pour le trochaïque ce que j'ai fait pour l'iambique.

Optimi—Non egent.
Veritate,—Non egetur.
Veritas sat est,—Semper hæc manet.
Veritas vocatur—Ars Dei supremi.
Veritate factus est—Mundus iste quem vides.
Veritate cuncta facta—Quæque gignier videmus.
Veritate facta cuncta sunt,—Omniumque forma veritas.
Veritate cuncta facta cerno,—Veritas manet, moventur ista.—Veritate facta cernis omnia,—Veritas manet, moventur omnia.
Veritate facta cernis ista cuncta,—Veritas tamen manet, moventur ista.
Veritate facta cuncta cernis optime,—Veritas manet, moventur hæc, sed ordine.
Veritate facta cuncta cernis ordinata,—Veritas manet, novans movet quod innovatur.
Veritate facta cuncta sunt, et ordinata sunt,—Veritas novat manens, moventur ut noventur hæc.
Veritate facta cuncta sunt, et ordinata cuncta,—Veritas manens novat, moventur ut noventur ista.

CHAPITRE VI

Du mètre spondaïque.

7. — Le *D.* C'est le tour du spondée ; le trochée a satisfait mon oreille. — Le *M.* Voici des mètres spondaïques.

Magnorum est,—Libertas.
Magnum est munus—Libertatis.
Solus liber fit,—Qui errorem vincit.
Solus liber vivit,—Qui errorem jam vicit.
Solus liber vere fit,—Qui erroris vinclum vicit.
Solus liber vere vivit,—Qui erroris vinclnm jam vicit.
Solus liber non falso vivit,—Qui erroris vinclum jam devicit.
Solus liber jure ac vere vivit,—Qui erroris vinclum magnus devicit.
Solus liber jure ac non falso vivit,—Qui erroris vinclum funestum devicit.
Solus liber jure ac vere magnus vivit,—Qui erroris vinclum funestum jam devicit.
Solus liber jure ac non falso magnus vivit,—Qui erroris vinclum funestum prudens devicit.
Solus liber jure ac non falso securus vivit,—Qui erroris vinclum funestum prudens jam devicit.
Solus liber jure ac non falso securus jam vivit,—Qui erroris vinclum tetrum ac funestum prudens devicit.
Solus liber jure ac non falso securam vitam vivit, Qui erroris vinclum tetrum ac funestum prudens jam devicit.

CHAPITRE VII

Combien de mètres peut former le tribraque.

8. — Le *D.* Je n'ai plus rien à demander sur le spondée ; passons au tribraque. — Le *M.* Soit ; mais puisque les quatre pieds dont nous

Veritas sat est,—Semper hæc manet.
Veritas vocatur—Ars Dei supremi.
Veritate factus est—Mundus iste quem vides.
Veritate facta cuncta—Quæque gignier videmus.
Veritate facta cuncta sunt,—Omniumque forma veritas.
Veritate cuncta facta cerno,—Veritas manet, moventur ista.
Veritate facta cernis omnia,—Veritas manet, moventur omnia.
Veritate facta cernis ista cuncta,—Veritas tamen manet, moventur ista.
Veritate facta cuncta cernis optime,—Veritas manet, moventur hæc, sed ordine.
Veritate facta cuncta cernis ordinata,—Veritas manet, novans movet quod innovatur.
Veritate facta cuncta sunt, et ordinata sunt,—Veritas novat manens, moventur ut noventur hæc.
Veritate cuncta facta sunt, et ordinata cuncta,—Veritas manens novat, moventur ut noventur ista.

CAPUT VI

De metro spondiaco.

7. D. Spondeum sequi video : nam et trochæus satis auribus fecit. M. Hæc sunt metra spondei.

Magnorum est,—Libertas.
Magnum est munus—Libertatis.
Solus liber fit,—Qui errorem vincit.
Solus liber vivit,—Qui errorem jam vicit.
Solus liber vere fit,—Qui erroris vinclum vicit.
Solus liber vere vivit,—Qui erroris vinclum jam vicit.
Solus liber non falso vivit,—Qui erroris vinclum jam devicit.
Solus liber jure ac vere vivit.—Quœ erroris vinclum magnus devicit.
Solus liber jure ac non falso vivit,—Qui erroris vinclum funestum devicit.
Solus liber jure ac vere magnus vivit,—Qui erroris vinclum funestum jam devicit.
Solus liber jure ac non falso magnus vivit,—Qui erroris vinclum funestum prudens devicit.
Solus liber jure ac non falso securus vivit,—Qui erroris vinclum funestum prudens jam devicit.
Solus liber jure ac non falso securus jam vivit,—Qui erroris vinclum tetrum ac funestum prudens devicit.
Solus liber jure ac non falso securam vitam vivit,—Qui erroris vinclum tetrum ac funestum prudens jam devicit.

CAPUT VII

Tribrachi metra quot sint.

8. D. Nec de spondeo habeo quod requiram, veniamus ad tribrachum. M. Ita vero. Sed cum omnes quatuor superiores pedes, de quibus dictum est,

avons parle plus haut ont chacun quatorze mètres qui font en tout 56, il faut en attendre un plus grand nombre du tribraque. Dans les mètres précédents en effet, s'il y a un silence d'un demi-pied, ce silence ne dure qu'une syllabe. Mais quand, dans le tribraque nous observons un silence, ce silence, à votre avis, ne durera-t-il que la valeur d'une brève, ou bien en comprendra-t-il deux ? On convient, en effet, que le tribraque admet cette double division ; ou il commence par une brève, et finit par deux, ou il commence par deux et finit par une. Nécessairement donc le tribraque forme 21 mètres. — Le *D.* C'est très-vrai. Car le moindre mètre a quatre brèves avec un silence de deux temps ; le second cinq brèves et un temps de silence ; le troisième a six brèves sans silence ; le quatrième, sept brèves et un silence de deux temps ; le cinquième huit brèves avec un silence d'un temps ; le sixième, neuf brèves sans silence. En continuant ainsi le nombre des syllabes jusqu'à vingt-quatres qui forment huit tribraques, on arrive au nombre complet de 21 mètres. — Le *M.* Vous avez suivi ce calcul avec beaucoup de facilité ; mais, à votre avis, faut-il donner des exemples de tous ces mètres, ou bien ceux que nous avons fournis pour les quatre premiers pieds ne jetteront-ils pas assez de lumière sur les autres ? — Le *D.* Ils suffiront, je le crois, au moins. — Le *M.* C'est votre avis que je veux surtout ; permettez-moi maintenant une question ; vous savez qu'en changeant le mode de battement, on peut, dans les mètres pyrrhiques, mesurer des tribraques. Or, le moindre mètre pyrrhique peut-il contenir le premier mètre du tribraque. — Le *D.* Non ; car le mètre doit être plus grand que le pied. — Le *M.* Et le second ? — Le *D.* Oui, car quatre brèves font deux pyrrhiques, ou bien un tribraque et un demi-pied, dans le premier cas, sans aucun silence, ici, avec un silence de deux temps. — Le *M.* Donc, grâce au changement de battement, vous avez dans les pyrrhiques des exemples de tribraques jusqu'à seize syllabes, c'est-à-dire jusqu'à cinq tribraques plus un demi-pied ; cela doit vous suffire. Quant aux autres, vous pouvez les former vous-même, soit en chantant, soit en marquant la mesure, si toutefois vous croyez nécessaire d'appeler le témoignage de votre oreille. — Le *D.* Je ferai ce que vous voudrez ; mais voyons les autres pieds.

CHAPITRE VIII

Du dactyle.

9. — Le *M.* Voici le dactyle, il n'admet qu'une division ; qu'en pensez-vous ? — Le *D.*

quatuordena metra pepererint, quæ fiunt simul sex et quinquaginta, plura sunt exspectanda de tribracho. In illis enim cum spatium semipedis in silentio est, plus una syllaba non siletur : in hoc autem cum silemus, num censes unius brevis syllabæ spatio tantummodo sileri oportere, an et duarum brevium mora silentio contineri potest ? quandoquidem nemo dubitaverit duplicem hujus esse divisionem : namque aut ab una incipit et finitur ad duas; aut contra incipiens a duabus, una terminatur. Quare hunc necesse est viginti et utrum metra procreare. D. Verissimum est. Nam incipiunt a quatuor brevibus, ut duo tempora sileamus : deinde quinque sunt, ubi unum silemus: tertio sex, ubi nihil silendum est : quarto septem, ubi rursus duo tempora silenda sunt: inde octo, ubi unum: sexto novem, ubi nullum. Atque ita cum singulæ adduntur, donec ad vigintiquatuor syllabas veniatur, qui octo sunt tribrachi, viginti unum omnino metra complentur. M. Expeditissime rationem secutus es ; sed censesne ubique a nobis exempla esse promenda, an ea quæ illis quatuor primis pedibus subjecimus, satis putandum est luminis ceteris esse præbitura ? D. Meo quidem judicio satis. M. Nec ego nunc aliud requiro quam tuum. Verumtamen quoniam jam optime scis in pyrrhichiis metris mutato plausu posse tribrachos percuti, quæro utrum pyrrhichii primum metrum possit etiam tribrachi metrum habere. D. Non potest : majus enim metrum oportet esse quam pedem. M. Quid, secundum ? D. Potest : nam breves quatuor pyrrhichii duo sunt, tribrachus unus et semipes, ita ut ibi nullum, hic duo tempora sileamus. M. Mutato igitur plausu habes in pyrrhichiis etiam tribrachi exempla usque ad sedecim syllabas, id est usque ad quinque tribrachos et semipedem, quibus debes esse contentus : cetera enim potes vel voce vel aliquo plausu per te ipse contexere. Si tamen adhuc aurium sensu explorandos hujuscemodi numeros arbitraris. D. Faciam equidem quod videbitur : videamus quæ restant.

CAPUT VIII

De dactylo.

9. M. Dactylus sequitur, qui semel dividi potest, an aliter putas ? D. Immo ita est. M. Quota ergo

Il n'en a qu'une en effet. — Le *M.* Quelle partie reçoit le silence? — Le *D.* La moitié. — Le *M.* Mais si, ayant mis un trochée après un dactyle, je veux observer un silence d'un temps, valeur d'une brève, pour compléter le dactyle, que répondre à cela? Car nous ne pouvons pas dire que le silence ne doit pas avoir moins de la valeur d'un demi-pied. La raison exposée plus haut nous a convaincu que ce n'est pas moins, mais plus de la valeur d'un demi-pied que le silence ne doit pas avoir. Dans le choriambe, en effet, le silence n'égale pas un demi-pied, quand après le choriambe on met un bacchius; exemple : *fonticolæ puellæ.* Vous reconnaissez que nous mettons ici un silence d'une brève nécessaire pour compléter les six temps. — Le *D.* C'est vrai. — Le *M.* Si donc on met un trochée après un dactyle, pourra-t-on aussi observer un silence d'un temps? — Le *D.* Oui, je dois l'avouer. — Le *M.* Vous n'éprouveriez aucune contrainte, si vous vous souveniez des principes que nous avons admis plus haut? Votre erreur vient d'un oubli; vous ne vous souvenez plus que nous avons démontré l'indifférence de la dernière syllabe, et comment l'oreille peut la rendre longue, même lorsqu'elle est brève, quand il reste un espace de temps suffisant. — Le *D.* Je comprends. Si, en effet, comme nous l'avons démontré précédemment par un raisonnement appuyé d'exemples, l'oreille accepte comme longue la dernière syllabe brève, lorsqu'il y a un silence, peu importe alors que le dactyle soit suivi d'un trochée ou d'un spondée. Par conséquent, puisque la reprise doit être marquée par un silence, il faut, après le dactyle, placer une syllabe longue, afin que nous ayons un silence de deux temps. — Le *M.* Mais si l'on place un pyrrhique après le dactyle, le mètre est-il régulier? — Le *D.* Non. Peu importe, en effet, que ce soit un pyrrhique ou un iambe. Car un pyrrhique équivaut nécessairement à un iambe, à cause de la finale que l'oreille exige longue, parce qu'il reste un silence. Mais on ne peut placer l'iambe après un dactyle, à cause de la différence du levé et du posé. Ces deux mouvements en effet, ne peuvent comprendre trois temps dans le dactyle, c'est évident.

CHAPITRE IX

Du bacchius.

10. — Le *M.* Très-bien et parfaitement raisonné. Mais que pensez-vous de l'anapeste? Doit-on le traiter de la même manière? — Le *D.* De la même absolument. — Le *M.* Voyons alors

ejus pars potest esse in silentio? D. Dimidia scilicet. M. Quid si post dactylum trochæo constituto, velit quispiam silere unum tempus, quod in brevi syllaba dactylo debetur implendo, quid respondebimus? Non enim possumus dicere minus quam spatium semipedis sileri non oportere. Ratio enim superius tractata non minus, sed amplius quam semipedis tempus silendum non esse persuaserat. Nam utique minus quam semipes siletur in choriambo, ubi post ipsum choriambum bacchius collocatur, cujus exemplum est, *Fonticolæ puellæ.* Unius enim brevis syllabæ spatio hic nos silere cognoscis, quod sex temporibus debetur implendis. D. Verum dicis. M. Constituto ergo trochæo post dactylum, licebitne etiam unum tempus silere? D. Ita cogor fateri. M. Quis te tandem cogeret, si meminisses superiorum? Hoc enim tibi accidit, quod de indifferentia ultimæ syllabæ, et quomodo sibi ultimam longam vindicent aures, ubi restat spatium quo porrigatur, etiamsi brevis sit, quid demonstratum fuerit oblitus es. D. Jam intelligo : nam utique si ultimam syllabam brevem, quando restat silentium, longam aures accipiunt, sicut superiore ratione exemplisque cognovimus, nihil intererit utrum post dactylum trochæus, an spondeus locetur. Quamobrem cum repetitio distinguenda silentio est, unam longam syllabam oportet post dactylum ponere, ut duorum temporum spatio sileamus. M. Quid si pyrrhichius ponatur post dactylum, rectene fieri putas? D. Non recte : nam utrum idem sit, an iambus, nihil interest : siquidem pro iambo eum necesse est accipi propter ultimam, quam longam exigunt aures, quia restat silentium. Iambum autem non oportere poni post dactylum, propter diversitatem levationis et positionis, quarum neutram oportet in dactylo habere tria tempora, quis non intelligat?

CAPUT IX

De bacchio.

10. M. Optime omnino atque sequaciter. Sed quid tibi tandem videtur de anapæsto, an eadem ratio est? D. Prorsus eadem. M. Jam ergo bacchium consideremus, si placet, et dic mihi quod primum ejus metrum est. D. Quatuor syllabas puto esse, unam brevem, et tres longas quarum duæ ad bac-

le bacchius, s'il vous plaît, et dites-moi quel en est le premier mètre? — Le *D.* Il est, je pense, de quatre syllabes, une brève et trois longues, dont deux appartiennent au bacchius, et l'autre forme le commencement du pied qui peut s'allier au bacchius, de manière qu'il se complète par un silence. Je désirerais néanmoins en soumettre quelques exemples à mon oreille. — Le *M.* Il est facile de vous donner cette satisfaction; mais, je le crois, ils ne vous feront pas autant de plaisir que les précédents. Car les pieds de six temps comme ceux de sept n'ont pas une marche si agréable que les pieds qui se divisent en parties égales ou dans le rapport de 1 à 2 ou de 2 à 1. Il y a la même différence entre les mouvements sesquialtères et les mouvements égaux ou compliqués. Nous en avons suffisamment parlé dans notre premier entretien. Voilà pourquoi les pieds de cinq et de sept temps sont si dédaignés par la poésie que recherchés par la prose. On peut aisément vérifier le fait dans les exemples que avez demandés. En voici :

Laborat magister docens tardos.

Répétez-le en intercalant un silence de trois temps. Pour que vous remarquiez plus facilement ce silence, j'ai placé après le troisième pied une syllabe longue qui forme le commencement d'un crétique, pied qui peut s'allier avec le bacchius. Je ne vous ai pas donné d'exemple pour la première espèce de mètre composé de quatre syllabes, parce que j'ai craint qu'un pied seul ne suffît pas pour avertir votre oreille de combien de temps doit être le silence après ce pied et une longue. En voici maintenant un exemple; je le répéterai afin que vous sentiez les trois temps dans mon silence :

Labor nullus,
Amor magnus.

— Le *D.* Il me semble assez reconnaître que ces pieds conviennent mieux à la prose, et il n'est pas besoin d'en donner plus d'exemples. — Le *M.* Vous avez raison. Mais puisqu'il y a un silence à observer, pensez-vous qu'on ne puisse placer qu'une longue après le bacchius? — Le *D.* Non certes; je pense au contraire qu'on peut mettre une brève et une longue, ce qui fait le premier demi-pied d'un bacchius. Si, en effet, il nous a été permis de commencer un crétique parce qu'il peut s'allier au bacchius, à plus forte raison pouvons-nous après un bacchius commencer un autre bacchius, surtout lorsque nous n'avons pas mis toute la partie du crétique équivalente à la première moitié du Bacchius.

CHAPITRE X

A un pied complet, que faut-il ajouter avant le silence?

11. — Le *M.* Maintenant, si vous le voulez,

chium pertinent, una vero ultima ad inchoationem ejus pedis qui cum bacchio poni potest, ut id quod ei debetur, sit in silentio : in aliquo tamen exemplo vellem hoc auribus explorare. M. Facile quidem est exempla subjicere, quibus tamen non te arbitror ita ut superioribus posse delectari : nam isti quinum temporum pedes, ut etiam septenum, non tam suaviter currunt, quam ii qui aut in æquas partes dividuntur, aut in simplam et duplam, vel in duplam et simplam; tantum interest inter sesquatos motus et æquales aut complicatos, de quibus satis in primo illo nostro sermone tractavimus. Itaque hos pedes, quinque ac septem scilicet temporum, uti aspernantius poetæ, ita soluta libentius assumit oratio, quod videri facilius in exemplis, quæ postulasti potest : nam ista sunt, *Laborat magister docens tardos.* Hoc revolve interposito trium temporum silentio, quod ut sentires facilius, ideo post tres pedes longam syllabam posui, quod est initium cretici, qui cum bacchio poni potest. Nec ad primum metrum exemplum dedi, quod est quatuor syllabarum, ne unus pes non esset satis ad commonendum sensum tuum, quantum post illum atque unam longam silere deberes. Quod ecce nunc edam, atque ipse repetam, ut in meo silentio tria tempora sentias : *Labor nullus, Amor magnus.* D. Satis apparet solutæ orationi hos esse congruentiores pedes, et nihil opus est exemplis cetera excurrere. M. Verum dicis : sed num tibi cum silendum est, una tantum longa videtur poni posse post bacchium? D. Non sane; sed etiam brevis et longa, qui ejusdem bacchii semipes primus est : nam si nobis inchoare creticum licuit, quia cum eodem bacchio poni potest, quanto magis id de ipso bacchio facere licebit, cum præsertim non totum de cretico posuerimus quod primæ parti bacchii sit æquale temporibus?

CAPUT X

Pleno pedi quid addatur ante silentium.

11. M. Jam ergo, si placet, me audiente atque judi-

je serai auditeur et juge, et vous, parcourez ce qui nous reste à dire ; et dites ce qu'on doit placer après un pied complet, quand tous les autres pieds sont eux-mêmes complétés par un silence ? — Le *D*. Ma réponse sera, je pense, courte et facile ; car ce que nous avons dit du bacchius peut se dire aussi du second péon. Quant au crétique, on peut le faire suivre d'une longue, d'un iambe et d'un spondée, de manière à faire observer un silence de 3, de 2 ou de 1 temps. La même règle s'applique au premier et au dernier péon. Au palimbacchius, il convient d'ajouter une longue ou bien un spondée; par conséquent, on observera dans ce mètre un silence de 3 ou de 2 temps. Même condition pour le troisième péon. Là où se trouve un spondée peut se placer un anapeste ; il n'y a pas de doute. Mais, après le molosse, selon la division qu'on lui donne, nous placerons une longue qui nécessitera un silence de deux temps, ou deux longues qui réclameront quatre temps de silence. Cependant comme l'oreille et la raison nous ont montré qu'on peut combiner avec ce pied tous les pieds de six temps, ou pourra placer après lui un ïambe qui laissera trois temps de silence ; un crétique suivi d'un temps de silence, enfin un bacchius avec le même silence. Et si nous décomposons la première syllabe du crétique et la seconde du bacchius en deux brèves, on pourra le faire suivre du quatrième péon. Ce que j'ai dit du molosse, je puis le dire de tous les autres pieds de six temps. Il faut, je crois, rapporter le procéleumatique à la classe des pieds de quatre temps, hormis le cas où on place après lui trois brèves ; ce qui revient à le faire suivre d'un anapeste : car alors la dernière syllabe devient longue à cause du silence. Au premier épitrite peut régulièrement se joindre l'iambe, le bacchius, le crétique et le quatrième péon. Il en est de même pour le second, sauf à observer un silence de 4 ou de 2 temps. Quant aux deux derniers épitrites, ils seront régulièrement suivis d'un spondée ou d'un molosse ; mais il faut décomposer en deux brèves la première syllabe du spondée, la première ou la deuxième du molosse. En conséquence, on observera dans ces mètres un silence de trois temps ou d'un temps. Reste le dispondée qui demande un silence de 4 temps, si on le fait suivre d'un spondée ; mais si on le fait suivre d'un molosse, il faudra observer un silence de deux temps, indépendamment de la faculté de décomposer en deux brèves la longue du spondée ou du molosse, à l'exception de la finale. Voilà l'exposé de mes recherches ; dites si vous avez quelque correction à y faire.

cante, tu ipse per cetera excurre, et quid ponatur post plenum pedem, quando silentio reliquum impletur in omnibus pedibus qui restant, exequere. D. Brevissimum jam, opinor, atque facillimum est quod requiris : nam quod de bacchio dictum est, id etiam de secundo pæone dici potest. Post creticum autem et unam longam syllabam licet ponere, et iambum, et spondeum, ita ut aut tria tempora, aut duo, aut unum sileatur. Quod autem de hoc dictum est, id et in primum et in ultimum pæonem cadit. Jam post palimbacchium vel unam longam, vel spondeum collocari decet, quocirca et in hoc metro aut tria tempora, aut unum silebitur. Eadem conditio est pæonis tertii. Sane ubicumque spondeus, ibi et anapæstus jure ponitur. Post molossum vero, quod ad ejus adtinet divisionem, aut unam longam ut quatuor, aut duas ponimus ut duo tempora sileamus. Sed quoniam et sensu et ratione exploratum est, ordinari cum eo posse omnes senum temporum pedes, erit post eum locus et iambo, et tria tempora silenda remanebunt ; erit et cretico, et unum tacebitur ; hac conditione erit et bacchio. At si in duas breves primam cretici, et secundam bacchii solverimus, erit et pæoni quarto. Quod autem de molosso, id etiam de ceteris sex temporum pedibus dixerim. Jam proceleumaticum arbitror ad ceteros qui quatuor temporibus constant, esse referendum, nisi cum tres breves post eum locamus. Quod ita est ac si anapæstum locemus, propter ultimam syllabam quæ cum silentio longa accipi solet. Primo vero epitrito iambus recte subjungitur, et bacchius et creticus et pæon quartus. Hoc dictum sit, et de secundo, ut tempora sileantur aut quatuor, aut duo. Duos autem reliquos epitritos recte possunt consequi spondeus et molossus : ita ut primam spondei, et primam vel secundam molossi in duas breves solvere liceat. Ergo in his metris aut tria tempora, aut unum tacebitur Dispondeus restat, post quem si posuerimus spondeum, quatuor tempora silenda erunt : si molossum, duo, manente licentia solvendi longam in duas breves, vel in spondeo, vel in molosso, excepta ultima. Habes quod me excurrere voluisti, nisi aliquid forte emendabis.

CHAPITRE XI

L'iambe ne va pas bien après le ditrochée.

12. — Le *M.* Ce n'est pas moi, mais vous-même qui vous corrigerez, quand vous aurez le témoignage de votre oreille. Je vous le demande donc, quand je prononce ce vers, en battant la mesure : *Verus optimus*, ou celui-ci : *Verus optimorum ;* ou bien encore cet autre : *Veritatis inops ;* votre oreille trouve-t-elle ce dernier aussi harmonieux que les deux autres ? Vous en jugerez facilement si vous le répétez en battant la mesure, avec les silences complémentaires. — Le *D.* Il est clair que les deux premiers charment l'oreille et que le dernier la choque. — Le *M.* Il ne faut donc pas placer l'iambe après le dichorée. — Le *D.* C'est vrai. — Le *M.* Mais on peut très-bien le placer après les autres pieds. On s'en convaincra facilement si on reprend chaque mètre en observant les silences intermédiaires :

Fallacem cave.
Male castum cave.
Multiloquum cave.
Fallaciam cave, et
Invidum cave, et
Infirmum cave.

— Le *D.* Je comprends ce que vous dites et je l'admets. — Le *M.* Voyez aussi si votre oreille n'est pas offensée quand la reprise de ce mètre se fait inégalement par l'interposition d'un silence de deux temps. A-t-il la cadence des précédents ?

Veraces regnant.
Sapientes regnant.
Veriloqui regnant.
Prudentia regnat.
Boni in bonis regnant.
Pura cuncta regnant.

— Le *D.* Loin de là ! dans les derniers mètres la cadence est aussi égale qu'harmonieuse. Mais dans les premiers quelle discordance ! — Le *M.* Nous nous rappellerons donc que dans les mètres à pieds de six temps, le dichorée est mal terminé par l'iambe, et l'antispaste par le spondée. — Le *D.* Oui, nous nous le rappellerons.

13. — Le *M.* Comment n'approuveriez-vous pas la cause de cette conclusion si vous réfléchissez que par le levé et le posé le pied se divise en deux parties, de telle sorte que s'il se trouve au milieu une ou deux syllabes, elles s'ajoutent soit au commencement soit à la fin, ou bien se répartissent également entre la fin et le commencement? — Le *D.* Je reconnais

CAPUT XI

Iambus post dichorium male ponitur.

12. M. Immo non ego, sed tu, cum aurem adjudicandum adhibueris : nam quæro a te utrum cum dico et plaudo istuc metrum, *Verus optimus* : et hoc, *Verus optimorum* : et hoc *Veritatis inops* : tam jocunde hoc tertium quam illa superiora tuus sensus accipiat, quod ea repetendo, et cum deditis silentiis plaudendo facile judicabit. D. Manifestum est quod jocunde illa, hoc injocunde accipiat. M. Non ergo recte post dichorium iambus ponitur. D. Ita est. M. Recte autem poni posse post ceteros assentitur quisquis hæc metra cum disciplina interponendorum silentiorum repetierit.

Fallacem cave.
Male castum cave.
Multiloquum cave.
Fallaciam cave, et
Invidum cave, et
Infirmnm cave.

D. Sentio quod dicis, et approbo. M. Vide etiam utrum te nihil offendat, cum interposito duorum temporum silentio, hoc metrum repetitum inæquale pergit, num enim ita sonet ut ista?

Veraces regnant.
Sapientes regnant.
Veriloqui regnant
Prudentia regnat.
Boni in bonis regnant.
Pura cuncta regnant.

D. Immo hæc æqualiter et suaviter illud autem absurde. M. Hoc ergo tenebimus in metris sex temporum pedum, dichorium iambo, antispastum spondeo male claudi. D. Tenebimus sane.

13. M. Quid caussam cur ita sit nonne approbabis, si animadverteris levatione ac positione in duas partes dividi pedem, ita ut si qua in eo syllaba media est, vel una vel duæ, aut uni parti adtribuantur priori vel posteriori, aut in utraque parte partiantur ? D. Novi quidem istuc, et verum est : sed quid ad rem? M. Hoc quoque adtende quod dicam, tum videbis facilius quod requiris. Nam manifestum tibi esse arbitror, alios esse sine mediis syllabis pedes, ut pyrrhichius, et ceteri binarum syllabarum ; alios in quibus medium aut primæ parti, aut extremæ, aut utrique, aut neutri, spatio

cette règle et je l'admets ; mais qu'a-t-elle à faire ici ? — Le *M*. Faites attention à ce que je vais vous dire, et vous vous expliquerez facilement ce que vous demandez. En effet, vous savez parfaitement, je crois, qu'il y a des pieds sans syllabes intermédiaires, comme le pyrhique et autres de deux syllabes ; il en est d'autres, au contraire, où le milieu égale en durée le commencement ou la fin, ou bien les deux parties à la fois, ou bien ni l'une ni l'autre : certains pieds égalent le commencement, comme l'anapeste, le palimbacchius ou le premier péon ; la fin, comme le dactyle, le bacchius ou le quatrième péon ; le commencement et la fin, comme le tribraque, le molosse, le choriambe et les ioniques ; ni l'un ni l'autre, comme le crétique, le second et le troisième péon, le diambe, le dichorée et l'antispaste. Car les pieds qui peuvent se diviser en trois parties égales ont le milieu égal à chacun des extrêmes ; dans les autres, au contraire, le milieu est égal soit au commencement, soit à la fin, soit à aucune des deux parties. — Le *D*. Je sais aussi cela ; mais qu'en résulte-t-il ? — Le *M*. Qu'en peut-il résulter autre chose sinon de vous montrer que l'iambe avec un silence s'allie mal au dichorée, parce que le milieu de ce pied n'égale ni le commencement ni la fin, et, par conséquent, le levé et le posé sont en désaccord. Il en est de même du spondée qui ne peut également se placer après un antispaste avec un silence. Auriez-vous quelque objection à produire ? — Le *D*. Je n'en vois pas, si ce n'est que l'oreille n'est pas charmée de cette disposition des pieds ; cela vient de la comparaison du plaisir qu'elle éprouve quand ces pieds suivent d'autres pieds de 6 temps avec un silence intermédiaire. Car si, sans parler des autres pieds, vous me demandiez, en m'en donnant des exemples, ce que je pense de la cadence de l'iambe après un dichorée ou du spondée après un antispaste plus un silence, peut-être, à parler franchement, viendrai-je à l'approuver et à la goûter. — Le *M*. Je ne m'y oppose nullement. C'est assez pour moi que vous avouiez que cette combinaison comparée à une autre de pieds semblables, mais plus harmonieux, choque l'oreille : Elle est blâmable par cela seul qu'elle est en désaccord avec les pieds de la même famille qui, terminés par un demi-pied, ont d'après votre aveu une marche plus harmonieuse. Ne vous semble-t-il pas, d'après ce raisonnement, que le second épitrite ne peut être suivi d'un iambe avec un silence ? Dans le second épitrite, en effet, l'iambe est placé au milieu, de telle sorte que ses temps n'égalent ni le commencement ni la fin de l'épitrite. — Le *D*. Le raisonnement que vous venez de faire me force à en convenir.

conveniat : primæ, ut in anapæsto, vel in palimbachio, vel in pæone primo : extremæ, ut in dactylo, vel in bacchio, vel in pæone quarto : utrique in tribracho, sive in molosso, sive in choriambo, sive in quolibet ionico : neutri, ut in cretico, sive in pæonibus secundo et tertio. sive in diiambo, dichorio, antispasto. Nam qui pedes in tres æquales partes dividi possunt, media pars in his convenit cum prima et extrema : qui autem non possunt, aut cum prima tantum, aut cum extrema, aut cum neutra. D. Et hoc æque scio, et quo tendat exspecto. M. Quo tandem putas, nisi ut videas iambum post dichorium ideo male poni cum silentio, quia medium ejus est, nec primæ parti æquale nec extremæ, et idcirco a levatione ac positione discordat? Hoc etiam de spondeo intelligitur, qui similiter post antispastum cum silentio non amat poni, an quidquam tibi adversum ita dicendum est? D. Mihi vero nihil nisi quod ista offensio quæ fit auribus, cum ita hi pedes collocantur, in comparatione fit ejus suavitatis, quæ oblectat auditum, cum post ceteros senum temporum hi cum silentio ponuntur pedes. Nam si aliis tacitis me consuleres quemadmodum sonarent, exemplis subjectis, aut post dichorium iambus, aut post antispastum spondeus, cum silentio positi, dicam quod sentio, fortasse approbarem et laudarem. M. Non equidem resisto tibi. Satis est mihi tamen, quod hæc collocatio in comparatione talium numerorum, sed melius sonantium, sicut dicis, offendit : eo enim est improbauda, quod cum ejusdem generis etiam illi sint pedes, quos his semipedibus clausos labi jocundius confitemur, ab his discrepare non debuit. Sed nonne tibi videtur secundum istam rationem, nec post epitritum secundum iambum cum silentio poni oportere? Nam et in hoc pede iambus ita medium locum tenet, ut nec prioris nec posterioris partis temporibus æquetur. D. Cogit me superior ratio concedere.

CHAPITRE XII

Total des mètres.

14. — Le *M.* Maintenant, faites-moi la récapitulation de tous les mètres dont nous avons parlé, savoir : de ceux qui commencent par des pieds complets et se terminent de même, de manière à ne pas avoir besoin de silence intermédiaire avant la reprise ; de ceux ensuite qui se terminent par des pieds incomplets, avec un silence qui en rétablit la symétrie. Commencez par 2 pieds incomplets, jusqu'à 8 pieds complets, sans excéder toutefois 32 temps. — Le *D.* Vous m'imposez là une lourde tâche, mais dont je comprends l'importance. Je me rappelle que tout à l'heure nous sommes parvenus jusqu'au chiffre de 77 mètres depuis le pyrrhique jusqu'au tribraque, chaque pied de deux syllabes donnant naissance à quatorze mètres, total 56. Le tribraque, à cause de sa double division, en forme 21 ; en tout 77 mètres auxquels nous ajoutons les 14 du dactyle et les 14 de l'anapeste. Car si on pose des pieds complets, depuis deux jusqu'à 8, sans aucun silence, on obtient sept mètres ; et en ajoutant les demi-pieds avec le silence, à partir d'un pied et demi jusqu'à sept pieds et demi, on en forme sept autres. Ce qui fait déjà 105 mètres. Le bacchius ne peut former de mètres allant jusqu'à 8 pieds, sans dépasser les 32 temps. Il en est de même de tout pied de 5 temps. Ils peuvent cependant aller jusqu'à 6 pieds. Alors le bacchius et le second péon qui lui est égal par les temps et la division, à partir de deux pieds jusqu'à six, sans aucun silence, forment cinq mètres chacun : s'ils commencent par un demi-pied avec un silence et atteignent jusqu'à cinq demi-pieds, ils en forment encore cinq, si on les fait suivre d'une longue ; et cinq autres si on les fait suivre d'une brève et d'une longue. Ils créent donc chacun 15 mètres, total 30. Nous arrivons déjà au nombre de 135. Quant au crétique et à ceux qui ont le même mode de division, tels que le premier et le quatrième péon, comme ils admettent après eux une longue, un iambe, un spondée, ou un anapeste, ils vont jusqu'à former 75 mètres. Car ces trois pieds formant chacun 5 mètres sans adjonction de silence, et 20 avec un silence, font en tout 75 mètres; ajoutés à la somme précédente, ils forment un total de 210. Le palimbacchius et son égal en division, le troisième pœon, forment cinq mètres

CAPUT XII

Summa omnium metrorum.

14. M. Age nunc, redde mihi omnium metrorum numerum, si placet, quæ jam tractavimus, id est eorum quæ a suis plenis pedibus incipiunt, clauduntur autem aut suis pedibus plenis, ita ut silentium, cum ad caput reditur, non interponamus; aut non plenis pedibus cum silentio, quos tamen eis congruere ratio docuit, incipiente numero a duobus non plenis usque ad octo plenos, ita tamen ut triginta duo tempora non excedantur. D. Operosum quidem est quod imponis, est tamen operæ pretium. Sed memini nos paulo ante jam pervenisse ad septunginta septem metra a pyrrhichio usque ad tribrachum, cum illi binarum syllabarum pedes quatuordecim singuli crearent, quæ fiunt simul quinquaginta et sex. Tribrachus autem vigint unum, propter geminam divisionem. His igitur septuaginta et septem addimus quatuordecim dactyli, et anapæsti totidem : pleni enim si locentur nullo silentio, incipiente metro a duobus usque ad octo pedes, septena pariunt : additis vero semipedibus cum silentio, incipieute metro ab uno pede, et semipede perveniente ad septem semis, alia septena, et fiunt jam omnia centum et quinque. Bacchius vero non potest metrum suum ad octo pedes perducere, ne triginta duo tempora transeat, neque quisquam quinum temporum pes; sed possunt isti usque ad sex pervenire. Bacchius ergo et qui ei par est, non modo temporibus, sed etiam divisione pæon secundus a duobus pedibus usque ad sex procedentes cum integri ordinantur sine silentio, quina metra pariunt : cum silentio autem incipientes ab uno semipede, et ad quinque semipedes pervenientes, alia quina cum una longa post eos ponitur, et item quina cum brevis et longa : quindena igitur creant, quæ in summam redacta triginta sunt, et fiunt jam metra omnia centum et trigenta quinque. Creticus vero, et qui pariter dividuntur, pæones primus et quartus, quoniam post illos et unam longam, et iambum, et spondeum, et anapæstum licet ponere, ad septuaginta quinque perveniunt : cum enim tres sint pedes, quina creant sine silentio, cum silentio autem viginti, quæ simul (ut dictum est) fiunt quinque et septuaginta, quibus additis superiori summæ, decem et ducenta complentur. Palimbacchius et qui ei divi-

chacun, quand ils sont complets et sans silence; en outre, cinq autres avec un silence et une longue ; cinq encore, quand ils sont suivis d'un spondée ; cinq enfin, quand ils sont suivis d'un anapeste. Or, ajoutons ces nombres au total précédent, et nous avons 250 mètres.

15. Le molosse, et les autres pieds de 6 temps, en tout 7, forment chacun quand ils sont complets 4 mètres : avec un silence, comme on peut les faire suivre tous d'une longue, d'un iambe, d'un spondée, d'un anapeste, d'un bacchius, d'un crétique et d'un péon quatrième, ils forment chacun 28 mètres, en tout 196; ajoutés aux quatre précédents, ils donnent le chiffre de 224. Mais il faut en déduire 8 parce que l'iambe est mal placé après le dichorée, et le spondée après l'antispaste. Reste donc 216 mètres : ajoutons-les à la somme principale, et nous aurons un total de 466. On n'a pu tenir compte du procéleumatique, bien qu'il s'allie à ces pieds; et cela à cause des nombreux demi-pieds qui le suivent. Après lui, en effet, peuvent se placer une longue et un silence, comme après le dactyle et ses deux analogues, et trois brèves avec un silence d'un temps, ce qui rend longue la brève finale. Les épitrites, quand ils sont complets, forment chacun trois mètres depuis 2 jusqu'à 4 pieds; car si vous en ajoutez un cinquième, vous dépassez 32 temps, ce qu'on ne doit pas faire. Avec un silence, le premier et le second épitrite suivis d'un iambe, forment trois mètres; trois autres, s'ils sont suivis d'un bacchius; trois encore, suivis d'un crétique; trois enfin, suivis du quatrième péon. Ce qui donne 30 avec les trois mètres formés sans l'intermédiaire d'un silence. Le troisième et le quatrième épitrite forment chacun 3 mètres sans silence, trois avec un spondée, trois avec un anapeste, trois avec un molosse, trois avec un ionique mineur, trois avec un coriambe. Ajoutez tous ces mètres aux trois formés sans l'aide d'un silence, et vous en aurez 36. Les épitrites forment donc 66 mètres; ajoutés au 21 du procéleumatique et au total précédent, ils donnent 553 mètres. Reste enfin le dispondée. Complet, il donne naissance à trois mètres; avec un silence et un spondée, 3; avec un anapeste, 3 ; avec un molosse, 3; avec un ionique mineur, 3; et 3 avec un coriambe; ajoutez ces mètres aux trois qu'il forme quand il est complet, vous arrivez à 18. Ainsi donc, le total général des mètres est de 571.

sione concordat tertius pæon, quina pariunt integri sine silentio : cum silentio autem quina cum una longa, quina cum spondeo, quina cum anapæsto. Hæc addimus ad majorem summam, et habemus metra omnia ducenta quinquaginta.

15. Molossus et ceteri sex temporum pedes, qui cum illo simul septem fiunt, quaterna creant integri : cum silentio autem quoniam et una longa post unumquemque eorum locari potest, et iambus, et spondeus, et anapæstus, et bacchius et creticus, pæon quartus, vicena et octona complent, quæ simul fiunt centum nonaginta sex, quæ ducta cum illis quaternis ducenta vigintiquatuor complentur : sed hinc octo deducendi sunt, quia post dichorium iambus, et post antispastum spondeus male ordinantur. Reliqua sunt ducenta sedecim, quæ addita majori summæ, faciunt metra omnia quadringenta sexaginta sex. Proceleumatici ratio haberi non potuit cum his pedibus quibus congruit propter semipedes qui post hunc plures ponuntur. Nam et una syllaba longa post eum poni potest cum silentio, sicut post dactylum et ejus consortes ut duo, et tres breves ut unum tempus sileatur; quo efficitur ut ultima brevis pro longa accipiatur. Epitriti metra gignunt terna integri. incipiente metro a duobus pedibus perveniente ad quatuor : si enim addas quintum, triginta duo tempora, quod non oportet, excedes. Cum silentio vero primus et secundus epitritus terna post locato iambo, terna bacchio, terna cretico, terna pæone quarto; quæ fiunt cum illis ternis quæ sunt sine silentio, triginta. Tertius vero et quartus epitriti tres ante silentium gignunt cum spondeo terna, et terna cum anapæsto, terna cum molosso, terna cum ionico minore, terna cum choriambo; quæ fiunt simul cum illis ternis, quæ sine silentio genuerunt, triginta et sex. Ergo epitriti omnes sexaginta et sex metra pariunt : quæ cum viginti et uno proceleumatici, superiori summæ addita, faciunt quingenta quinquaginta tria. Dispondeus restat gignens et ipse tria integer; adhibito autem silentio cum spondeo tria, et tria cum anapæsto, tria cum molosso, tria cum ionico a minore, tria cum choriambo : quæ in summam ducta cum illis tribus quæ creat integer, fiunt decem et octo. Ita erunt metra omnia quingenta septuaginta et unum.

CAPUT XIII

Ratio metiendi metra et silentia interponendi.

16. M. Essent quidem, nisi tria detrahenda essent, quia post secundum epitritum dictum est iambum

CHAPITRE XIII

Manière de battre la mesure des mètres et d'y interposer des silences.

16. — Le *M.* Ce nombre de mètres serait exact s'il n'en fallait retrancher trois; car on ne doit pas placer d'iambe après le second épitrite; nous avons vu qu'il y figure mal. Du reste, votre réponse est juste. Mais dites-moi maintenant comment votre oreille accepte ce mètre :

Triplici vides ut ortu Triviæ rotetur ignis (1).

Le *D.* Très-agréablement. — Le *M.* Pourriez-vous me dire de quels pieds il se compose ? — Le *D.* Non; et je ne vois point comment s'harmonisent ces pieds dont je bats la mesure. Si je mets au commencement un pyrrhique ou un anapeste, ou un péon troisième, les suivants ne s'accordent pas avec eux. Je trouve ici, il est vrai, un crétique après un péon troisième, de sorte que la dernière est longue, combinaison que le crétique ne dédaigne pas; mais ce mètre ne saurait se former de tels pieds sans l'intermédiaire d'un silence de trois temps. Or, ici, point de silence, puisque c'est la reprise qui flatte l'oreille. — Le *M.* Voyez donc s'il doit commencer par un pyrrhique; puis mesurons un dichorée ou un spondée qui complète les deux temps qui sont placés au commencement. On peut aussi mettre en tête un anapeste, puis un diambe, de manière que la finale longue, ralliée aux quatre temps de l'anapeste, complète les six temps correspondant aux temps du diambe. Vous pouvez comprendre par là qu'il est permis de placer des portions de pieds non-seulement à la fin, mais même au commencement du mètre. — Le *D.* Je comprends.

17. — Le *M.* Mais si je retranche la finale longue de manière à faire un mètre de ce genre :

Segetes meus labor :

ne remarquez-vous pas que la reprise se fait avec un silence de deux temps ? D'où il est clair qu'on peut mettre une portion de pied au commencement du mètre, une à la fin, et une au silence. — Le *D.* Cela est évident. — Le *M.* C'est ce que nous voyons, si dans ce mètre nous battons la mesure d'un dichorée complet. Car si on bat celle d'un diambique et si l'anapeste se trouve au commencement, vous y voyez placée une portion de pied ayant quatre temps; les deux qu'il faut encore sont complétés par un silence à la fin. Nous apprenons par là qu'un mètre peut commencer par une partie

male poni. Sed hoc quidem bene se habet, quare jam dic mihi, quomodo tibi aurem tangat metrum hoc, *Triplici vides ut ortu Triviæ rotetur ignis* D. Persuaviter. M. Potesne dicere quibus pedibus constet? D. Non possum : neque enim invenio quomodo sibi congruant quos metior : sive enim pyrrhichium a capite constituam, sive anapæstum, sive pæonem tertium, non his conveniunt qui sequuntur : et invenio quidem creticum hic post tertium pæonem, ut reliqua sit longa syllaba, quam creticus post se non respuit collocari; sed his pedibus hoc metrum constare non posset, nisi interposito silentio trium temporum : nunc vero nihil siletur, cum hoc repetendo permulcet auditum. M. Vide igitur, utrum incipere debeat a pyrrhichio, deinde metiamur dichorium, tum spondeum, qui complet tempora, quorum duo sunt in principio : potest item caput tenere anapæstus, deinde diiambus metiri, ut extrema longa collocata quatuor temporibus anapæsit perficiat sex tempora, quæ cum diiambo conveniunt, ex quo intelligas licet, partes pedum non solum in fine poni, sed etiam in capite metrorum. D. Jam intelligo.

17. M. Quid, si demam unam ultimam longam, ut tale sit metrum, *Segetes meus labor* : nonne animadvertis cum silentio duorum temporum repeti ? Ex quo manifestum est, et aliquam partem pedis posse in principio metri poni, et aliquam in fine, et aliquam in silentio. D. Et hoc manifestum est. M. Sed hoc fieri si dichorium metiaris integrum in hoc metro : nam si diiambum, et a capite anapæstus ponatur, cernis partem pedis in principio positam, quæ habet jam quatuor tempora : duo autem quæ debentur, silentur in fine. Ex quo discimus, posse metrum incipere a parte pedis, et desinere ad plenum pedem, sed numquam sine silentio. D. Et hoc perspicuum est.

18. M. Quid, hoc metrum potesne metiri et dicere quibus pedibus constet

(1) Vous voyez comment au triple lever d'Hécate tourbillonne la flamme.

de pied et se terminer par un pied complet, mais jamais sans un silence. — Le *D*. Cette démonstration est aussi très-claire.

18. — Le *M*. Pourriez-vous mesurer ce mètre, et dire de quels pieds il se compose ?

Jam satis terris nivis atque diræ
Grandinis misit Pater, et rubente
Dextera sacras jaculatus arces (1).

Le *D*. Je puis mettre tout d'abord un crétique; ensuite deux autres pieds de six temps, soit un ionique majeur et un dichorée ; et j'observe un temps de silence qui s'ajoute au crétique pour compléter les six temps. — Le *M*. Il y a quelque erreur dans votre mesure; car lorsqu'un dichorée occupe la fin d'un mètre, avec un silence, sa finale qui est brève est regardée comme longue. Le nierez-vous ? — Le *D*. J'en conviens, au contraire. — Le *M*. Il ne faut donc pas placer le dichorée à la fin, si ce n'est avec une reprise sans silence nécessaire, dans la crainte de faire entendre un épitrite second au lieu d'un dichorée. — Le *D*. C'est évident. Comment donc battre la mesure de ce mètre ? — Le *M*. Je l'ignore (2).

CHAPITRE XIV

Suite de l'interposition des silences dans la mesure des mètres.

— Le *M*. Voyez donc si la cadence est bonne, lorsque je prononce ce vers de manière à observer un silence d'un temps après les trois premières syllabes. De cette façon, en effet, rien ne manque à la fin, et le dichorée peut convenablement s'y trouver placé. — Le *D*. La cadence est très-agréable.

19. — Le *M*. Ajoutons donc une règle à notre méthode ; celle d'observer un silence non-seulement à la fin, mais même avant la fin du mètre, quand il le faut. Or, il y a nécessité quand le silence nécessaire pour compléter les temps ne saurait être placé convenablement à la fin à cause de la syllabe brève, comme dans le dernier exemple ; ou bien, quand il se rencontre deux pieds incomplets, l'un au commencement, l'autre à la fin, comme dans ce vers :

Gentiles nostros inter oberrat equos.

Jam satis terris nivis, atque diræ
Grandinis misit pater, et rubente
Dextera sacras jaculatus arces.

D. Possum constituere in capite creticum, et duos metiri reliquos senum temporum pedes, unum ionicum a majore, alterum dichorium, et silere unum tempus quod adjungitur cretico ut sex tempora compleantur. M. Nonnihil defuit considerationi tuæ : nam cum dichorius est in fine, restante silentio, ultima ejus quæ brevis est, pro longa accipitur; an hoc negabis? D. Immo fateor. M. Non ergo constitui decet in fine dichorium, nisi ullo in repetitione consequente silentio, ne non jam dichorius, sed epitritus secundus sentiatur. D. Manifestum est. M. Quomodo ergo metiemur hoc metrum? D. Nescio.

CAPUT XIV

Persequitur rationem adhibendi silentia in metiendis metris.

19. M. Adtende ergo utrum bene sonet, cum ita pronuntio, ut post tres primas syllabas unum tempus sileam : ita enim in fine nihil debebitur, ut decenter ibi possit esse dichorius. D. Jocundissime sonat.

20. M. Hoc quoque igitur adjungamus arti, ut non solum in fine, sed et ante finem cum oportet sileamus. Tunc autem oportet, cum id quod debetur implendis temporibus pedum, aut indecenter siletur in fine propter ultimam brevem, ut in hoc quod dictum est; aut cum duo constituuntur non pleni pedes, unus in capite, alter in fine, qualis iste est, *Gentiles nostros inter oberrat equos*. Sensisti enim, ut opinor, me post quinque syllabas longas, moram duorum temporum siluisse, et tantumdem in fine silendum est, dum reditur ad caput. Si enim hoc metrum ad legem sex temporum metiaris, erit tibi primus spondeus, secundus molossus, tertius choriambus, quartus anapæstus. Spondeo igitur debentur duo tempora ut sex temporum pedem impleat, et anapæsto : itaque duo silentur post molossum ante finem, et duo post anapæstum in fine. Si autem ad legem temporum quatuor, una longa erit in capite, deinde duos metimur spondeos, deinde duos dactylos, et post una longa concludetur. Silemus itaque duo tempora post geminum spondeum

(1) Assez longtemps le maître des dieux a lancé sur la terre la neige et la grêle funeste ; assez longtemps son bras enflammé a lancé la foudre sur les édifices sacrés. (*Horace*. Liv. I, ode 2).

(2) Nous, nous mesurons ainsi :
Jam sa — tis ter — ris nivis — atque — diræ.
ou bien : Jam sa — tis ter — ris — nivis at — que diræ.

Vous avez remarqué, je pense, qu'après les cinq syllabes longues j'ai observé un silence de deux temps, et il faut en observer un pareil à la fin avant la reprise. Car si vous mesurez ce vers d'après la règle des pieds de 6 temps, vous aurez d'abord un spondée, puis un molosse, puis un coriambe, enfin un anapeste. Or, le spondée et l'anapeste exigent deux temps pour devenir des pieds complets de 6 temps, il faut donc un silence de deux temps après le molosse, avant la fin, et un autre également de deux temps après l'anapeste, à la fin. Voulez-vous réduire ce vers à des pieds de quatre temps? Vous aurez une longue au commencement puis deux spondées, enfin deux dactyles et une longue terminera le tout. On gardera donc un silence de deux temps après les deux spondées avant la fin, et un autre de deux temps à la fin, pour compléter les deux pieds dont nous avons placé une partie au commencement et une autre à la fin.

20. Quelquefois cependant, le temps que réclament les deux pieds incomplets placés au commencement et à la fin du mètre est compensé uniquement par le silence final, pourvu que ce temps n'excède pas la valeur d'un demi-pied, comme dans ces deux vers :

Silvæ laborantes geluque
Flumina constiterint acuto.

Le premier commence par un palimbacchius, continue par un molosse et finit par un bacchius. Il faut donc un silence de deux temps; vous en attribuerez un au bacchius, l'autre au palimbacchius, et ils deviendront des pieds complets de six temps. Le dernier commence par un dactyle, se développe par un coriambe et se termine par un bacchius. Il faut donc un silence de 3 temps. Donnons-en un au bacchius deux au dactyle, et tous les pieds auront six temps.

21. Le silence complémentaire s'ajoute au dernier pied plutôt qu'au premier; l'oreille ne permet pas d'autre marche, et cette règle n'a rien d'étonnant. En effet, quand nous faisons la reprise, nous ajoutons au commencement la partie du pied qui est à la fin. Ainsi dans le mètre déjà cité : *Flumina constiterint acuto*, comme il faut un silence de trois temps pour compléter les six temps, si vous vouliez remplir cet intervalle par un son et non par un silence, vous pourriez le faire par un iambe, un chorée, un tribraque, tous pieds de trois temps. Mais l'oreille ne vous permet pas de mettre un chorée dont la première est longue et la dernière brève. Car on doit d'abord faire entendre ce qui est dû au bacchius final, c'est-à-dire une brève et non point une longue exigée par

ante finem, et duo in fine, ut ambo pedes impleantur, quorum dimidias partes in capite atque in extremo posuimus.

21. Nonnumquam tamen quod duobus non plenis pedibus debetur in princiqio ac fine collocatis, finali (*a*) tantum silentio redditur, si tantum ut sit dimidii spatium pedis non excedat, qualia hæc duo sunt :

Silvæ laborantes, geluque
Flumiua constiterint acuto.

Horum enim prius incipit a palimbacchio, inde excurrit in molossum, et bacchio terminatur : silentur ergo duo tempora, quorum unum bacchio, alterum palimbacchio cum reddideris, sena ubique tempora implebuntur. Hoc autem posterius dactylo inchoatur, inde pergit in choriambum, clauditur bacchio : tria igitur tempora silere oportebit; hinc unum bacchio, duo dactylo redhibebimus, ut in omnibus sint sena tempora.

22. Prius autem redditur quod debetur implendo extremo pedi, quam in principio constituto, nec aliter omnino fieri omnes sinunt. Nec mirum : id enim cum repetimus; adjungitur capiti quod prorsus extremum est. Itaque in hoc metro quod dictum est, *Flumina constiterint acuto* : cum tria tempora senis utique implendis debeantur, si ea non silentio velis, sed voce reddere, possintque reddi et per iambum, et per chorium, et per tribrachum, quia omnes terna tempora possident, nullo modo ea per chorium reddi sensus ipse permittit, in quo prior est longa syllaba, brevis posterior : id enim prius sonare debet, quod bacchio debetur extremo, id est brevis syllaba; non longa, quæ dactylo primo. Licet hoc explorare his exemplis,

Flumina constiterint acuto gelu.
Flumina constiterint acute gelida.
Flumina constiterint in altum nocte.

Cui dubium est, duo illa suaviter repeti, hoc autem tertium nullo modo ?

(*a*) In prius excusis, *finali tamen silentio*. At in MSS. habetur, *tantum*.

le dactyle qui commence. Nous pouvons le vérifier par ces exemples :

Flumina constiterint acut gelu.
Flumina constiterint acute gelida.
Flumina constiterint in alta nocte.

Qui ne voit que la reprise des deux premiers vers est très-agréable, tandis que celle du dernier ne l'est pas du tout ?

22. De même, lorsque chaque pied incomplet exige ses temps complémentaires, si vous voulez rendre ces temps par des paroles, l'oreille ne vous permet pas de les réunir dans une longue, et cette séparation est très-juste, car il ne convient pas d'agglomérer des syllabes qui doivent être réparties entre plusieurs pieds. C'est pourquoi, dans ce mètre : *sylvæ laborantes geluque,* si vous remplacez le silence final par une longue, comme

Sylvæ laborantes gelu duro,

l'oreille ne l'approuve point, mais elle est satisfaite quand nous disons :

Sylvæ laborantes gelu et frigore.

C'est ce que vous sentez parfaitement, si vous reprenez chacun de ces mètres.

23. De même aussi, avec deux pieds incomplets, il ne faut pas mettre une partie plus grande au commencement qu'à la fin. L'oreille condamne cet arrangement, comme dans ce vers :

Optimum tempus adest tandem

Le premier pied est un crétique, le second un coriambe, le troisième un spondée, de manière qu'il faut un silence de trois temps; deux temps pour compléter les six du spondée final, et un pour le crétique du commencement. Mais si l'on dit :

Tandem tempus adest optimum,

en intercalant de même un silence de trois temps, qui ne sent que la reprise se fait d'une manière agréable? Il faut donc ou que le pied incomplet de la fin ait le même temps que celui du commencement, comme ici :

Sylvæ laborantes geluque

Ou bien que la plus petite durée se place au commencement, et la plus grande à la fin, comme dans cet exemple :

Flumina constiterint acuto.

Double combinaison également autorisée ; car là où règne l'égalité, il n'y a point de discordance. Mais là où le nombre des temps est inégal, si nous allons du moindre au plus grand, comme dans la progression des nombres, cette progression rétablit d'elle-même l'harmonie.

23. Item cum singula tempora singulis debentur pedibus minus plenis, si ea voce reddere velis, non sinit sensus in unam syllabam coartari ; mira omnino justitia. Non enim convenit, quod separatim reddendum est, non etiam constitui separatim. Quocirca in illo metro, *Silvæ laborantes geluque,* si unam longam pro silentio fini addas, sicuti est, *Silvæ laborantes gelu duro,* non probant aures ; sicut probant cum dicimus, *Silvæ laborantes gelu et frigore,* quod satiatissime sentis, cum singula repetis.

24. Item non oportet cum duo minus pleni pedes ponuntur, majorem in principio quam in fine poni ; nam et hoc condemnat auditus, tamquam si dicas, *Optimum tempus adest tandem,* ut primus pes sit creticus, secundus choriambus, tertius spondeus, ut tria tempora sileamus, quorum duo debentur ultimo spondeo ad sena implenda, et unum primo cretico, At si ita dicatur, *Tandem tempus adest optimum,* eadem interposita trium temporum mora in silentio, quis non sentiat jocundissime repeti ? Quare aut tanti spatii decet esse in fine minus plenum pedem, quanti est in principio, ut illud, *Silvæ laborantes geluque* : aut minorem in principio, et in fine majorem, veluti est , *Flumina constiterint acuto.* Neque injuria, quia ibi est æqualitas, nulla discordia : ubi autem dispar est numerus, si a minore ad majorem veniamus, ut in numerando solet, faci rursus ipse ordo concordiam.

24. Ex quo illud est etiam consequens, ut cum ii de quibus agitur, minus pleni ponuntur pedes, si duobus locis interponitur silentium, id est ante finem et in fine, tantum ante finem sileatur quantum debetur extremo, tantum autem in fine quantum scilicet (*a*) primo : quia medium tendit ad finem ; a fine vero ad principium redeundum est. Si autem utrique tantumdem debetur, nulla controversia est quin tantum ante finem quantum in fine silendum sit. Sileri autem oportet non nisi ubi terminatur

(*a*) Am. Er. et Lov. sic habent : *quantum scilicet principio ; quia medium tendit ad finem, si nnam longam pro silentio fini addas, Sicuti,* Silvæ laborantes gelu duro. *A fine vero etc.* MSS. autem plerique, *quantum scilicet primu,* supple, minus pleno pedi debetur. Postea carent hisce verbis : *si unam longuam etc.* quæ exigente sensu removimus.

24. De là, une autre conséquence. Quand on pose ces pieds incomplets dont il s'agit, et que l'on place un silence en deux endroits, avant la fin et à la fin, il faut mettre avant la fin un silence égal à celui de la fin, et à la fin un silence égal au temps qu'exige la fraction du commencement. Car le milieu est en rapport avec la fin, et c'est de la fin qu'il faut revenir au commencement. Si les deux endroits ont les mêmes exigences, nul doute que le silence avant la fin ne doive avoir une durée pareille à celui de la fin. Mais on ne peut placer un silence qu'après un mot complet. S'il s'agit de rythmes qu'on exécute sans paroles, mais au moyen d'instruments à cordes ou à vent ou même au moyen de la langue, peu importe après quelles notes ou quel frappement on place les silences, pourvu qu'ils interviennent régulièrement d'après les principes ci-dessus établis. Ainsi, deux pieds incomplets peuvent commencer un mètre, pourvu que les temps réunis de l'une et l'autre fraction ne soient pas moindres que ceux d'un pied et demi. Car nous l'avons dit plus haut, deux pieds incomplets se placent très-bien, quand le complément qui leur est dû à tous deux ne dépasse point la valeur d'un demi-pied. Exemple : *montes acuti*. Plaçons en effet à la fin un silence de trois temps, ou bien d'un temps après le spondée et de deux temps à la fin. On ne peut, en effet, mesurer autrement le mètre d'une manière convenable.

CHAPITRE XV

Suite de l'interposition du silence dans le mètre.

25. Admettons encore cette loi ; quand nous observons un silence avant la fin, il ne faut pas que la fraction qui précède soit terminée par une brève, de crainte que, suivant la règle souvent rappelée, notre oreille ne la perçoive comme longue par suite du silence. Ainsi, dans ce mètre : « *montibus acutis*, » nous ne pouvons garder un silence d'un temps après le dactyle comme nous l'avons pu tout à l'heure après le spondée; car on risquerait d'entendre un crétique au lieu d'un dactyle, et par conséquent le mètre ne se composerait plus de deux pieds incomplets, sujet de notre démonstration, mais d'un dichorée complet et d'un spondée final, grâce au silence de deux temps, ajouté à la fin.

26. Mais il est à remarquer que si le vers commence par un pied incomplet, c'est là qu'on place le silence supplémentaire, comme dans :

Jam satis terris nivis atque diræ

ou bien à la fin, comme dans :

Segetes, meus labor.

pars orationis. In iis autem numeris qui non verbis (*a*) fiunt, sed aliquo pulsu vel flatu, vel ipsa etiam lingua, nullum in hac re discrimen est, post quam vocem percussionemve sileatur, modo ut legitimum secundum supradictas rationes intercedat silentium. Quamobrem et a duabus potest minus plenis pedibus metrum incipere, si tamen utriusque conjunctum spatium minus non sit, quam posset esse unius et dimidii pedis ; nam supra diximus, tum recte poni duos minus plenos pedes, cum id quod debetur ambobus, non transit spatio pedem dimidium : exemplum est, *Montes acuti* : ut aut in fine tria tempora sileamus, aut unum tempus post spondeum, et duo in fine. Aliter enim hoc metrum convenientur metiri non potest.

CAPUT XV

Item de silentio in metris interponendo.

25. Sit hoc etiam in disciplina, ut cum ante finem silemus, non ibi pars orationis brevi syllaba terminetur, ne secundum illam sæpe commemoratam regulam, pro longa eam sensus accipiat, sequente silentio. Itaque in hoc metro, *Montibus acutis*, non possumus silere post dactylum tempus unum, quod post spondeum in superiore poteramus, ne non jam dactylus, sed creticus sentiatur : atque ita non duobus minus plenis pedibus, quod nunc demonstramus, sed pleno dichorio et ultimo spondeo metrum constare videatur, duum temporum silentio in fine reddendo.

26. Sed illud notandum est, in principio posito minus pleno pedi, aut ibidem reddi debitum pe silentium, sicuti est, *Jam satis terris nivis atque diræ* : aut in fine, velut, *Segetes meus labor*. Minus autem pleno pedi qui in fine ponitur, aut ibidem restitui silentio, quod debetur, ut in illo, *Ite igitur Camœnæ* : aut in aliquo de mediis loco, veluti in hoc, *Ver blandum viget arvis, adest hospes hirundo*. Unum enim

(*a*) Ita MSS. At editi habent, *finiuntur*.

Si, au contraire, le pied incomplet se trouve à la fin, c'est à la fin que se met le silence complémentaire, comme dans ce vers :

Ite igitur, Camenæ ;

ou bien au milieu ; par exemple :

Ver blandum viget arvis, adest hospes hirundo (1).

Le temps complémentaire du bacchius final peut se placer ou bien après le mètre tout entier, ou après le premier pied qui est un molosse, ou après l'ionique mineur qui le suit. Mais si c'est au milieu du mètre que les fractions de pieds demandent le silence complémentaire, c'est là seulement qu'il le faut placer ; par exemple :

Tuba terribilem sonitum dedit ære curvo (2).

Si nous battons la mesure de manière à ce que le premier pied de ce mètre soit un anapeste, le second un ionique quelconque de cinq syllabes, en décomposant en deux brèves la longue, soit au commencement, soit à la fin, le troisième un coriambe, le dernier un bacchius ; il faudra ajouter un silence de trois temps, dont l'un sera attribué au bacchius final, les deux autres à l'anapeste, afin d'avoir partout des pieds de six temps. Or, on peut observer ce silence de trois temps tout entier à la fin. Si l'on commence par un pied complet, après avoir mesuré les cinq premières syllabes pour un ionique quelconque, on aura un choriambe, et c'est le dernier pied complet que vous rencontrerez. Il faudra donc observer un silence de la valeur d'une longue : après ce silence, viendra un autre choriambe complet. Restera, pour clore le mètre, un bacchius auquel se joindra, pour terminer le tout, un silence d'un temps.

27. Par là, il est clair, ce me semble, que quand on observe un silence au milieu d'un mètre, l'on complète les temps qui manquent ou à la fin, ou bien à l'endroit même où se doit placer le silence. Mais quelquefois, il n'est pas nécessaire d'ajouter un silence au milieu du mètre ; c'est lorsque le mètre peut se mesurer par un autre battement, comme dans le dernier exemple. Parfois aussi, ce silence est nécessaire, comme dans ce mètre :

Vernat temperies, auræ tepent, sunt deliciæ (3).

Car il est évident que ce mètre se développe sur des pieds de quatre ou de six temps. Si ce sont des pieds de quatre temps, il faut un temps de silence après la huitième syllabe, et deux à la fin. Le premier pied est un spondée, le second un dactyle, le troisième un spondée dont la longue finale est suivie du silence d'un temps ; car on ne peut le mettre après une

tempus quod debetur ultimo bacchio, vel post totum numerum sileri potest, vel post primum ejus numeri pedem molossum, vel secundum ionicum a minore. Quod vero mediis forte minus plenis pedibus debiti est, non nisi ibidem reddi potest : ut est,

Tuba terribilem sonitum dedit ære curvo.

Si enim sic metiamur hoc metrum, ut primum facianus anapæstum, secundum ionicum quemlibet in syllabis quinque, soluta scilicet longa vel prima vel ultima in duas breves, tertium choriambum, ultimum bacchium . tria erunt tempora in debito, unum extremo bacchio reddendum, et duo anapæsto primo, ut sena compleantur. Sed hoc totum spatium trium temporum in fine sileri potest. At si ab integro pede incipias, quinque syllabas primas pro quolibet ionico metitus, sequitur choriambus : inde jam pedem integrum non invenies : quocirca unius longæ spatio silere oportebit : quo annumerato, choriambus alter implebitur ; bacchio reliquo metrum clausuro, cui tempus unum debitum silebis in fine.

27. Unde jam esse opinor perspicuum, cum in mediis siletur locis, aut ea restitui tempora quæ in fine debentur, aut ea quæ ibi debentur ubi siletur. Sed aliquando non est necesse ut sileatur in mediis, cum potest aliter metrum metiri, ut in eo quod paulo ante posuimus. Aliquando autem necesse est, ut in hoc, *Vernat temperies, auræ tepent, sunt deliciæ :* Nam manifestum est istum numerum, aut quaternorum temporum, aut senorum pedibus currere. Si quaternorum, silendum est unum tempus post syllabam octavam, et in fine duo ; metiatur primo spondeus, secundo dactylus, tertio spondeus, quarto dactylus annumerato post longam silentio, quia post brevem non oportet, quinto spondeus, sexto dactylus, ultima longa qua numerus clauditur, cui duo tempora debita silentur in fine. Si

(1) Le doux printemps règne dans la campagne, l'hirondelle est revenue nous demander l'hospitalité.
(2) La trompette, de son airain recourbé, rendit un son terrible.
(3) Le printemps se renouvelle ; les brises sont tièdes ; c'est la saison du plaisir.

brève; au cinquième on mesurera un spondée, au sixième un dactyle, et, pour finir le mètre, une longue à laquelle on ajoute pour complément un silence de deux temps. Si, au contraire, les pieds sont de six temps, le premier sera un molosse, le second un ionique mineur, le troisième un crétique qui devient dichorée avec un silence d'un temps, le quatrième un ionique majeur, et pour finale une longue suivie d'un silence de quatre temps. On peut encore mesurer autrement : mettre une longue au commencement suivie d'un ionique majeur, puis viendrait un molosse que suivrait un bacchius, lequel deviendrait un antispaste accompagné qu'il serait du silence d'un temps; un choriambe terminerait le mètre, en complétant la longue du commencement par un silence final de quatre temps. Mais l'oreille n'approuve point cette mesure, parce que la fraction du pied qui se trouve au commencement, si elle n'est plus grande que la moitié, ne peut régulièrement, après un pied complet, recevoir à la fin le silence complémentaire qui lui est dû. En interposant les autres pieds, nous savons quel complément est de rigueur; mais l'oreille ne peut pas saisir un silence d'une telle durée, si le silence n'est pas d'une moindre durée que le son réel; car lorsque la voix a marqué la plus grande portion du pied, la plus petite qui reste se découvre aisément partout.

28. Ainsi, dans le mètre que nous avons donné pour exemple ;

Vernat temperies, auræ tepent, sunt deliciæ,

il y a une mesure nécessaire, comme nous l'avons dit, qui oblige à interposer un silence d'un temps après la dixième syllabe et un autre de quatre à la fin du mètre. Il y en a une autre facultative ; elle consiste à mettre après la sixième syllabe un silence de deux temps, ce qui en fera un molosse ou un ionique mineur ; le quatrième pied sera un bacchius, qui, grâce à l'adjonction d'un silence d'un temps, deviendra un antispaste ; le cinquième pied qui sera un choriambe terminera harmonieusement le mètre ; finalement on ajoute un silence de deux temps qui complétera le spondée du commencement. Voici une autre manière de mesurer le même mètre : observez un silence d'un temps après la sixième syllabe, un autre d'égale durée après la dixième, un autre après la onzième, et un de deux temps à la fin. Dans ce cas, le premier pied sera un spondée, le second un choriambe, le troisième qui est un palimbacchius deviendra un antispaste, grâce à l'interposition du silence d'un temps, le quatrième qui est spondée, se changera en un dichorée par un silence intermédiaire d'un temps ; et après l'addition d'un autre silence d'égale valeur, un choriambe terminera le mètre, quand on l'aura fait suivre d'un silence de deux temps pour

autem senorum temporum hic metimur pedes, primus erit molossus, secundus ionicus a minore, tertius creticus qui fit dichorius adjuncto silentio unius temporis, quartus ionicus a majore et longa ultima, post quam quatuor tempora silebuntur. Posset aliter, ut una longa in principio locaretur, quam sequeretur ionicus a majore, deinde molossus, deinde bacchius, qui fieret antispastus adjuncto silentio unius temporis, ultimus choriambus metrum clauderet, ita ut quatuor temporum in fine silentium redderetur uni longæ in principio constitutæ. Sed aures istam dimensionem repudiant, quia pars pedis in principio collocata, nisi major quam dimidia fuerit, non recte illi post plenum pedem finali silentio redditur ubi debetur: sed aliis interpositis pedibus, scimus quidem quantum debeatur ; sed non comprehenditur sensu, ut tanto spatio sileatur, nisi minus debeatur in silentio quam positum est in sono : quia cum majorem partem pedis vox peregerit, minor quæ reliqua est, ubicumque facile occurrit.

28. Quamobrem metri, quod sub hoc exemplo posuimus, *Vernat temperies, auræ tepent, sunt deliciæ*, cum sit una necessaria, quam diximus, dimensio, si post decimam ejus syllabam tempus unum sileatur, et quatuor in fine ; est alia voluntaria, si quis post sextam syllabam velit silere duo tempora, et unum post undecimam, et duo in fine : ut sit in principio spondeus, sequatur hunc choriambus, tertio spondeo silentium duum temporum annumeretur, ut vel molossus vel a minore ionicus fiat, quartus bacchius adjuncto itidem silentio unius temporis fiat antispastus, quinto choriambo numerus terminetur in voce, duobus temporibus in fine per silentium redditis in principio locato spondeo. Est item alia. Si enim velis, post sextam syllabam unum tempus silebis, et post decimam unum, post undecimam tantumdem, et duo in fine : ut sit primus spondeus, secundus choriambus, tertius palimbacchius fiat antispastus uno silentii tempore annumerato, quartus spondeus fiat dichorius unius temporis interjecto, et unius temporis consequente

compléter le spondée du commencement. Voulez-vous une troisième manière ? Observez un silence d'un temps après le premier spondée et ajoutez-y tous les silences complémentaires, ainsi que nous venons de le faire dans la précédente méthode ; sauf à la fin où il faudra garder un silence d'un temps, parce que le spondée, qui d'ordinaire se place au commencement du mètre, s'est changé par l'addition d'un silence, en un palimbacchius, et qu'il ne faut plus pour le compléter qu'un silence d'un temps qui doit être observé à la fin. Vous voyez donc que les silences intermédiaires ont leur place tantôt indiquée, tantôt volontaire ; indiquée, lorsque les pieds doivent être complétés, volontaire, lorsqu'ils sont entiers et complets.

29. Quand nous avons dit plus haut que les silences ne doivent pas dépasser quatre temps, cette règle s'entend des silences nécessaires, quand il y a des temps à compléter. Car s'il s'agit des silences que nous avons appelés volontaires, on peut faire entendre un pied et remplacer le suivant par un silence ; mais si nous le faisions à intervalles égaux, ce ne serait plus un mètre, mais un rythme sans fin apparente pour indiquer la reprise. Si donc, par exemple, vous voulez distinguer les pieds par des silences, en faisant parler le premier et remplaçant le second par un silence, vous ne pourrez indéfiniment suivre cette méthode. Mais il vous est permis, par des silences variés et déterminés, de porter le mètre à ses temps réguliers; comme dans cet exemple :

Nobis verum in promptu est, tu si verum dicis.

On peut ici, après le premier spondée, observer un silence de quatre temps, et un autre d'égale valeur après les deux pieds suivants ; mais, après les trois de la fin, il ne faut plus de silence; car les trente-deux temps sont au complet. Il est néanmoins beaucoup plus convenable et en quelque sorte plus juste de mettre les silences soit à la fin seulement, soit au milieu et à la fin, résultat que l'on obtient facilement en retranchant un pied. Exemple :

Nobis verum in promptu est, tu dic verum (1).

Dans ce mètre aussi bien que dans les autres, tenez-vous en à cette règle : compléter par des silences nécessaires, soit au milieu, soit à la fin, les pieds incomplets, mais ne jamais faire dépasser à ces silences la portion occupée par le levé et le posé. Quant aux silences volontaires, ils peuvent durer autant que les fractions d'un pied, autant que les pieds complets eux-mêmes, comme nous l'avons démontré plus haut par

silentio, choriambus ultimus numerum claudat, ita ut sileamus duo tempora in fine, quæ primo debentur spondeo. Est et tertia dimensio, si post primum spondeum tempus unum sileatur, et reliqua quæ in proximo superiore serventur; nisi quod in ejus fine unum tempus silebitur, quia spondeus ille qui solet in principio locari, consequente unius temporis silentio factus est palimbacchius, ut plus uno tempore nihil ei debeatur, quod in fine silendum est. Unde jam perspicis metris interponi silentia, quædam necessaria, quædam voluntaria : et necessaria quidem, cum aliquid pedibus debetur implendis ; voluntaria vero, cum pleni sunt pedes atque integri.

29. Quod autem superius dictum est, amplius quatuor temporibus silendum non esse, de necessariis silentiis dictum est, ubi debita tempora explentur. Nam in iis quæ voluntaria silentia nominavimus, licet etiam pedem sonare, et pedem silere : quod si paribus intervallis fecerimus non erit metrum, sed rhythmus, nullo certo fine apparente unde redeatur ad caput. Quamobrem si exempli gratia silentiis velis distinguere, ut post primum pedem alterius pedis tempora sileas, non hoc perpetuo servandum est. Licet autem varietate qualibet connumeratis silentiis usque ad legitima tempora metrum producere, velut in hoc, *Nobis verum in promtu est, tu si verum dicis*. Licet hic post primum spondeum quatuor tempora silere, et alia quatuor post sequentes duos : post tres autem finales nihil silebitur; jam enim triginta duo tempora terminata sunt. Sed multo est aptius, et quodammodo justius, ut vel in fine tantum, vel etiam in (*a*) medio et fine sileatur, quod subtracto uno pede fieri potest, ut ita sit : *Nobis verum in promptu est, tu dic verum*. Hoc et in metris ceterorum pedum tenendum est, scilicet necessariis silentiis, sive finalibus sive mediis reddi debita, ut pedes impleantur : non autem (*b*) sileri oportere amplius quam pedis partem, quam levatio positiove occupant. Voluntariis autem silentiis et partes pedum et integros pedes silere conce-

(1) La vérité est à notre portée ; quant à vous, dites la vérité.

(*a*) Apud Lov. omittitur, *in medio etc*. quod ex MSS. restituimus. At apud Et. legitur, *vel etiam ante finem sileatur*.
(*b*) MSS. cum Am. habent, *deberi oportere*.

des exemples. Mais c'est assez parlé de l'interposition des silences.

CHAPITRE XVI

Du mélange des pieds et de l'assemblage des mètres.

30. Disons maintenant quelques mots du mélange des pieds et de l'assemblage des mètres, car nous en avons déjà beaucoup parlé, en cherchant quels pieds se combinent entre eux. Quant à l'assemblage des mètres, nous en discourrons longuement, quand nous commencerons à traiter des vers. Les pieds, en effet, s'unissent et se combinent d'après les règles que nous avons expliquées dans notre second entretien. Il faut savoir, à ce sujet, que les divers genres de vers employés par les poètes, ont eu leurs auteurs et leurs inventeurs qui y ont établi certaines règles fixes que nous ne pouvons transgresser. Puisqu'ils les ont établis d'après la raison, il n'y faut donc rien changer, lors même que nous le pourrions faire sans choquer le bon sens et sans blesser l'oreille. Car, en cette matière, ce n'est pas la théorie qu'il faut consulter, mais la traduction, et se soumettre plutôt à l'autorité qu'au raisonnement. Nous ne pouvons pas en effet, savoir quel Phaliscus a composé ces deux mètres si harmonieux :

Quando flagella ligas, ita liga,
Vitis et ulmus uti simul eant (1).

Nous nous contentons de le croire, appuyés que nous sommes sur la tradition et la lecture. La question de science qui nous regarde consiste à examiner si ce mètre se compose de trois dactyles et d'un phyrrhique final, comme le pensent la plupart des personnes qui ne savent pas la musique. Elles ne sentent pas en effet que le pyrrhique se place mal après le dactycle; elles ignorent que la raison musicale veut que le premier pied de ce mètre soit un choriambe, le second un ionique dont la longue s'est changée en deux brèves, le dernier un iambe suivi d'un silence de trois temps. Les demi-savants comprendraient eux-mêmes cet arrangement, si ce mètre était prononcé et mesuré d'après toutes les règles par un vrai musicien ; car le bon sens naturel leur ferait apprécier ce que prescrivent les règles de la science.

31. Cependant, comme le poète a voulu que ces nombres fussent invariables, il faut souscrire à sa volonté quand nous employons ce mètre. L'oreille, en effet, n'est point offensée, elle ne le serait pas non plus, si, à la place d'un choriambe, on mettait un diiambe, ou bien un

ditur, sicut exemplis supradictis monstravimus. Sed hactenus interponendorum silentiorum ratio tractata sit.

CAPUT XVI

De pedum commixtione et de metrorum copulatione.

30. Nunc de pedum commixtione, et de ipsorum metrorum copulatione pauca dicamus; quoniam jam multa dicta sunt cum quæreremus, quos sibimet oporteat misceri pedes, et quod ad metrorum adtinet copulationem, nonnulla dicenda sunt cum de versibus disserere cœperimus : junguntur enim sibi pedes atque miscentur secundum regulas, quas in secundo sermone aperuimus. In hoc autem illum sciendum est, metri quæque generaquæ a poetis jam celebrata sunt, habuisse auctores et inventores suos, a quibus quasdam certas leges positas convellere prohibemur. Non enim oportet, cum illi eas ratione fixerint, aliquid ibi mutare : quamvis secundum rationem sine aurium offensione possimus : cujus rei cognitio non arte, sed historia traditur : unde creditur potius quam cognoscitur. Neque enim si Phaliscus, nescio qui, metra ita composuit, ut hæc sonant,

Quando flagella ligas, ita liga,
Vitis et ulmus uti simul eant;

Scire hoc possumus ; sed tantummodo credere audiendo et legendo. Illud est disciplinæ, quod ad nos pertinet, videre utrum hoc tribus dactylis constet et pyrrhichio ultimo, ut plerique musicæ imperiti autumant ; non enim sentiunt pyrrhichium poni non posse post dactylum : an ut ratio docet, primus pes sit in hoc metro choriambus, secundus ionicus longa syllaba in duas soluta breves, ultimus iambus, post quem tria tempora silebuntur : quod semidocti homines sentire possent, si a docto secundum utramque legem pronuntiaretur et plauderetur. Ita enim naturali et communi sensu judicarent, quid disciplinæ norma præscriberet.

31. Verumtamen quod poeta ille hos numeros

(1) Quand vous liez de jeunes plants, liez-les de manière à marier la vigne avec l'ormeau.

ionique sans décomposer la longue en deux brèves, soit tout autre pied correspondant. Nous ne ferons donc aucun changement à ce mètre, non point parce que la raison nous commande d'éviter l'inégalité, mais par respect pour l'autorité. Car la raison nous apprend que, parmi les mètres, les uns sont invariables, c'est-à-dire qu'on n'y peut rien changer, comme celui dont nous avons assez longuement parlé, et les autres variables, c'est-à-dire qu'on peut remplacer les pieds par d'autres pieds. Exemple;

Trojæ qui primus ab oris, arma virumque cano.

Là, en effet, l'anapeste peut partout se substituer au spondée. Il est d'autres mètres qui ne sont ni entièrement variables, ni entièrement invariables :

Pendeat ex humeris dulcis chelys,
Et numeros edet varios, quibus
Assonet omne virens late nemus,
Et tortis errans qui flexibus (1).

Vous remarquez dans ces exemples que l'on peut partout mettre des dactycles et des spondées, sauf au dernier pied qui, d'après la volonté de l'inventeur du mètre doit toujours être un dactycle. Vous voyez donc que, dans ces trois espèces de mètres, l'autorité seule commande.

32. Mais quand, dans l'arrangement des pieds, c'est à la raison seule de juger les combinaisons qui frappent les sens, il faut qu'elle sache que les fractions de pieds qui résonnent désagréablement à la suite de certains pieds avec silence complémentaire, tels que l'iambe ou le second épitrite après le dichorée, et le spondée après l'antispaste, ces mêmes fractions produisent une harmonie non moins désagréable, après d'autres pieds avec lesquels les premiers peuvent s'allier. Il est clair, en effet, d'après cet exemple souvent répété, que l'iambe va bien après le molosse, avec un silence de trois temps à la fin :

Ver blandum viret floribus.

Mais si vous mettez au premier rang un dichorée à la place du molosse, comme dans ce vers :

Vere terra viret floribus,

l'oreille choquée le condamne. Il est facile, avec le simple jugement de l'oreille, de faire aussi cette expérience sur d'autres mètres.

immobiles esse voluit, cum hoc metro utimur, custodiendum est : non enim fraudat auditum; quamquam æque nihil fraudaret, si vel pro choriambo diiambum vel ipsum ionicum nulla in breves facta solutione poneremus, et quidquid aliud congruisset. In hoc igitur metro nihil mutabitur; non ea ratione qua inæqualitatem vitamus, sed ea qua observamus auctoritatem. Docet sane ratio, alia institui metra immobilia, id est in quibus mutari nihil oportet, ut hac ipsum est de quo satis locuti sumus : alia mobilia, in quibus locare pedes alios pro aliis licet, sicuti est : *Trojæ qui primus ab oris, arma virumque cano.* Nam hic pro spondeo anapæstum quolibet loco licet ponere. Alia nec tota immobilia, nec tota mobilia, ut est :

Pendeat ex humeris dulcis chelys,
Et numeros edat varios, quibus
Assonet omne virens late nemus,
Et tortis errans qui flexibus.
(*Terentianus, Pomponius.*)

Vides hic enim ubique et spondeos et dactylos poni posse, præter ultimum pedem, quem metri auctor semper esse dactylum voluit. Et in iis quidem generibus tribus nonnihil valere auctoritatem vides.

32. Quod autem in pedum commixtione ad rationem solam pertinet de iis rebus quæ sentiuntur judicantem, sciendum est eas partes pedum, quæ post certos pedes silentio restante insuaviter locantur, ut iambus post dichorium atque secundum epitritum, et spondeus post antispastum, etiam post alios pedes male locari, quibus isti permixti fuerint: nam manifestum est, iambum post molossum bene poni, sicut hoc exemplum indicat sæpe repetitum cum silentio in fine temporum trium, *Ver blandum viret floribus.* At si pro molosso primum dichorium constituas, ut est, *Vere terra viret floribus*, respuit hoc auditus atque condemnat. Id etiam in ceteris sensu explorante facile est experiri. Ratio namque certissima est, cum sibi copulantur qui inter se sunt copulabiles pedes, eas partes debere in fine subjungi quæ omnibus conveniunt in illa serie collocatis, ne inter socios quodammodo discordia aliquid oriatur.

(1) Puisse pendre à mes épaules la lyre harmonieuse ! puisse-t elle rendre des sons variés qui fassent retentir au loin le bois verdoyant et le fleuve qui se promène avec mille détours !

(TÉRENCE-POMPONIUS).

C'est en effet une règle invariable que quand on mélange des pieds susceptibles de se combiner entre eux, il faut placer à la fin les fractions de pieds qui ont quelque rapport avec tous les pieds admis dans la série du mètre. Car placées au milieu des pieds elles pourraient y faire naître quelque désaccord.

33. Chose encore plus étrange; le spondée termine agréablement le diiambe et le dichorée, et néanmoins, quand ces deux pieds, soit seuls, soit mélangés avec d'autres de même ordre, font partie d'une même série, l'oreille défend de placer le spondée à la fin. Nul doute que l'oreille ne soit flattée d'entendre ces pieds un à un :

Timenda res non est

Ou encore :

Jam timere noli.

Mais si vous en formez une série, par exemple :

Timenda res, jam timere noli ;

vous aurez une combinaison que l'on ne peut guère souffrir qu'en prose. L'harmonie n'est pas meilleure si l'on place à tout autre endroit un autre pied, par exemple, un molosse au premier pied :

Vir fortis, timenda res, jam timere noli,

ou au troisième :

Timenda res, vir fortis, jam timere noli.

Ou encore :

Timenda res, jam timere, vir fortis, noli.

La cause de cette cacophonie vient de ce que le diiambe peut se battre dans le rapport de 2 à 1, celle du trochée dans le rapport de 1 à 2. Le spondée équivaut au double, puisqu'il se mesure dans le rapport de 2 à 2 ; or, comme le diiambe appelle le spondée au commencement du mètre et le dichorée à la fin, il se produit alors une discordance. C'est ainsi que le raisonnement empêche de goûter l'harmonie du vers.

34. L'antispaste aussi présente une particularité non moins remarquable. S'il n'est combiné avec aucun autre pied ou s'il n'est mêlé qu'au diiambe, il ne rejette pas l'iambe comme finale du mètre : mais il le repousse, s'il est uni à d'autres pieds. Qu'uni au dichorée, l'antispaste rejette l'iambe à cause du chorée luimême, il n'y a rien de surprenant. Mais pourquoi, combiné avec tout autre pied de 6 temps, rejette-t-il l'iambe qui en a trois, j'en ignore la raison; peut-être est-ce une cause trop obscure pour qu'il soit possible de la découvrir et de la mettre en évidence. En tout cas, c'est un fait, et je le démontre par des exemples. Témoins ces deux mètres :

Potestate placet,
Potestate potentium placet,

Tout le monde en convient, ils offrent une reprise fort agréable; en mettant à la fin un silence de 3 temps. Dans les mètres suivants, au

33. Illud magis mirandum est, quod cum spondeus et diiambum et dichorium suaviter claudat, tamen cum hi duo pedes sive soli, sive cum aliis copulabilibus quoquo modo mixtis in una serie fuerint, spondeus in fine approbonte sensu poni non potest. Quis enim dubitet, aures libenter accipere ista singula repetita, *Timenda res non est :* et item separatim, *Jam timere noli* ? At si ita jungas, *Timenda res, jam timere noli :* nisi in soluta oratione audire nolim. Nec absurdum minus est, si quolibet loco alium connectas, veluti molossum hoc modo : *Vir fortis, timenda res, jam timore noli.* Vel ita : *Timenda res, vir fortis, jam timere noli.* Vel etiam ita : *Timenda res, jam timere, vir fortis, noli.* Cujus absurditatis caussa est, quod pes diiambus etiam ad duplum et simplum plaudi potest, ut ad simplum et duplum dichorius : spondeus autem duplæ parti eorum æqualis est : sed cum eum ille trahit ad primam, hic ad extremam, exsistit nonnulla discordia ; et ita ratio tollit admirationem.

34. Nec minus miraculum edit antispastus, cui si nullus alius pedum, aut certe solus diiambus misceatur, patitur iambo metrum claudi, cum aliis autem positus nullo modo; et cum dichorio quidem propter ipsum dichorium : itaque hoc minimê miror. Cum ceteris vero senum temporum pedibus, cur memoratum trium temporum pedem in fine repudiet, nescio quæ est caussa, secretior fortasse quam ut a nobis erui atque ostendi queat: sed hoc ita esse his exemplis probo. Nam ista duo metra, *Potestate placet*, *Potestate potentium placet*, nemo ambigit suaviter singula repeti cum silentio trium temporum in fine. At ista insuaviter cum eodem silentio, *Potestate præclara placet. Potestate tibi multum placet. Potestate jam tibi sic placet. Potestate multum tibi placet. Potestatis magnitudo placet.* Quod ad sensum adtinet, peregit officium suum in hac quæstione, et quid acceperit, et quid exploserit indicavit : sed de caussa cur ita sit, ratio consulenda est. Ac mea quidem in tanta obscuritate nihil aliud videt, nisi cum diiambo antispastum

contraire, la reprise est désagréable, malgré le même silence de la fin :

Potestate præclara placet.
Potestate tibi multum placet.
Potestate jam tibi sic placet.
Potestate multum tibi placet.
Potestatis magnitudo placet.

Quant à l'oreille, elle a, dans cet exemple, rempli son office, en indiquant ce qu'elle agrée et ce qu'elle réprouve. Mais quelle est la cause de ses préférences ? c'est à la raison qu'il la faut demander ; et la mienne, au milieu de tant d'obscurité ne trouve pas d'autre réponse que celle-ci : l'antispaste a sa première moitié commune avec le diiambe ; tous deux, en effet, commencent par une brève et une longue ; son autre moitié lui est commune avec le dichorée, car tous deux finissent par une longue et une brève. Ainsi donc, l'antispaste quand il est seul admet l'iambe à la fin du mètre, comme sa première moitié ; il l'admet encore quand il est uni au diiambe, comme ayant cette première moitié commune avec lui ; il l'admettrait également quand il est joint au dichorée, si une telle finale convenait à celui-ci. Mais, uni aux autres pieds, l'antispaste rejette l'iambe, qui n'a avec eux aucune affinité.

CHAPITRE XVII

Du mélange des mètres.

35. Quant au mélange des mètres, il suffit de constater ici que les différents mètres ne se peuvent combiner entre eux qu'autant qu'ils ont un rapport de mesure et qu'ils s'accordent dans le levé et dans le posé. La diversité des mètres provient de la quantité, comme lorsqu'on mélange de plus grands avec de plus petits. Exemple :

Jam satis terris nivis atque diræ
Grandinis misit Pater, et rubente
Dextera sacras jaculatus arces,
Terruit urbem (1).

Vous remarquez que le dernier vers formé d'un choriambe et d'une longue finale (2) est de beaucoup plus petit que les trois précédents qui sont égaux entre eux. La diversité vient encore de la différence des pieds. Exemple :

Grato, Pyrrha, sub antro,
Cui flavam religas comam (3) ?

Vous le voyez, le premier de ces deux vers se compose d'un spondée et d'un choriambe suivi d'une longue qu'il a fallu ajouter au spondée pour compléter les 6 temps ; le second se forme

dimidiam partem priorem habere communem ; nam uterque a brevi et longa incipit : posteriorem autem cum dichorio ; longa enim et brevi ambo finiuntur. Itaque antispastus vel solus tamquam suam priorem dimidiam, vel cum diiambo cum quo eam communiter habet, collocatus, patitur in fine metri esse iambum, et cum dichorio pateretur si eidem dichorio talis terminus conveniret : cum ceteris autem non patitur, quibus tali societate (*a*) non jungitur.

CAPUT XVII.

De metrorum copulatione.

35. Quod vero ad metrorum copulationem adtinet, satis est in præsentia videre, posse sibi diversa metra copulari, quæ tamen plausu, id est levatione ac positione conveniant. Diversa sunt autem vel quantitate, ut cum majora copulantur minoribus, qualia ista sunt, videlicet,

Jam satis terris nivis atque diræ
Grandinis misit pater, et rubente
Dextera sacras jaculatus arces
Terruit urbem.
(Horatius, *Carmina*, l. I.)

Nam hoc quartum, quod uno choriambo et una in fine longa terminatur, quam parvum sit tribus superioribus inter se æqualibus subjectum vides. Vel pedibus sicuti hæc.

Grato, Pyrrha, sub antro,
Cui flavam religas comam.
(*Ibid.*)

Cernis quippe horum duorum superius constare spondeo et choriambo, et longa ultima, quæ ad sex tempora implenda spondeo debebatur : hoc autem posterius spondeo et choriambo, et duabus

(1) Assez longtemps Jupiter a fait tomber sur la terre la neige et la grêle funeste ; assez longtemps, la foudre lancée par son bras enflammé sur les édifices sacrés a épouvanté Rome. (Horace. *Odes*, liv. I, ode 2e).
(2) Nous, nous disons un *dactyle* et un *spondée* ; terruit urbem.
(3) Dans cette grotte charmante, pour qui, Pyrrha, tresses-tu cette blonde chevelure? (Horace, liv. I, ode ve).

(*a*) Er. et Lov. omittunt hic negationem, quam tamen exhibent MSS. et Am.

d'un spondée et d'un choriambe suivi de deux brèves qui, s'ajoutant aussi au spondée, complètent les 6 temps (1). Ils sont donc égaux par les temps, mais ils offrent quelque différence dans les pieds.

36. Il y a encore dans ces combinaisons de pieds une autre différence. Les uns se combinent de manière à n'avoir besoin d'aucun silence intermédiaire, comme les deux vers précédents ; d'autres réclament l'interposition d'un silence. Exemple :

Vides ut alta stet nive candidum
Soracte, nec jam sustineant onus
Silvæ laborantes, geluque
Flumina constiterint acuto (2).

Si dans tous ces vers, on fait la reprise, les deux premiers exigent un silence d'un temps à la fin, le troisième un de deux, et le quatrième un de trois. Combinés, ils obligent à garder un temps de silence quand on passe du premier au second, deux temps quand on passe du second au troisième, et trois temps lorsqu'on passe du troisième au quatrième. Si du quatrième on revient au premier, il faut garder un temps de silence. La manière de revenir au premier est la même que pour passer à une autre combinaison. Nous appelons avec raison ce genre de combinaison circuit, en grec περίοδος période. Une période ne peut être composée de moins de deux membres, c'est-à-dire de deux mètres : on a voulu qu'elle n'en eût pas plus de quatre. On peut donc donner le nom de plus petite, à la période de deux membres, celui de moyenne à la période de trois membres, et appeler dernière la période de quatre membres : en grec, δίκωλον, τρίκωλον, τετράκωλον. Comme nous devons traiter ce sujet avec tous les développements qu'il comporte dans notre entretien sur le vers, ces quelques mots suffisent pour le moment.

37. Vous devez, je pense, comprendre que les différentes espèces de mètres sont innombrables. D'après nos calculs, ils atteignaient le chiffre de 568. Mais nous n'avons donné que des exemples dans lesquels les silences se trouvent à la fin. Nous n'avons rien dit ni de la combinaison des pieds entre eux, ni de la décomposition des longues en brèves qui prolongerait le pied au delà de quatre syllabes. Si donc nous donnons toutes les manières d'inter-

ultimis brevibus, quæ item cum primo spondeo implent sex tempora. Paria sunt ergo ista temporibus, sed in pedibus nonnihil diversitatis tenent.

36. Est et alia differentia istarum copulationum, quod alia ita copulentur, ut nulla sibi silentia interponi velint, sicut hæc duo recentissima : alia inter se sileri aliquid postulent, sicut hæc :

Vides ut alta stet nive candidum
Soracte, nec jam sustineant onus
Silvæ laborantes, geluque
Flumina constiterint acuto.
(*Ibid.*)

Nam si hæc singula repetantur, priora duo unum tempus in fine sileri flagitant, tertium duo, quartum tria. Copulata vero a primo ad secundum transeuntem unum tempus silere cogunt, a secundo ad tertium duo, a tertio ad quartum tria. A quarto autem si ad primum redeas, tempus unum silebis. Sed quæ est ratio redeundi ad primum, eadem est ad aliam talem copulationem transeundi Hoc genus copulationum recte nos appellamus circuitum, qui περίοδος græce dicitur. Circuitus ergo minor esse non potest, quam qui duobus membris constat, id est duobus metris : nec esse majorem voluerunt eo, qui usque ad quatuor membra procedit. Licet igitur minimum bimembrem, medium trimembrem, et ultimum quadrimembrem, vocare, hos enim græci δίκωλον, τρίκωλον τετράκωλον vocant. De quo toto genere quoniam diligentius tractaturi sumus, ut dixi, in eo sermone qui nobis de versibus erit, nunc interim hoc satis sit.

37. Sane arbitror jam te intelligere, innumerabilia genera esse metrorum, quæ quingenta (a) sexaginta octo inveneramus, cum et de silentiis non nisi finalibus exempla essent data, et nulla pedum commixtio facta esset, et nulla solutio longarum in duas breves, quæ pedem ultra syllabas quatuor porrigeret. At si adhibita omni silentiorum interpositione, et omni pedum commixtione, et omni solutione longarum colligere numerum metrorum

(1) Nous scandons ainsi :
Grato Pyrrha sub antro
Cui fla vam reli gas co mam.

(2) Tu vois comme se dresse, couverte d'une neige épaisse, la blanche cîme du Soracte, comme les forêts ont peine à soutenir leur fardeau, et comme les ruisseaux se sont arrêtés sous un frein de glace. (Horace, I, ode ix).

(a) In prius vulgatis et pluribus MSS habetur, *quadraginta septem* sed legendum cum Albinensi codice *sexaginta octo.* Confer locum lib. VI, n. 15 et 16, ubi metrorum isthæc summa censetur.

poser les silences, de mélanger les pieds, et de décomposer les longues, si nous voulons ensuite compter le nombre des mètres, ce nombre sera si grand qu'il n'y aura peut-être pas de termes pour les exprimer. Quant aux exemples que nous avons donnés et à tous ceux que nous pourrions ajouter, ce serait en vain que le poëte en les construisant, ou l'oreille en les entendant, en approuveraient la justesse, si le débit d'un musicien exercé ne les fait ressortir, si le goût des auditeurs n'a pas la vivacité que donne la culture de l'esprit, on ne pourra juger de la vérité de nos théories. Mais prenons maintenant quelque temps de repos ; puis nous traiterons du vers. — Le *D*. Je le veux bien.

velis, tantus existit, ut nomen ejus fortasse non suppetat. Sed hæc exempla quæ a nobis sunt posita, et quæcumque alia poni possunt (*a*), quamquam ea et poeta in efficiendo approbèt, et in audiendo natura communis, tamen nisi ea docti et exercitati hominis pronuntiatio commendet auribus, sensusque audientium non sit tardior quam humanitas postulat, non possunt ea quæ tractavimus vera judicari. Sed quiescamus aliquantulum, et de versu deinceps disseramus. D. Ita fiat.

(*a*) Ita MSS. At. Am. Er. et Lov. *quamquam ea et appetat in efficiendo, vel approbet in audiendo*, etc.

LIVRE CINQUIÈME

DU VERS.

CHAPITRE PREMIER

Différence du rythme, du mètre et du vers.

1. — Le *M.* Qu'est-ce que le vers ? Cette question a soulevé de grandes discussions parmi les savants de l'antiquité ; et elle n'a pas été stérile. Le vers est une invention transmise par les lettres à la connaissance de la postérité ; elle repose non-seulement sur l'autorité, mais aussi sur le raisonnement. Les auteurs ont donc remarqué qu'il y a entre le rythme et le mètre une différence telle que tout mètre est rythme, mais tout rythme n'est pas mètre. En effet, toute combinaison régulière de pieds est rythmique, et comme le mètre offre cette combinaison, il ne peut pas ne pas être cadencé, c'est-à-dire rythmique. Mais comme ce n'est point la même chose de dérouler une série de pieds réguliers sans limite déterminée, et de former une succession de mêmes pieds réguliers qui aboutit à une fin obligée, il fallait distinguer par des termes propres ces deux combinaisons. C'est ainsi que la première fut nommée proprement rythme, et la seconde mètre, tout en conservant aussi le nom de rythme. Puis, comme ces mouvements cadencés qui ont une fin déterminée, je veux dire les mètres, admettent ou n'admettent point une coupure au milieu, il fallait de nouveau marquer cette différence par des noms spéciaux. C'est pourquoi, les mètres sans coupure gardèrent le nom générique de mètres, ceux que distingue une césure reçurent le nom de vers. Le raisonnement nous apprendra peut-être dans la suite l'origine de

LIBER QUINTUS

IN QUO DE VERSU DISSERITUR.

CAPUT I

Quomodo differant rhythmus, metrum et versus.

1. Quid sit versus, inter doctos veteres non parva luctatione quæsitum est, nec fructus defuit. Nam inventa res est, et ad notitiam posterorum mandata litteris, gravi atque certa non tantum auctoritate, verum etiam ratione firmata est. Interesse igitur animadverterunt inter rhythmum et metrum aliquid, ut omne metrum rhythmus, non etiam omnis rhythmus metrum sit. Omnis enim legitima pedum connexio (*a*) numerosa est ; quam quoniam metrum habet, non esse numerus nullo modo potest, id est non esse rhythmus. Sed quoniam non est idem, quamvis legitimis pedibus, nullo tamen certo fine provolvi, et item legitimis progredi pedibus, sed certo fine coërceri ; hæc duo genera etiam vocabulis discernenda erant, ut illud superius rhythmus tantum proprio jam nomine, hoc autem alterum ita rhythmus ut metrum etiam vocaretur. Rursus quoniam eorum numerorum qui certo fine clauduntur, id est metrorum alia snnt in quibus non habetur ratio cujusdam divisionis circa medium, alia quibus sedulo habetur ; erat etiam hæc differentia notanda vocabulis. Quapropter illud ubi non habetur hæc ratio rhythmi genus, proprie metrum vocatum est : hoc autem ubi habetur, versum nominaverunt. Cujus appellationis originem fortasse progredientibus nobis ratio ipsa monstrabit. Neque hoc ita præscriptum putes, ut illa etiam metra versus vocare non liceat. Sed aliud est cum abutimur nomine, licentia cujusdam vicinitatis ; aliud cum rem vocabulo suo enuntiamus. Sed nominum commemoratio hactenus facta sit ; in quibus, ut jam didicimus, concessio interloquentium et vetustatis auctoritas totum valet. Cetera, si pla-

(*a*) Am. Er. et Lov. *numerus est.* Sed melius MSS. *numerosa est.*

ce mot. Ne croyez pas toutefois que ce terme de vers soit tellement exclusif qu'on n'en puisse décorer des mètres sans césure. Mais autre chose est d'abuser d'un terme, en l'étendant à une signification voisine, autre chose d'appeler un objet du nom qui lui convient. Mais c'est assez discuté sur les mots qui, nous l'avons déjà dit, dépendent essentiellement des conventions des interlocuteurs ou de l'usage consacré. Quant aux recherches qu'il nous reste à faire, nous continuerons, si vous le voulez, à prendre l'oreille pour interprète et la raison pour guide. Et vous reconnaîtrez que les anciens auteurs, loin d'avoir établi des règles en dehors de la belle et saine nature, les ont au contraire découvertes par le raisonnement et dénommées par des termes préeis.

CHAPITRE II

Les mètres qui peuvent se diviser en deux parties sont plus parfaits que les autres.

2. — Le *M.* Je vous demanderai d'abord si le plaisir que la cadence d'un pied fait éprouver à l'oreille provient d'une autre cause que de l'harmonieux rapport existant entre ses deux parties, à savoir le levé et le posé? — Le *D.* Déjà je l'avais remarqué et j'en étais persuadé. — Le *M.* Et le mètre qui, évidemment, est une combinaison de pieds, doit-il être mis au nombre de ces objets qui ne peuvent se diviser? car rien d'indivisible ne peut être soumis au temps, et il est absurde de regarder comme indivisible ce qui se compose de parties divisibles. — Le *D.* J'avoue que ces objets sont susceptibles de division. — Le *M.* Mais tous les objets qui admettent une division, ne présentent-ils pas une plus grande perfection si leurs parties sont assorties entre elles avec une certaine symétrie, plutôt que si elles ne présentent ni ensemble, ni harmonie? — Le *D.* Il n'y a aucun doute là dessus. — Le *M.* Alors, quel est le nombre qui produit dans les pieds cette division symétrique? Est-ce le nombre 2? — Le *D.* Oui. — Le *M.* Puisque nous avons trouvé que le pied se divise en deux parties symétriques, et que cette division charme l'oreille, si nous trouvons de même un mètre qui admette cette division, ne devra-t-il pas à bon droit passer pour plus parfait que ceux qui en sont privés? — Le *D.* Je suis de votre avis.

CHAPITRE III

D'où vient le mot vers.

3. — Le *M.* C'est bien; répondez maintenant à cette question. Dans tout ce que nous mesurons par un espace de temps, certaines parties précèdent ou suivent, commencent ou finissent; or, ne vous semble-t-il pas qu'entre ces frac-

cet, more nostro investigemus sensu nuntio, indice ratione, ut illos etiam veteres auctores non instituisse ista quasi quæ in natura rerum integra et perfecta non fuerint, sed ratiocinando invenisse, et appellando notasse cognoscas.

CAPUT II

Metra in duas partes divisibilia ceteris præstant.

2. Quare primum a te quæro, utrum ob aliud pes aurem mulceat, nisi quod in eo duæ illæ partes, quarum una in levatione, altera in positione est, numerosa sibi concinnitate respondent? D. Jam hoc quidem mihi ante persuasum est atque compertum. M. Quid metrum, quod manifestum est pedum collatione confici, num ex eo rerum genere esse arbitrandum est quod dividi non potest, cum omnino et nihil individuum per tempus tendi queat, et quod ex dividuis pedibus constat, absurdissime individuum putetur? D. Nullo modo hoc genus divisionem recipere abnuerim. M. At omnia quæ recipiunt divisionem, nonne pulcriora sunt, si eorum partes aliqua parilitate concordent quam si discordes et dissonæ sint? D. Nulli dubium est. M. Quid, ipsius parilis divisionis, qui tandem numerus auctor est, an dualis? D. Ita est. M. Ut ergo in duas partes concinentes dividi pedem et eo ipso aurem delectare comperimus, si etiam metrum tale inveniamus, nonne ceteris non talibus jure anteponetur? D. Assentior.

CAPUT III

Versus unde dictus.

3. M. Recte sane. Quare jam illud responde, cum in omnibus, quæ aliqua temporis parte metimur aliud præcedat, aliud subsequatur, aliud incipiat, aliud terminet, nihilne tibi videatur inter partem præcedentem atque incipientem, et illam quæ subsequatur ac terminet interesse oportere. D. Interesse

tions qui précèdent, qui commencent, et celles qui suivent et terminent, il doit y avoir quelque différence? — Le *D.* Je le crois. — Le *M.* Dites-moi donc quelle différence existe entre ces deux parties de vers dont l'une est : *cornua velatarum*, et l'autre *vertimus antennarum*? Nous ne disons pas comme le poëte *obvertimus*, mais :

Cornua veletarum vertimus antennarum ;

n'est-il pas vrai qu'en répétant ce vers plusieurs fois, on ne sait plus quel est le premier membre et quel est le second ? Le vers toutefois n'existe pas moins en disant :

Vertimus antennarum cornua velatarum.

— Le *D.* Je remarque fort bien cette confusion. — Le *M.* Croyez-vous qu'on doive l'éviter? — Le *D.* On le doit. — Le *M.* Cette incertitude est-elle suffisamment évitée dans l'exemple suivant. En voici la première partie : *Arma virumque cano* ; voilà la seconde : *Trojæ qui primus ab oris.* Ces membres sont si différents que si vous en changez l'ordre de cette manière :

Trojæ qui primus ab oris, arma virumque cano,

il devient nécessaire de mesurer ce vers avec d'autres pieds. — Le *D.* Je comprends. — Le *M.* Voyez si le même principe a été observé dans les vers suivants. En effet, la mesure du premier membre *arma virumque cano ;* vous la retrouvez dans : *Italiam fato; Littora multum ille et ; Vi superum sævæ ; Multa quoque et bello* ; *Inferretque Deos ; Albanique patres.* En un mot, poursuivez cet examen autant que vous le voudrez, vous trouverez que ces premiers membres de vers ont tous la même mesure, qu'ils sont partagés au cinquième demi-pied. Il est très-rare qu'il en soit autrement, très-rare aussi que les seconds membres du vers n'aient pas une mesure commune. *Trojæ qui primus ab oris*; *Profugus Lavinaque venit* ; *Terris jactatus et alto; Memorem Junonis ob iram ; Passus dum conderet urbem* ; *Latio genus unde latinum ; Atque alta mœnia Romæ.* — Le *D.* C'est de la dernière évidence.

4. — Le *M.* Donc deux membres, l'un de cinq demi-pieds, l'autre de sept, partagent le vers héroïque qui se compose, comme on sait, de six pieds de quatre temps chacun. Or, sans le rapport symétrique des deux membres, soit celui-ci, soit quelque autre, il n'y a plus de vers. Mais, d'après le témoignage de la raison, il faut combiner ces deux parties de manière que la première ne se puisse substituer à la seconde ni *vice versa.* Autrement, ce serait par abus de mots qu'on appellerait vers cette combinaison. Ce serait un rythme, un mètre, tels que l'on n'en trouve que rarement dans les poëmes de longue haleine et qui, cependant, ne sont pas sans charmes. Tel est le mètre cité plus haut :

Cornua velatarum vertimus antennarum.

Aussi le nom de *vers* ne me semble point venir,

---

arbitror. M. Dic ergo quid intersit inter has duas partes versus, quarum una est, *Cornua velatarum* : altera vero est, *vertimus antennarum.* Non enim ut idem poeta, *obvertimus*, sed si ita versus enuntietur, *Cornua velatarum vertimus antennarum :* nonne sæpius repetendo efficitur incertum, quæ pars prior sit, quæ posterior ? Neque enim minus idem stat versus, cum ita profertur : *Vertimus antennarum cornua velatarum.* D. Plane incertum fieri video. M. Censesne vitandum ? D. Censeo. M. Vide igitur utrum hic satis vitatum sit. Una pars versus est et ea præcedens : *Arma virumque cano* : altera subsequens, *Trojæ qui primus ab oris* : quæ usque adeo inter se differunt, ut si ordinem vertas, et hoc modo pronunties : *Trojæ qui primus ab oris, arma virumque cano*, alios pedes metiri necesse sit. D. Intelligo. M. At vide, utrum ista ratio in aliis servata sit. Nam cujus dimensionis est pars incipiens, *Arma virumque cano*, ejusdem esse agnoscis, *Italiam fato. Littora multum ille et. Vi superum sævæ. Multa quoque et bello. Iuferretque deos. Albanique patres.* Ne multa, persequere ceteros quantum voles, has priores partes versuum ejusdem dimensionis invenies, id est quinto semipede articulatas. Rarissime omnino si non hoc ita est ; ita ut posteriores sint istæ non minus inter se pariles : *Trojæ qui primus ab oris. Profugus Lavinaque venit. Terris jactatus et alto. Memorem Junonis ob iram. Passus dum conderet urbem. Latio genus unde Latinum. Atque altæ mœnia Romæ.* D. Manifestum est.

4. M. Quinque igitur et septem semipedes versum heroicum in duo membra partiuntur, quem sex pedibus quaternorum temporum constare notissimum est : et sine concinnitate quidem duorum membrorum, sive ista, sive aliqua alia, versus nullus est. In quibus omnibus hoc ratio demonstravit esse servandum, ut non possit pars prior in posteriore, et posterior in priore loco poni. Quod si aliter

comme le veulent plusieurs auteurs, de ce qu'arrivé à la fin déterminée du rythme, on retourne au commencement, d'où le mot de vers viendrait de l'habitude de se tourner, quand on revient sur ses pas. Ce retour, en effet, paraît commun et aux vers et aux mètres qui ne sont point des vers. C'est plutôt par antiphrase que le vers est ainsi nommé ; car de même que les grammairiens ont appelé *déponent* le verbe qui ne dépose pas l'*r*, comme *lucror* et *conqueror*, de même le vers composé de deux membres qui ne peuvent se substituer l'un à l'autre sans forfaire aux règles de l'harmonie, a été nommé de la sorte parce qu'il ne peut se retourner. Mais enfin, que vous admettiez l'une ou l'autre de ces deux étymologies, ou que vous en cherchiez une troisième, ou qu'avec moi vous dédaigniez les questions de ce genre, peu importe pour le moment. Lorsqu'on voit clairement la chose signifiée par un terme, il est inutile de se tourmenter pour en connaître l'origine. Avez-vous quelques objections? — Le *D.* Non ; mais veuillez continuer.

CHAPITRE IV

De la fin du vers.

8. — Le *M.* Occupons-nous maintenant de la fin du vers. On a voulu, ou plutôt la raison elle-même veut que la fin du vers soit marquée et distinguée par quelque différence. Ne vaut-il pas mieux, à votre avis, mettre en relief le terme où s'arrête le mouvement cadencé, sans troubler l'égalité des temps, que de le laisser confondre avec les autres parties qui ne forment pas la fin du vers. — Le *D.* Le plus clair est le meilleur; qui en doute? — Le *M.* Examinez donc si c'est d'une manière frappante, comme le veulent les grammairiens, que le spondée termine le vers héroïque. On peut mettre aux cinq premiers pieds un dactyle ou un spondée; mais seul, le spondée peut finir le vers. Si on admet le trochée, c'est qu'il est indifférent que la dernière syllabe soit longue ou brève, nous en avons assez parlé à propos des mètres. Alors, d'après ce système, l'iambique de six pieds ou ne serait pas un vers, ou ce vers n'aurait pas de terminaison saillante, ce qui est une double absurdité. Car jamais aucun savant, jamais auteur d'une légère instruction même, n'a refusé la qualité de vers à ce mètre de Catulle :

Phasellus ille quem videtis hospites ;

pas plus qu'à toute autre combinaison de mots ainsi cadencés. D'autre part, des critiques aussi graves que savants ont pensé qu'il n'y a point de vers là où ne se trouve pas une terminaison saillante.

fuerit, non jam versus, nisi nominis abusione, dicetur : erit autem rhythmus et metrum, qualia rarissime longis carminibus interponere quæ versibus contexuntur, non indecorum est : quale idem ipsum est quod paulo ante commemoravi : *Cornua velatarum vertimus antennarum.* Quamobrem non mihi versus ex eo appellatus videtur, ut nonnulli putant, quod a certo fine ad ejusdem numeri caput reditur ut nomen ductum sit ab iis qui se vertunt dum via redeunt; nam hoc illi cum his etiam metris, quæ versus non sunt. apparet esse commune : sed magis fortasse a contrario nomen invenit, ut quemadmodum grammatici deponens verbum quod *r* litteram non deponit, sicuti est, lucror et conqueror, appellaverunt, ita quod duobus membris confit, quorum neutrum in alterius loco salva lege numerorum constituitur, qnia verti non potest, versus vocetur. Sed utramlibet harum originem vocabuli tu licet probes, vel utramque improbes, et aliam quæras, aut contemnas mecum totum hoc quæstionis genus, nihil ad hoc tempus pertinet. Cum enim satis res ipsa quæ hoc nomine significatur, appareat, non est de verbi stirpe laborandum : nisi quid habes ad hæc. D. Ego vero nihil, sed perge ad cetera.

CAPUT IV

Terminus versuum varius.

5. M. Sequitur ut de versus termino requiramus. Nam et hunc aliqua differentia notatum atque insignitum esse voluerunt, vel potius ipsa ratio. An tu non arbitraris melius esse ut finis, quo provolutio numeri coercetur, non perturbata temporum æqualitate, tamen emineat, quam si cum ceteris partibus quæ finem non faciunt, confundatur? D. Quis dubitat hoc esse melius, quod est evidentius? M. Considera ergo, utrum recte insignem finem versus heroïci spondeum pedem quidam esse voluerint. Nam in qninque aliis locis vel hunc vel dactylum licet ponere; in fine autem non nisi spondeum ; nam quod trochæum putant, propter indifferentiam fit ultimæ syllabæ, de qua in metris satis locuti sumus. Sed secundum hos iambicus senarius

6. — Le *D.* C'est vrai. Aussi bien me faut-il une fin de vers plus remarquable que celle qui se trouve dans le spondée. — Le *M.* Eh quoi ? vous ne doutez pas que cette marque saillante quelle qu'elle soit nous la rencontrerons dans la différence du pied, du temps ou des deux à la fois? — Le *D.* Peut-il y avoir une autre différence ? — Le *M.* Mais enfin, laquelle des trois choisissez-vous ? Pour moi, quand je vois que la fin qui arrête le vers dans de justes limites ne tient qu'à la mesure du temps, je ne crois pas qu'on doive chercher ce signe différentiel ailleurs que dans le temps. Etes-vous d'un avis contraire? — Le *D.* J'approuve au contraire. — Le *M.* Ne voyez-vous pas encore que le temps n'offrant ici d'autre différence que son plus ou moins de durée, et le vers arrivant à son terme pour ne pas s'étendre trop loin, il faut qu'il ait pour fin saillante un temps plus court? — Le *D.* Je le vois bien; mais pourquoi ajouter le mot *ici ?* — Le *M.* Parce que nous ne faisons pas consister toujours la différence des temps dans une durée plus ou moins longue. La différence de l'été et de l'hiver ne consiste-t-elle pour vous que dans leur plus ou moins de durée ? Ne réside-t-elle pas plutôt dans la rigueur du froid ou l'intensité de la chaleur, dans l'état de sécheresse ou d'humidité, ou dans tout autre signe distinctif? — Le *D.* Je comprends, et cette marque de la fin que nous cherchons consistera dans un temps plus court de la terminaison.

7. — Le *M.* Ecoutez donc ce vers :

Roma, Roma, cerne quanta sit Deum benignitas.

C'est un vers trochaïque ; scandez-le, et dites combien vous lui aurez trouvé de membres et de pieds ? — Le *D.* Quant aux pieds, il est facile de répondre : il en a évidemment sept et demi. Quant aux membres, je suis loin de voir aussi clair. Je remarque, en effet, que la phrase est coupée en beaucoup d'endroits. Je crois toutefois que la césure se fait au huitième demi-pied, de sorte que le premier membre serait : *Roma, Roma, cerne quanta ;* et le second : *Sit Deum benignitas.* — Le *M.* Combien celui-ci a-t-il de demi-pieds ? — Le *D.* Sept. — Le *M.* C'est la raison seule qui vous a guidé ; car rien n'est au-dessus de l'égalité ; c'est elle qu'il faut d'abord chercher dans une division, si on ne peut l'obtenir tout à fait, on doit s'attacher à la coupure qui en approche le plus près, pour ne pas trop s'en écarter. Ainsi, ce vers ayant quinze demi-pieds, ne pouvait se mieux diviser qu'entre huit et sept ; ou bien, ce qui est équivalent, entre sept et huit. Mais ce dernier mode de division ne marquerait plus la terminaison

aut non erit versus, aut erit sine ista finis eminentia, utrumque autem absurdum est. Nam neque quisquam umquam, sive doctissimorum hominum, sive mediocriter, vel etiam tenuiter eruditorum, versum esse dubitavit, *Phaselus ille quem videtis hospites,* et quidquid in verbis est tali numerositate formatum ; et gravissimi auctores eo quo peritissimi nullum sine insigni fine versum putandum esse censuerunt.

6. D. Verum dicis. Quare aliam termini hujus notam quærendam esse autumo, non hanc quæ in spondeo ponitur approbandam. M. Quid hoc, num dubitas, quæcumque ista sit, aut in pedis esse, aut in temporis differentia, aut in utroque? D. Qui aliter potest? M. Quid tandem horum trium probas ? Ego enim, quoniam idipsum finire versum ne longius quam oportet excurrat, non pertinet nisi ad temporis modum, non arbitror aliunde istam notam debere sumi quam ex tempore. an tibi aliud placet? D. Immo assentior. M. Videsne etiam illud, cum tempus hic differentiam habere non possit, nisi quod aliud est longius, aliud brevius, quia cum versus finitur, id agitur ne pergat longius, in breviore tempore notam finis esse oportere? D. Video quidem : sed quo pertinet quod additum est hic? M. Eo scilicet quod non ubique temporis differentiam in sola brevitate ac longitudine accipimus. An tu æstatis ac hyemis differentiam, aut esse temporis negas, aut in spatio potius breviore vel longiore, ac non in vi frigoris calorisque constituis, vel humoris, vel siccitatis, et si quid tale aliud ? D. Jam intelligo, et hanc quam quærimus termini notam, a temporis brevitate ducendam esse consentio.

7. M. Adtende igitur hunc versum, *Roma, Roma, cerne quanta sit Deum benignitas*, qui trochaïcus dicitur, et metire illum, atque responde quod inveneris de membris ejus et numero pedum. D. De pedibus quidem facile responderim : liquet enim eos septem semis esse. De membris autem non satis aperta res est; multis enim locis partem orationis finiri vide : verumtamen opinor esse istam partitionem in octavo semipede, ut præcedens membrum sit, *Roma, Roma, cerne quanta* : subsequens

du vers par un temps plus court, comme l'exige la raison elle-même. Supposons, en effet, que le vers soit tel :

Roma, cerne quanta sit tibi Deum benignitas;

c'est-à-dire que le premier membre se composât de sept demi-pieds, *Roma, cerne quanta sit*, et le second de huit, *tibi Deum benignitas :* il n'y aurait plus de demi-pied pour clore le vers, huit demi-pieds faisant quatre pieds complets. Il y aurait encore un autre défaut; c'est que nous ne trouverions plus dans le second membre les mêmes pieds que dans le premier, et le premier membre présenterait la terminaison saillante d'un temps plus court ou d'un demi-pied, tandis que c'est au second qu'appartient cette terminaison. Le premier membre, en effet, renferme trois trochées et demi, *Roma, cerne, quanta sit*, et le second quatre iambes, *tibi, Deum benignitas.* Dans l'autre vers, au contraire, nous scandons des trochées dans les deux membres, et le vers se termine par un demi-pied. Ainsi, la terminaison garde sa marque distinctive d'un temps plus court. Le premier membre, en effet, se compose de quatre trochées, *Roma, Roma, cerne quanta*; le second, de trois trochées et demi, *sit Deum benignitas.* Avez-vous quelque objection ? — Le *D.* Loin de là ; j'admets parfaitement vos raisons.

8. — Le *M.* Observons donc, s'il vous plaît, ces règles incontestables : que les vers se divisent toujours en deux membres, qu'ils se rapprochent le plus de l'égalité, comme dans ce vers : *Cornua vela tarum obvertimus antennarum*, que l'égalité des membres ne soit jamais telle qu'on les puisse substituer l'un à l'autre, comme ici : *Cornua vela tarum vertimus antennarum.* Mais tout en évitant cette conversion, n'établissons pas entre les deux membres une séparation trop inégale, que le nombre des demi-pieds qui les composent se rapproche le plus possible; et gardons-nous de dire par exemple que, dans le vers précédent, le premier membre se compose de dix syllabes, *Cornua velatarum vertimus,* et le second de quatre, *antennarum.* Mais aussi que le dernier membre ne renferme pas que des demi-pieds en nombre égal, comme : *tibi Deum benignitas*, pour que le vers ne finisse pas par un pied complet, mais qu'il ait plutôt sa terminaison marquée par un temps plus court. — Le *D.* Je comprends ces principes, et je m'efforce de les graver dans ma mémoire.

autem, *sit deum benignitas.* M. Quot semipedes habet? D. Septem. M. Ipsa ratio te duxit omnino. Cum enim nihil fit æqualitate melius, eamque in dividendo appetere oporteat, si minus potuerit obtineri, vicinitas ejus quærenda est, ne ab ea longius aberremus. Itaque cum hic versus omnes quindecim semipedes habeat, non potuit æquius quam in octo et septem dividi ; nam eadem est in septem et octo vicinitas. Sed ita non servaretur nota finis in tempore breviore, ut eam servandam ratio ipsa præcipit : nam si talis versus esset, *Roma cerne quanta sit tibi deum benignitas*, ut inciperet membrum in his semipedibus septem, *Roma cerne quanta sit,* et in his octo alterum terminaretur, *tibi deum benignitas :* non posset versum semipes claudere : octo enim semipedes quatuor integros pedes faciunt. Simul incideret alia deformitas, ut non eosdem pedes in membro extremo quos in primo metiremur, et prius membrum potius finiretur nota brevioris temporis, id est semipede, quam posterius, cui hoc finis jure debetur. Nam in illo tres trochæi, semis, *Roma cerne quanta sit* : in hoc quatuor iambi scanderentur, *tibi Deum benignitas.* Nunc vero et trochæos in utroque membro scandimus , et semipede versus clauditur , ut spatii brevioris notam terminus teneat. Nam sunt in priore quatuor, *Roma, Roma cerne quanta* : in posteriore autem tres semis, *sit Deum benignitas :* an contradicere aliquid paras ? D. Nihil omnino, et libenter assentior.

8. M. Teneamus igitur has leges inconcussas, si placet, ut neque membrorum duorum tendens ad æqualitatem partitio versui desit, sicuti huic deest, *Cornua velatarum obvertimus antennarum.* Neque ipsa æqualitas membrorum conversibilem, ut ita dicam, faciat partitionem, ut in hoc facit, *Cornua velatarum vertimus antennarum.* Neque cum ista vitatur conversio, nimis a se membra discedant, sed quantum possunt proximis numeris prope æquentur, ne dicamus hæc ita posse dividi, ut octo semipedes præcedant, *Cornua velatarum vertimus*; et quatuor subsequantur, id est, *antennarum.* Nec membrum posterius paris numeri semipedes habeat, sicuti est, *tibi deum benignitas,* ne pleno pede versus finitus non habeat terminum breviore tempore notatum. D. Habeo jam ista, et mando memoriæ quantum valeo.

CHAPITRE V

Fin du vers héroïque.

9. — Le *M*. Instruits que nous sommes que le vers ne doit pas se terminer par un pied complet, comment nous faut-il scander le vers héroïque pour observer la règle des deux membres et la marque distinctive de la fin ? — Le *D*. Ce vers se compose de douze demi-pieds ; or, les deux membres ne peuvent avoir six demi-pieds chacun, si l'on veut échapper à la conversion ; on ne doit pas non plus mettre une trop grande inégalité entre eux, comme serait le rapport de trois demi-pieds à neuf, ou bien de neuf à trois, ni donner au dernier membre un nombre pair de demi-pieds dans un rapport de huit à quatre ou de quatre à huit, pour ne pas finir par un pied complet. Reste donc à diviser le vers en cinq et sept, ou en sept et cinq demi-pieds. Car ce sont les deux nombres impairs les plus rapprochés, et même les deux membres sont bien plus voisins l'un de l'autre que s'ils avaient l'un quatre et l'autre huit demi-pieds. Ce qui m'engage à m'en tenir à cette division, c'est que je vois le vers héroïque établir toujours ou presque toujours sa césure, au cinquième demi-pied, comme dans ce premier vers de l'Enéide : *Arma virumque cano ;* dans le second : *Italiam fato ;* dans le troisième : *Littora, multum ille et ;* enfin, dans le quatrième : *Vi superum sævæ ;* et ainsi de suite dans presque tout le poëme. — Le *M*. Vous avez raison ; mais remarquez quels pieds vous scandez et gardez-vous de violer aucune des règles que nous appelions tout à l'heure incontestables. — Le *D*. Je vois bien ce que la raison me commande ; toutefois la nouveauté de cette méthode me déconcerte. Généralement, on scande ces vers par dactyles et spondées, et il n'est guère de personnes, si peu instruites qu'elles soient, qui ignorent cette théorie, encore qu'elles fussent embarrassées dans la pratique. Or, si je veux suivre ici l'usage général, il faut renoncer à votre règle de la terminaison ; car le premier membre finirait par un demi-pied et le dernier par un pied complet, et c'est le contraire qu'il faut. Mais comme on ne pourrait sans faute méconnaître cette règle, et que dans les rythmes nous avons vu déjà qu'on peut fort bien commencer par un pied incomplet, il n'y a plus qu'à substituer au dactyle l'anapeste combiné avec le spondée. Ainsi le vers commencera par une longue, suivie de deux pieds spondées ou anapestes, qui termineront le premier membre. L'autre membre se composera de trois anapestes ou spondées à

CAPUT V

Heroici finis.

9. M. Quoniam igitur jam tenemus, non debere versum finiri pleno pede, quomodo nobis heroicum versum metiendum putas, ut et membrorum lex illa servetur, et hæc termini nota ? D. Video duodecim esse semipedes ; et quia propter illam conversionem vitandam senos semipedes habere membra non possunt ; neque a se longe oportet discedere ut sint tres et novem, aut novem et tres ; neque paris numeri semipedes posteriori membro dandi sunt ut sint octo et quatuor, aut quatuor et octo, ne pleno pede versus finiatur : in quinque et septem, aut septem et quinque divisio facienda est. Nam et hi numeri sunt ambo impares proximi, et certe propinquius sibi accedunt membra quam in quaternario et octonario numeris accederent. Quod ut firmissimum teneam, video partem orationis in quinto semipede semper aut pene semper terminari, ut est in primo Virgilii versu, *Arma virumque cano* : et in secundo, *Italiam fato* : et in tertio, *Littora multum ille et* : in quarto item, *Vi superum sævæ* : atque ita deinceps in toto pene carmine. M. Verum dicis : sed videndum tibi est, quos pedes metiaris, ut nihil superiorum legum jam inconcusse constitutarum violare audeas. D. Quamquam mihi satis ratio appareat, tamen novitate conturbor. Non enim solemus in hoc genere nisi spondeum pedem et dactylum scandere, quod nemo fere est tam indoctus quin audierit, etiamsi minus id facere possit. Hanc ergo pervulgatissimam consuetudinem, nunc si sequi voluero, lex illa termini est abroganda : præcedens enim membrum semipede clauderetur, posterius autem pleno pede ; quod contra esse debuit. Sed quia illam legem iniquissimum est tollere, et in numeris jam didici posse fieri, ut non a pleno pede ordiamur, restat ut non hic dactylum cum spondeo, sed anapæstum locari judicemus, ut incipiat versus a longa una syllaba, deinde duo pedes vel spondei vel anapæsti alterum membrum superius terminent, cum tres rursus alterum vel ana-

volonté, plus d'une longue pour terminer régulièrement le vers. — Le *D*. Est-ce votre avis ?

10. — Le *D*. Je trouve que cette méthode est très-juste ; elle n'est pas cependant facile à persuader à tous. Telle est la force de l'habitude, qu'une fois invétérée, si elle provient de l'erreur, elle devient la plus grande ennemie de la vérité. Pour faire un vers héroïque, peu importe, vous le sentez bien, que nous combinions avec le spondée l'anapeste ou le dactyle ; mais pour le scander judicieusement, ce qui est du ressort non des sens, mais de la raison, il faut se laisser guider par le jugement et non par les préjugés. Cette méthode, je ne l'ai point inventée ; elle est même de beaucoup plus ancienne que cette habitude invétérée. Aussi bien, ceux qui liront les auteurs les plus fameux tant grecs que latins, ne s'étonneront pas de nous entendre professer de tels principes. Mais je rougis de ma faiblesse quand j'invoque l'autorité des hommes pour corroborer la raison ; comme si la raison et la vérité ne primaient pas tout témoignage, quel qu'il soit, et n'éteignaient toute autre lumière. S'agit-il de faire une syllabe longue ou brève, ayons recours à l'autorité, c'est là notre seul guide, et employons dans notre langage les mots comme il les ont employés. En pareille matière, négliger les règles, c'est paresse, et en chercher de nouvelles, c'est témérité. Mais s'il faut scander un vers, gardons-nous d'obéir au préjugé invétéré plutôt qu'à l'éternelle raison. Car tout d'abord l'oreille nous révèle la juste mesure du vers ; un examen logique des pieds nous la fait ensuite approuver ; enfin, nous jugeons que le vers doit avoir une terminaison saillante, par suite de ce que cette terminaison doit être plus déterminée que celle des mètres, et qu'elle est à coup sûr bien marquée par un temps plus court, puisqu'il met une limite et comme un frein à la longueur du vers.

CHAPITRE VI

Suite du chapitre précédent.

11. Puisqu'il en est ainsi, on ne peut donc terminer le second membre d'un vers que par une fraction de pied. Quant au premier membre, il peut commencer soit par un pied complet, comme dans ce trochaïque :

Roma, Roma, cerne quanta sit Deum benignitas,

pæsti vel quolibet loco spondeus, sive omnibus, et in fine una syllaba, qua versus legitime terminatur. probasne et id ?

10. M. Ego quoque rectissimum esse judico, sed non facile ista populo persuadentur. Tanta enim est vis consuetudinis, ut ea inveterata, si falsa opinione genita est, nihil sit inimicius veritati. Namque ad faciendum versum nihil interesse intelligis, utrum in hoc genere anapæstus cum spondeo, an dactylus collocetur : ad metiendum tamen rationabiliter, quod non aurium sed mentis est proprium (*a*), vera et certa ratione hoc, non irrationabili opinione discernitur : neque nunc a nobis primum inventa est, sed multo est hac inveterata consuetudine antiquius animadversa. Quare si eos legant qui vel in græca vel in latina lingua disciplinæ hujus doctissimi fuerunt, non mirabuntur nimis qui forte hoc audierint : quamquam pudet imbecillitatis, cum rationi roborandæ hominum auctoritas quæritur, cum ipsius rationis ac veritatis auctoritate, quæ profecto est omni homine melior, nihil deberet esse præstantius. Non enim ut in producenda corripiendave syllaba non nisi auctoritatem veterum hominum quærimus, ut quemadmodum sint usi verbis quibus nos quoque loquimur, ita et nos utamur ; quia et in hujuscemodi re nullam observationem sequi desidiæ est, et novam instituere licentiæ : ita in metiendo versu inveterara voluntas hominum ac non æterna rerum ratio cogitanda est, cum et moderatam ejus longitudinem prius naturaliter aure sentiamus, deinde approbemus rationabili consideratione numerorum, et eum insigni fine claudendum esse judicet quisquis judicat (*b*) certius eum quam cetera metra esse finiendum, eumque finem in breviore tempore notandum esse manifestum sit ; siquidem temporis longitudinem coercet et frenat quodammodo.

CAPUT VI

Rursus de fine versus.

11. Quæ cum ita sint, qui potest posterius ejus membrum nisi non pleno terminari pede ? Prioris

(*a*) MSS, veteres sic habent : *proprium, nimium quantum hac ratio ab illa opinione discernitur.*

(*b*) Lov. *quisquis judicat certius : eumque quam cetera metra esse insigniter finiendum, qui finem habet in breviore temporum notarum manifestum : siquidem et* c. Ita quoque editiones aliæ, nisi quod Am. haber, *notatum manifestum sit*. Er. *notarum manifestum sit.* Sed præstat MSS, lectio, quam huc revocavimus.

soit par un pied incomplet, comme dans ce vers héroïque :

Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris.

Maintenant, arrière toute hésitation ; scandez-moi le vers suivant et dites-moi quels en sont les membres, et quels en sont les pieds?

Phasellus ille quem videtis, hospites,

— Le *D.* Les deux membres, si je ne me trompe, sont partagés en 5 et 7 demi-pieds, de sorte que le premier est *phasellus ille,* et le second, *quem videtis, hospites.* Quant aux pieds, ce sont des iambes. — Le *M.* Mais ne remarquez-vous pas que le vers se termine par un pied complet? — Le *D.* C'est vrai, où est donc mon esprit, je ne saurais le dire. Qui ne voit qu'il faut, comme dans le vers héroïque, commencer par un pied incomplet? De cette manière, nous scandons le vers par des trochées et non par des iambes, et il se termine régulièrement par un demi-pied.

12. — Le *M.* Vous êtes dans le vrai; mais comment scanderez-vous le vers suivant? c'est un Asclépiade :

Mæcenas atavis edite regibus (Horace).

Le premier hémistiche se termine à la sixième syllabe, et ce n'est pas une exception, mais un usage consacré dans presque tous les vers de cette espèce. Le premier membre est donc : *Mæcenas atavis* ; le second, *edite regibus.* Aux yeux de la raison, cette division peut paraître d'une perfection douteuse. Si en effet, vous scandez ce vers par des pieds de quatre temps, le premier membre contiendra 5 demi-pieds et le second 4. Or, la règle défend de donner au second membre des pieds en nombre pair, pour que le vers ne se termine point par un pied complet. Il nous reste donc à le mesurer par des pieds de 6 temps, ce qui nous donnera deux hémistiches composés de 3 demi-pieds chacun. Pour que le premier membre finisse par un pied complet, il faut commencer par deux longues; vient ensuite un choriambe qui partage le vers de telle sorte que le second membre commence également par un choriambe et se termine par un demi-pied de deux brèves. Ces deux temps ajoutés au spondée du commencement complètent le pied de 6 temps. Qu'avez-vous à observer? — Le *D.* Rien absolument. — Le *M.* Vous admettez donc que chaque membre peut avoir le même nombre de demi-pieds. — Le *D.* Pourquoi pas? Il n'y a pas lieu ici de craindre la conversion; car si vous renversez les deux membres, les pieds ne seront plus soumis à la même règle. Ainsi donc, rien n'empêche de donner le même nombre de demi-pieds aux deux membres des vers de cette espèce, puisque cette égalité peut parfaitement subsister sans qu'il y ait lieu de

autem membri exordium aut plenum pedem esse, ut in illo trochaïco, *Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas* ; aut partem pedis oportet, ut in heroïco, *Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris.* Quapropter omni jam dubitatione sublata, etiam istum versum metire, si placet, et mihi de membris ejus pedibusque responde, *Phaselus ille quem videtis hospites.* D. Membra quidem hujus in quinque et septem semipedes video distributa, ut prius sit, *Phaselus ille;* posterius autem, *quem videtis hospites* : pedes vero iambos cerno. M. Quæro, nihilne caves pede pleno versum terminare? D. Verum dicis, et ubi fuerim, nescio. Quis enim non videret sicut in heroïco exordiendum esse a semipede? quod cum in hoc genere fit, non jam iambis, sed trochæis versum metimur, ut eum legitime semipes claudat.

12. M. Ita est ut dicis : sed vide quid tibi de hoc respondendum putes, quem Asclepiadæum vocant, *Mæcenas atavis edite regibus.* Nam pars orationis in sexta syllaba terminatur, neque inconstanter, sed in omnibus fere hujus generis versibus. Itaque ejus primum est membrum, *Mæcenas atavis* : secundum, *edite regibus,* quod quanam ratione fiat dubitari potest. Si enim metiaris in hoc pedes quaternorum temporum, erunt quinque in priore, in posteriore autem membro quatuor semipedes : lex autem vetat membrum posterius pari numero constare semipedum, ne pleno pede versus terminetur. Restat ut pedes consideremus senorum temporum, ex quo fit ut membrum utrumque ternis semipedibus constet. Nam ut integro pede præcedens membrum finiatur, a duabus longis incipiendum est : deinde totus choriambus versum dividit, ut sequente etiam alio choriambo membrum posterius inchoetur, claudente versum semipede in duabus brevibus syllabis : tot enim tempora cum spondeo in capite locato, implent sex temporum pedem, nisi quid habes ad hæc. D. Nihil prorsus. M. Placet ergo, totidem semipedibus constare utrumque membrum. D. Cur non placeat? Neque enim metuenda est hic illa conversio, quia posito posteriore membro in præ-

craindre une conversion, et que la règle de la terminaison saillante se trouve observée; le vers se termine en effet par une fraction de pied, règle d'ailleurs qu'il faut toujours observer.

CHAPITRE VII

Comment on ramène à l'égalité le nombre inégal des demi-pieds dans chaque membre? Du rapport d'égalité entre les membres de quatre et trois demi-pieds, de cinq et de trois demi-pieds.

13. Le *M.* La question est complétement résolue; la raison nous a donc montré qu'il y a deux espèces de vers, les uns qui admettent dans leurs membres le même nombre de demi-pieds, les autres, un nombre inégal. Examinons attentivement, si vous voulez, comment on ramène cette inégalité à une égalité relative: cette question tient à un calcul un peu difficile, mais très-exact. Répondez donc ; quand je dis 2 et 3, combien nommé-je de nombres? — Le *D.* Deux. — Le *M.* Donc 2 est un nombre comme 3 en est un, et ainsi de tout autre. — Le *D.* Oui. — Le *M.* Ne vous semble-t-il point par suite que le nombre 1 peut fort bien avoir un rapport avec les autres nombres. Car s'il est impossible de dire que 1 soit 2, on peut dire d'une certaine manière que 2 est 1. De même, on peut affirmer sans erreur que 3 et 4 sont 1. — Le *D.* Je l'admets. — Le *M.* Autre question : Combien font 2 multiplié par 3? — Le *D.* Six. — Le *M.* six et trois font-ils autant? — Le *D.* Non pas. — Le *M.* Multipliez maintenant 3 par 4, et dites-moi le résultat. — Le *D.* Douze. — Le *M.* Vous voyez encore que 12 est plus grand que 4. — Le *D.* Et de beaucoup. — Le *M.* C'est assez, arrêtons-nous là, et établissons cette règle : A partir de 2, quelques nombres que vous multipliiez entre eux, le plus petit multiplié par le plus grand, surpasse nécessairement le plus grand. — Le *D.* Qui en doute? Y a-t-il, en fait de pluralité, un nombre inférieur à 2? Cependant, si je multiplie ce nombre par 1,000, il donne 2,000 et double l'autre. — Le *M.* C'est vrai; mais prenez 1 et un nombre quelconque plus grand, et, comme vous l'avez déjà fait, multipliez le plus petit par le plus grand. Celui-là surpassera-t-il le plus grand de la même manière? — Le *D.* Non. Mais le plus petit égalera le plus grand. Car 1 fois 2 fait 2, et 1 fois 10 fait 10, et 1 fois 1,000 fait 1,000; bref; par quelque nombre que je le multiplie, 1 devient l'égal de ce nombre. — Le *M.* Le nombre 1 a donc un certain droit

cedentis loco, ita ut quod est primum, secundum fiat, non eadem lex manebit pedum. Quapropter nulla caussa est, cur idem semipedum numerus in hoc genere membris negetur, cum sine ullo conversionis vitio parilitas ista possit teneri, finis etiam insignioris lege servata, cum versus non pleno pede terminatur, quod constantissime servandum est.

CAPUT VII

Quomodo semipedum imparilitas in versuum membris ad parilitatem referatur. Conciliantur membra semipedum quatuor et trium. Membra semipedum quinque et trium.

13. M. Rem ipsam omnino vidisti : quare jam quoniam comperit ratio versuum esse duo genera, unum in quo idem numerus semipedum, aliud in quo dispar in membris sit, diligenter consideremus, si placet, quonam modo ista imparilitas semipedum ad quamdam parilitatem referatur, obscuriore aliquantum, sed sane subtilissima ratione numerorum. Nam quæro ex te, cum duo et tria dicam, quot numeros dicam. D. Duos scilicet. M. Ergo et duo unus, et tria unus est numerus; et quemlibet alium dixerimus. D. Ita est. M. Nonne tibi ex hoc videtur unum cum quolibet numero non absurde posse conferri ? Siquidem unum duo esse non possumus dicere, duo autem unum esse quodammodo, et item tria et quatuor unum esse, non falso dici potest. D. Assentior. M. Adtende aliud : dic mihi, duo ter ducta, quid faciunt in summa. D. Sex. M. Num sex et tria totidem sunt ? D. Nullo modo. M. Nunc tria quater ducas velim, summamque respondeas. D. Duodecim. M. Vides item duodecim plures esse quam quatuor ? D. Et longe. M. Sane ne jam immorer, figenda regula est : A duobus, et deinceps quoslibet numeros duos constitueris, minor per majorem multiplicatus, eum excedat necesse est. D. Quis hoc dubitaverit ? Quid enim tam parvum in plurali numero quam duo ? quem tamen numerum si millies duxero, ita excedet mille, ut duplum fiat. M. Verum dicis : sed constitue unum, et quemlibet deinde majorem numerum, et quemadmodum in illis faciebamus, minorem per majorem multiplica, num eodem modo major superabitur ? D. Non plane, sed majori minor æquabitur.

d'égalité avec les autres, non-seulement parce qu'il est lui-même un nombre, mais encore parce qu'il devient l'égal de tout nombre qui le multiplie.

14. — Le *M.* Maintenant, ramenez votre attention au nombre de demi-pieds qui, dans un vers, établissent l'inégalité des membres ; et, si vous vous laissez guider par la règle que nous venons de formuler, vous trouverez dans ces membres une étonnante égalité. En effet, le moindre vers, je pense, se compose dans ses deux membres d'un nombre inégale de demi-pieds, à savoir de 4 et 3 demi-pieds, comme dans cet exemple :

Hospes ille quem vides

dont le premier membre, *hospes ille*, peut se diviser en deux parties égales de deux demi-pieds chacune. Quant au second : *quem vides*, sa division est telle qu'une partie à deux demi-pieds, et l'autre, un seulement. Mais cette dernière division équivaut à 2 et 2, par suite de ce privilége d'égalité que possède le nombre 1 avec tous les nombres, comme nous l'avons démontré plus haut. Donc ce droit d'égalité rend le second membre égal au premier. Mais là où il se trouve d'un côté 4 demi-pieds, et de l'autre 5, comme dans ce vers :

Roma, Roma, cerne quanta sit,

la combinaison n'est pas aussi régulière ; aussi est-ce un mètre plutôt qu'un vers. Car les membres sont trop inégaux pour qu'une division puisse les mettre dans un rapport d'égalité. Vous remarquez bien, je pense, que les quatre demi-pieds du premier nombre

Roma, Roma

peuvent se partager en deux et deux. Les cinq derniers, au contraire, *cerne quanta sit* se divisent en deux et trois demi-pieds, division qui détruit tout rapport d'égalité. Car cinq demi-pieds, divisés en 2 et 3, ne peuvent être l'équivalent de quatre, de la même manière que nous avons trouvé dans le plus petit vers que trois demi-pieds, partagés en 1 et 2, sont l'équivalent de 4. Y a-t-il quelque chose que vous n'ayez pas saisi ou qui vous choque dans mon explication ? — Le *D.* Au contraire, tout y est clair et plausible.

15. — Le *M.* Examinons maintenant le rapport entre cinq et trois demi-pieds, comme dans ce vers :

Phasellus ille, quem vides

et voyons comment cette inégalité peut être ramenée à une sorte d'égalité : car ces pieds sont non-seulement un mètre, mais un vers, tout le monde en convient. Donc, après avoir partagé le premier membre, en 2 et 3 demi-pieds et le second en 2 et 1, réunissez les fractiens égales qui se trouvent dans l'un et l'autre

Nam unum bis, duo ; et unum decies, decem ; et unum millies, mille ; et per quemlibet alium numerum multiplicavero, unum necesse est æquetur. M. Habet ergo unum cum ceteris numeris jus quoddam æqualitatis, non modo quod quicumque numerus est, sed etiam quod toties ductus tantumdem facit. D. Manifestissimum est.

14. M. Age nunc, refer animum ad semipedum numeros, quibus in versu fiunt membra inæqualia, et miram quamdam æqualitatem ista quam tractavimus ratione reperies. Nam, ut opinor, versus minimus inæquali semipedum numero in membris est duobus, habens semipedes quatuor et tres, ut in hoc, *Hospes ille quem vides* : cujus primum membrum quod est, *Hospes ille*, secari æqualiter potest in duas partes binorum semipedum : secundum autem quod est, *quem vides*, ita dividitur, ut una pars duos semipedes habeat, altera unum ; quod ita est, quasi duo et duo sint, jure illo æqualitatis, de quo satis egimus, quod habet unum cum omnibus numeris. Ex quo fit ut ista divisione tantum sit quodammodo superius membrum quantum posterius. Itaque ubi fuerint quatuor et quinque semipedes, sicut hoc est, *Roma, Roma cerne quanta sit* : non ita probatur ; et propterea metrum erit potius quam versus, quia ita sunt membra inæqualia ut ad nullum æqualitatis legem sectione aliqua possint referri. Cernis quippe, ut opinor, superioris membri quatuor semipedes, *Roma, Roma*, in binos posse discedere : quinque autem posteriores, *cerne quanta sit*, in duos et tres semipedes dividi; ubi nullo jure apparet æqualitas Neque enim possunt aliquo modo tantum valere quinque semipedes propter duos et tres, quantum quatuor valent, quomodo invenimus superius in breviore versu tantum valere tres semipedes propter unum et duo, quantum quatuor valent, an aliquid non es assecutus, aut non placet ? D. Immo vero et manifesta omnia et rata sunt.

15. M. Age nunc quinque et tres semipedes consideremus, qualis est ille versiculus, *Phaselus ille quem vides* : et videamus quomodo ista inæqualitas aliquo æqualitatis jure teneatur : nam hoc genus non solum metrum, sed etiam versum esse, omnes consentiunt. Itaque cum primum membrum

membre; dans le premier membre nous trouvons la fraction deux, et dans le second, une fraction semblable; une autre fraction de trois dans le premier membre, et une d'un demi-pied dans le second. Nous pouvons les réunir, puisque le nombre 1 s'associe à tous les autres nombres, et puis, somme toute, 1 et 3 font 4, ce qui équivaut à 2 plus 2. Donc, grâce à ce mode de division, nous mettons dans un accord harmonieux 5 et 3 demi-pieds. Avez-vous compris? — Le *D.* Oui, et je suis de votre avis.

CHAPITRE VIII

Des membres de cinq et de sept demi-pieds.

16. — Le *M.* Il nous faut parler maintenant des relations de cinq et de sept demi-pieds dans les vers. Les plus connus sont le vers héroïque et un autre de six pieds, appelé iambique. En effet :

Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris

se divise en deux nombres dont le premier a cinq demi-pieds *arma virumque cano*, et le second sept : *Trojæ qui primus ab oris*. Le second vers :

Phasellus ille quem videtis, hospites,

a pour premier membre *Phasellus ille*, cinq demi-pieds, et pour second membre, *quem videtis, hospites*, soit sept demi-pieds. Ces vers, si fameux laissent pourtant beaucoup à désirer sous le rapport de l'égalité. Car si nous partageons les cinq premiers demi-pieds en 2 et 3, et les sept derniers en 3 et 4, les parties de trois demi-pieds s'accorderont, il est vrai. Si les deux autres parties étaient dans une relation telle que l'une renfermât un demi-pied et l'autre cinq, elles s'uniraient entre elles d'après la règle qui permet d'allier le nombre 1 à tous les autres, et l'on trouverait ainsi un total de six demi-pieds, ce qui établit un rapport de 3 à 3. Mais nous avons deux demi-pieds d'une part et quatre de l'autre, ce qui fait sans doute un total de six demi-pieds; mais aucun principe d'égalité n'admettra que 2 est l'équivalent de 4, et par conséquent ces deux nombres ne peuvent établir entre eux aucune relation. Peut-être dira-t-on qu'il suffit, pour établir un rapport d'égalité, que 4 et 2 fassent 6 de la même manière que 3 et 3. Je veux bien ne pas réfuter cette objection et j'admets qu'il existe là une certaine égalité. Mais je ne voudrais pas voir exister un rapport plus étroit entre 5 et 3 qu'entre 5 et 7 demi-pieds. Le vers composé de 5 et de 3 demi-pieds est en effet moins renommé

in semipedes duos et tres secueris, et secundum in duos et unum, conjungas particulas quas in utroque pares inveneris, quia et in primo membro habemus duo, et in secundo restant duæ particulæ, una in tribus semipedibus de priore membro altera in uno de posteriore. Has ergo et sociabiliter jungimus, quia unum cum omnibus habet societatem; et in summa unum et tria, quatuor fiunt, quod est tantumdem quantum duo et duo. Per hanc igitur sectionem etiam quinque et tres semipedes ad concordiam rediguntur. Sed responde, utrum intellexeris. D. Ita vero, et admodum probo.

CAPUT VIII

Membra semipedum quinque et septem.

16. M. Sequitur ut de quinque et septem semipedibus disseramus, quales sunt versus duo illi nobilissimi, heroicus et quem iambicum vulgo vocant, etiam ipse senarius. Nam, *Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris,* ita dividitur ut primum ejus membrum sit, *Arma virumque cano,* qui sunt quinque; et secundum, *Trojæ qui primus ab oris,* qui sunt septem semipedes. Et, *Phaselus ille quem videtis hospites*, primum membrum habet, *Phaselus ille*, in semipedibus quinque; secundum in septem, *quem videtis hospites.* Sed tanta illa nobilitas in lege ista æqualitatis laborat. Cum enim superiores quinque semipedes in duos et tres diviserimus, posteriores autem septem in tres et quatuor; congruent sibi quidem particulæ ternorum semipedum; sed si duæ reliquæ ita convenirent, ut una earum constaret uno semipede, alia quinque, conjungerentur lege illa qua unum cum omnibus numeris conjungi potest, et in summa sex fierent, quod sunt etiam tres et tres : nunc vero quia duo et quatuor inveniuntur, summam quidem reddent senariam ; sed nullo æqualitatis jure tantum valent duo quantum quatuor, ut in hujuscemodi quasi necessitudine copulentur. Nisi forte quis dixerit satis esse ad aliquam regulam parilitatis, quod ut tres et tres, ita duo et quatuor sex fiunt, cui rationi repugnandum non arbitror : est enim et hæc aliqua æqualitas. Sed illud nollem ut majore congruentia quinque et tres quam quinque et septem semipedes convenirent. Non enim tantum nomen est illius versus quantum istorum : et vides in illo non modo

que ceux de 5 et de 7; remarquez toutefois que, dans le premier, en unissant 1 et 3 demi-pieds, non-seulement on n'arrive pas au même total qu'en réunissant 2 et 2; mais encore par suite de l'union si facile du chiffre 1 avec tous les autres nombres, les fractions offrent un accord bien plus harmonieux quand on unit un à trois, que lorsqu'on réunit 2 et 4 demi-pieds, comme on le voit dans le dernier vers. Y a-t-il là quelque obscurité pour vous? — Le *D*. Aucune. Mais je suis choqué, je ne sais pourquoi, de voir que ces vers de 6 pieds plus vantés que tous les autres et regardés comme les plus beaux, présentent dans leurs membres une harmonie moins belle que les vers qui sont moins renommés. — Le *M*. Ayez bon courage; car bientôt je vous montrerai dans ces vers d'harmonieuses relations qu'on ne trouve qu'en eux, et vous demeurerez convaincu que c'est à bon droit qu'on les préfère aux autres. Mais comme l'explication en est un peu longue, bien que très-intéressante, gardons-la pour la fin. Lorsque nous aurons suffisamment parlé des autres nous pourrons, sans préoccupation aucune, pénétrer les secrets de ces vers. — Le *D*. Soit; mais je voudrais que les explications que nous avons d'abord commencées fussent terminées, afin d'entendre à mon aise vos révélations. — Le *M*. C'est par la comparaison avec les détails que nous avons déjà examinés, que vous trouverez plus d'intérêt dans la question que vous attendez.

CHAPITRE IX

Des membres de 6 *et de* 7 *demi-pieds, de* 8 *et de* 7, *de* 9 *et de* 7.

17.—Le *M*. Examinez maintenant si dans les deux membres composés, le premier de 6 demi-pieds, et le second de 7, on trouve cette égalité qui fait l'harmonie du vers. C'est en effet le vers que nous avons à voir après celui qui est composé de 5 et de 7 demi-pieds. En voici un exemple :

Roma, cerne quanta sit Deum benignitas.

Le *D*. Je vois que le premier membre peut se diviser en fractions de trois demi-pieds, et le second en fractions de 3 et 4. Les deux fractions égales réunies donnent 6 demi-pieds; mais 3 et 4 font 7, et par conséquent ne sont pas équivalents. Mais si nous comptons 2 et 2 dans la fraction de 4 demi-pieds, et 2 et 1 dans celle de 3, en réunissant les parties de 2 demi-pieds, on a le nombre 4. En réunissant les fractions dont l'une contient 1 demi-pied et l'autre 2, en prenant cette somme de trois pour 4 à cause de l'affinité de 1 avec les autres

tantam summam inventam collatis uno et tribus, quanta est in duobus et duobus; sed etiam multo concordiores partes esse, cum junguntur unum et tria, propter illam unius cum ceteris omnibus numeris amicitiam, quam cum duo et quatuor copulantur, sicut in istis est, an tibi aliquid obscurum est? D. Nihil prorsus. Sed nescio quomodo me offendit, quod isti senarii cum sint celebratiores ceteris generibus, et principatum quemdam in versibus habere dicantur, aliquid in membrorum concordia minus habent, quam illi famæ obscurioris versus. M. Bono animo esto : nam ego tibi tantam in illis ostendam concordiam, quantam soli ex omnibus habere meruerunt, ut videas, non injuria eos esse prælatos. Sed quia ipsa tractatio aliquanto est longior, quamvis omnino jocundior, restare nobis debet extrema, ut cum de ceteris, quantum satis videbitur, disputaverimus, jam omni cura liberati, ad horum scrutanda penetralia veniamus. D. Mihi vero placet, sed jam vellem ut ista quæ priora suscepimus, explicata essent, ut jam illud audirem commodius. M. Istorum comparatione quæ ante disseruimus, fiunt illa dulciora quæ exspectas.

CAPUT IX

Membra semipedum sex et septem. Membra semipedum octo et septem. Membra semipedum novem et septem.

17. Nunc itaque considera, utrum in duobus membris quorum primum exhibeat semipedes sex, alterum septem, reperiatur ea æqualitas ut rite esse versus queat. Nam post quinque et septem semipedes hunc esse discutiendum vides. Hujus autem exemplum est : *Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas*. D. Video primum membrum posse in partes distribui, quæ habeant ternos semipedes, secundum in tres et quatuor. Quare junctis æqualibus fiunt sex semipedes, tres vero et quatuor septem sunt, et non æquantur illi numero. Sed si duo et duo in ea parte ubi quatuor sunt, et duo et unum in ea parte ubi tres sunt, consideremus, jun-

nombres, nous obtenons 8 demi-pieds, qui dépassent un total de six temps, plus encore que nos 7 demi-pieds précédents.

18. — Le *M.* Votre explication est juste; mais ce genre de combinaison étant en dehors de la règle des vers, suivez l'ordre établi et portez votre attention sur les membres dont le premier a huit demi-pieds, et le second sept. Cette combinaison offre l'application de la règle que nous cherchons. En effet, en joignant la moitié du premier membre à la plus grande partie du second et la plus rapprochée du milieu, ces fractions étant composées de quatre demi-pieds chacune, j'obtiens un total de huit demi-pieds. Reste donc quatre demi-pieds du premier membre et trois du second: deux demi-pieds du premier membre et deux du second font quatre. Deux qui restent encore dans le premier et un dans le second, ajoutés ensemble, et par suite de la règle de l'affinité qui existe entre 1 et les autres nombres, font en quelque sorte un total de quatre demi-pieds. De cette manière, les huit demi-pieds du premier membre équivalent aux huit du second. — Le *D.* Mais pourquoi ne m'en donnez-vous pas un exemple? — Le *M.* Parce qu'il en a été souvent question entre nous. Cependant, pour que vous ne croyiez pas que je le passe sous silence à sa véritable place, en voici un :

Roma, Roma, cerne quanta sit Deum benignitas.

ou bien cet autre ;

Optimus beatus ille qui procul negotiis

19. Eh bien! maintenant, examinez le rapport de neuf et sept demi-pieds dont voici un exemple :

Vir optimus beatus ille qui procul negotio.

Le rapport est facile à saisir ; le premier membre se divise en quatre et cinq demi-pieds et le second en trois et quatre. La plus petite partie du premier nombre réunie à la plus grande du second donne huit demi-pieds ; et la plus grande du premier jointe à la plus petite du second donne le même nombre 8 : car, d'un côté, on additionne 4 et 4, et de l'autre 5 et 3. De plus, si vous divisez les cinq demi-pieds en 2 et 3, et les 3 en 2 et 1, vous découvrez un nouveau rapport de 2 à 2 et de 1 à 3. Car, d'après la règle rappelée plus haut, 1 est en affinité avec tous les nombres. Mais, si je ne me trompe, il ne vous reste plus rien à voir sur l'union des membres ; car nous sommes arrivés au chiffre de huit pieds, nombre que le vers ne peut dépasser, comme nous le savons assez. — Le *D.* Donc, expliquez-moi maintenant les propriétés

ctis partibus quæ binos habent, fit summa quaternaria : junctis autem illis quarum in una duo sunt, in alia unum, si etiam ista tamquam sint quatuor accipiamus, propter unius cum ceteris numeris concordiam, octo simul fiunt, magisque excedunt summam senariam, quam cum septem fuissent.

18. M. Ita est, ut dicis : et ideo isto genere copulationis a lege versuum separato, adtende ut ordo postulat, in ea nunc membra, quorum primum habet octo semipedes, septem secundum. Ista vero copulatio habet quod quærimus. Nam præcedentis membri partem dimidiam cum parte subsequentis majore, quæ dimidiæ proxima est, jungens, quoniam quaterni semipedes sunt, octonarii numeri summam facio. Restant ergo quatuor semipedes de priore, tres de posteriore membro. Duo inde, et duo hinc copulati, fiunt quatuor. Duo rursus inde residui, et unus hinc, ad legem illius convenientiæ copulati, qua unum reliquis par est, quodammodo sumuntur pro quatuor. Ita jam octonarius superior octonario congruit. D. Sed cur hujus exemplum non audio ? M. Quia sæpe commemoratum est, tamen ne suo loco prætermissum putes, ipsum est : *Roma, Romu, cerne quanta sit deum benignitas,* vel hoc etiam : *Optimis beatus ille qui procul negotio.*

19. Quare jam inspice novem et septem semipedum connexionem, cujus exemplum est : *Vir optimus beatus ille qui procul negotio.* D. Facilis est cognitu ista congruentia : superius enim membrum in quatuor et quinque, posterius in tres et quatuor semipedes dividitur. Pars ergo superioris minor cum parte posterioris majore conjuncta, octonarium numerum facit : et major superioris cum minore posterioris, item octonarium : nam illa conjunctio est quatuor et quatuor, ista quinque et tres semipedes. Huc accedit, quod quinque in duo et tres semipedes, tres autem in duo et unum si diviseris, apparet alia convenientia duorum cum duobus, et unius cum tribus, quia unum cum omnibus numeris superius commemorata lege confertur. Sed nisi me ratio fallit, nihil restat ulterius quod de membrorum copulatione requiramus : jam enim ad octo perventum est pedes, quem numerum versui, sicut satis cognovimus, non fas est excedere. Quare jam age illa senariorum versuum heroici et iambici vel trochaici, quo intentionem meam et excitasti et distulisti, pande secreta.

secrètes des vers de six pieds, soit des vers héroïques, des iambiques et des trochaïques; propriétés au moyen desquelles vous avez tant excité et tant retardé mon attention.

CHAPITRE X

De l'excellence des vers de six pieds. Supériorité des vers héroïques et iambiques.

20. — Le *M.* Je vais le faire; ou plutôt ce sera la raison, notre guide commun qui parlera. Mais, dites-moi, vous souvenez-vous que dans notre entretien sur les mètres nous avons dit et parfaitement prouvé par le témoignage des sens que les pieds dont les parties sont dans un rapport sesquialtère, de 2 à 3, comme le crétique et les pœons, ou de 3 à 4, comme les épitrites, sont rejetés par les poètes à cause de leur cadence peu gracieuse, tandis qu'ils ornementent le style sévère de la prose, quand ils terminent une période. — Le *D.* Je m'en souviens; mais pourquoi cette question? — Le *M.* Pour nous faire comprendre que ces espèces de pieds ayant été bannies par les poëtes, il ne nous reste que les pieds à parties égales comme le spondée, ou ceux dont le rapport est de 1 à 2, comme l'iambe, ou ceux dont le rapport est égal comme le choriambe. — Le *D.* C'est vrai. Le *M.* Or, si tels sont les seuls matériaux des poëtes, si la prose est si différente des vers, on ne peut alors employer en poésie que ces espèces de pieds? — Le *D.* J'admets cette opinion. Je remarque en effet, que les poëmes sont plus imposants avec ces vers que s'ils empruntaient un autre rythme à la poésie lyrique. Mais encore, où voulez-vous en venir? Je n'en sais rien.

21. — Le *M.* Ne vous hâtez point tant. Il s'agit donc maintenant de la supériorité des vers de six pieds; et d'abord, je désire vous montrer, si je puis, que les plus beaux de ces vers ne peuvent être que les deux plus usités de tous, savoir; le vers héroïque et le vers iambique: le vers héroïque,

Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris,

que l'usage scande par spondées et par dactyles, mais une meilleure méthode par spondées et par anapestes; et le vers iambique qui, grâce à la même méthode, devient un vers trochaïque. Il est évident pour vous, je pense, que les longues, sans interposition de brèves, n'ont qu'une sonorité sourde; et que, de leur côté, les brèves sans mélange de longues font entendre une cadence brisée et comme sautillante, que ni l'une ni l'autre ne produit aucune harmonie, bien que la mesure satisfasse l'oreille. Aussi, les vers composés de six phyrriques et de six

CAPUT X

De senariorum versuum excellentia, eos decentissimos non esse, nisi vel heroici sint vel iambici.

20. M. Faciam, immo faciet ipsa ratio, quæ mihi tibique communis est. Sed meministine, quæso, cum ageremus de metris, dixisse nos et ipso sensu admodum probasse, illos pedes quorum partes ad sesqua conveniunt, sive in duobus et tribus, ut est creticus vel pæones, sive in tribus et quatuor, ut epitriti, exclusos a poetis propter minoris venustatis sonum, solutæ orationis severitatem decorare congruentius, cum his clausulæ colligantur? D. Memini: sed quorsum hæc spectant? M. Quoniam illud volo prius intelligamus, hujuscemodi pedibus a poetarum tractatione sejunctis, non remanere, nisi eos quibus ad tantumdem, ut spondeus est; aut eos quibus ad duplum, ut iambus, aut eos quibus ad utrumque partes conveniunt, ut choriambus. D. Ita est. M. At si hæc est poetarum materies, et soluta oratio versibus inimica est, non versus ullus nisi ex hoc genere pedum faciendus est. D. Assentior. Video enim poemata versibus quam aliis lyricorum poetarum metris fieri grandiora, sed adhuc quo ratio ista tendat, ignoro.

21. M. Ne propera: disputamus enim jam de senariorum versuum excellentia, et prius tibi cupio demonstrare, si potero, decentissimos senarios, nisi duorum istorum generum esse non posse, quæ omnium etiam sunt celeberrima, quorum unum est heroicum, ut, *Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris*, quod usus metitur spondeo et dactylo, subtilior ratio spondeo et anapæsto: alterum quod iambicum dicitur, et eadem ratione invenitur trochaicum. Nam credo tibi manifestum esse longis syllabis, nisi breves interponantur, obtundi quodam modo spatia sonorum; item nisi brevibus longæ, nimis concisa et quasi tremula fieri; neutra esse temperata, quamvis temporum æqualitate aures impleant. Quamobrem nec illi versus qui sex pyrrhichios, et sex proceleumaticos habent, adspirant ad heroici dignitatem, nec illi ad trochaici qui sex tribrachos habent. Huc accedit, quia in istis quos

procéleumatiques ne peuvent atteindre à la dignité du vers héroïque ; pas plus que les vers qui se composent de six tribraques ne peuvent parvenir à celle du trochaïque. Ajoutez encore à cet avantage, que, dans ces vers que la raison préconise au-dessus des autres, on ne peut transposer les deux membres sans qu'on ne soit forcé de scander avec d'autres pieds. Ils sont donc moins capables de conversion, si je puis ainsi parler que tous les autres vers composés uniquement ou de longues ou de brèves. Aussi, dans le vers si heureusement mélangés établissez le rapport des deux membres soit de cinq à sept soit de sept à cinq demi-pieds il n'importe en rien. Car, quel que soit l'ordre qu'on adopte, le vers ne peut subir de conversion sans éprouver un changement tel qu'il semble alors composé d'autres pieds. Dans les autres, au contraire, si le poëme commence par des vers dont le premier membre se compose de cinq demi-pieds, gardez-vous de les mêler à des vers dont le premier membre en contiendrait sept; autrement, ils deviennent tous susceptibles de conversion; car aucune différence dans les pieds ne les garantit contre ce peril. Cependant, il est permis, bien que très-rarement, de n'employer que des spondées dans les vers héroïques ; encore cette licence n'est-elle pas approuvée de nos jours. Quant aux trochaïques et aux iambiques, bien qu'on puisse y placer un tribraque à tous les pieds, on a toujours regardé comme un grave défaut de former ces vers d'une suite non interrompue de brèves.

22. Puisque les vers de six pieds repoussent légalement les épitrites, et parce qu'ils conviennent mieux à la prose et surtout parce que, si on en admet six, ils excèdent le nombre de trente-deux temps, comme le feraient également des dispondées puisqu'ils rejettent aussi les pieds de cinq temps, que réclame la prose pour terminer ses périodes ; puisqu'enfin les molosses et les autres pieds de six temps, bien que d'un très-heureux emploi dans les poëmes, ne rentrent pas dans le nombre de temps dont il est ici question ; il ne reste que les vers composés uniquement de brèves, c'est-à-dire de pyrrhiques, de procéleumatiques, de tribraques, et les vers composés uniquement de longues, c'est-à-dire de spondées. Or, bien que ces vers soient admis au nombre des vers de six pieds, ils ne sauraient lutter de majesté ni d'harmonie avec ceux qui offrent une heureuse variété de longues et de brèves et qui, par là même, sont moins susceptibles de conversion.

CHAPITRE XI

De la meilleure manière de mesurer les vers de six pieds.

23. Mais on peut demander pourquoi parmi les vers de six pieds on préfère, ceux qu'une

ceteris ipsa ratio præponit, si membra præposteres, totum ita commutabitur, ut alios etiam pedes necessario metiamur. Itaque inconversibiliores, ut ita dicam, sunt quam illi qui aut omnibus brevibus, aut longis omnibus constant. Et ideo sive quinque et septem, sive septem et quinque semipedibus membra in his temperatioribus ordinentur, nihil interest : neutro enim horum ordine converti versus potest sine tanta commutatione, ut aliis pedibus currere videatur. In illis autem si carmen cœptum erit talibus versibus, quorum priora membra quinos semipedes habeant, non oporteat eos miscere in quibus septeni priores sunt, ne jam liceat omnes convertere : non enim a conversione revocat ulla pedum commutatio. Sed tamen heroicis conceditur spondeos omnes rarissime interponere, quod quidem posterior ætas hæc nostra minime probavit. Trochaicis autem sive iambicis, cum pedem tribrachum quolibet loco interponere liceat, habere tamen in hujuscemodi carminibus versum solutum in omnes breves, turpissimum judicatum est.

22. Remotis igitur epitritis pedibus a lege versuum senaria, non solum quod solutæ orationi sunt aptiores, vernm etiam quod si sex fuerint, triginta et duo tempora excedunt, sicut dispondei : remotis etiam quinum temporum pedibus, quod sibi eos libentius ad clausulas vindicavit oratio : molossis item et aliis temporum senum, quamvis in poematis venustissime vigeant, ab hoc de quo nunc agimus numero temporum exclusis ; restant versus omnium brevium syllabarum, qui vel pyrrichios vel proceleumaticos vel tribrachos habent, et omnium longarum qui spondeos. Qui quamquam admittantur ad senarium modum, dignitati tamen et temperationi horum qui brevibus longisque variantur, et ob hoc multo minus converti possunt, cedant necesse est.

méthode exacte scande par anapestes ou par trochées à ceux que l'on scanderait par dactyles et par iambes. Je laisse la question indécise puisqu'en ce moment il ne s'agit entre nous que de nombres. Mais enfin, si on écrivait de cette manière ces deux vers :

Trojœ qui primus ab oris, arma virumque cano :
Qui procul malo pius beatus ille.

L'un et l'autre en seraient-ils moins des vers de six pieds, seraient-ils moins agréablement composés de longues et de brèves, plus susceptibles de conversion ; dans l'un comme dans l'autre les membres ne sont-ils pas tellement distribués que la division a lieu au cinquième et au septième demi-pied. Pourquoi donc leur préférer ceux qui sont ainsi disposés.

Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris
Beatus ille qui procul pius malo ?

A cette question, il serait facile et naturel de répondre que c'est par hasard que cette forme de vers a été remarquée, et ensuite mise en usage, ou si le hasard n'y est pour rien, disons qu'on a mieux aimé voir le vers héroïque se terminer par deux brèves et uue longue ; attendu que l'oreille se repose plus agréablement sur des longues : c'est par la même raison, qu'on a trouvé plus agréable de finir le vers iambique par une longue que par une brève. Ce qu'il y a de certain, c'est que quelle qu'ait pu être la combinaison que l'on adoptât d'abord, elle excluait nécessairement celle qui donnait lieu à la création d'un vers par la transposition des membres. Par conséquent, si le vers

Arma virumque cano Trojæ qui primus ab oris,

a été jugé le meilleur, il serait maladroit d'en former un autre par la conversion des membres, comme par exemple :

Trojæ qui primus ab oris, arma virumque cano,

Même observation pour le vers trochaïque. Si on trouve cette forme :

Beatus ille qui procul negotiis,

préférable à celle qui résulterait de la transposition, comme :

Qui procul negotiis beatus ille,

on doit s'interdire cette dernière. Donc, si l'on osait composer de pareils vers, évidemment on produirait des vers de 6 pieds, mais ils seraient d'une autre espèce et bien moins élégants que les premiers.

24. Ainsi, ces vers, les plus beaux de tous les vers de 6 pieds, n'ont pu voir leur beauté à l'abri des caprices des poëtes. Car dans les trochaïques, non-seulement dans celui de six pieds, mais encore depuis le plus petit jusqu'au plus grand qui en compte 8, les poëtes ont cru devoir mêler tous les pieds de quatre temps qui ont la même mesure. Les Grecs même les ont fait alterner entre eux, leur donnant la première, la troisième place, et ainsi de suite,

CAPUT XI

Senarii quomodo commodius metiendi.

23. Sed quæri potest cur meliores versus judicati sint senarii, in quibus anapæstum subtilis illa ratio metitur, et ii in quibus trochæum, quam si dactylum ibi, et hic iambum metiretur. Sine præjudicio enim sententiæ, quoniam nunc de numeris agimus, si versus ita esset : *Trojœ qui primus ab oris arma virumque cano,* vel de illo genere : *Qui procul malo pius beatus ille,* uterque horum nec minus senarius esset, nec minus brevium longarumque syllabarum temperatione moderatus, nec magis converti poterat, et in utroque membra ita ordinata sunt, ut et in quinto et in septimo semipede pars orationis terminetur : cur ergo melioris istis putentur, si potius ita sint, *Arma virumque cano, Trojœ qui primus ab oris. Beatus ille qui procul pius malo?* In qua quæstione facilius et proclivius dixerim forte evenisse, ut isti prius animadverterentur aut frequentarentur ; aut si id non est fortuitum, melius credo visum fuisse, ut heroicus duabus longis, quam duabus brevibus et longa clauderetur, quod in longis aures commodius adquiescunt : ille autem alter in finali semipede longam syllabam potius haberet quam brevem. Res quidem sic se habet, ut quicumque horum priores eligerentur, necessario aliis auferrent locum, qui membris iisdem præposteratis fieri possent. Quocirca si melior judicatus est, cujus exemplum est, *Arma virumque cano, Trojœ qui primus ab oris* : inepte jam fieret isto converso aliud genus, sicuti est, *Trojœ qui primus ab oris, arma virumque cano.* Quod etiam de trachaico genere intelligendum est. Nam si honestior, *Beatus ille qui procul negotio :* quod genus isto præposterato fieret ut est, *Qui procul negotio beatus ille*, fieri profecto non oporteret : tamen si quis audeat et faciat tales versus, manifestum est eum alia genera senariorum esse facturum, quibus sint ista meliora.

24. Hi ergo senariorum omnium pulcherrimi ,

si le vers commence par un demi-pied ; commence-t-il, au contraire, par un trochée complet, ils donnent la seconde, la quatrième place et ainsi de suite en conservant les mêmes intervailes aux pieds les plus longs. Et, pour rendre cette fausse combinaison supportable, ils n'ont pas marqué par le battement de la mesure, la division de chaque pied en deux parties, le levé et le posé ; mais, embrassant un pied dans le levé et un autre dans le posé, ce qui leur fait donner le nom de trimètre au vers même de six pieds, ils ont ramené le battement de la mesure à celui de l'épitrite. Si du moins on avait toujours suivi cette méthode, bien que les épitrites soient du domaine plutôt de la prose que de la poésie, et qu'un vers de ce genre doive plutôt s'appeler ternaire que sénaire, l'égalité des nombres n'aurait pas été entièrement anéantie. Mais aujourd'hui, non-seulement on place des pieds de quatre temps aux endroits que nous avons indiqués, mais on les place partout et chacun à sa fantaisie. Nos pères eux-mêmes dans le mélange des pieds de cette sorte, ne se sont pas soumis à la règle des intervalles. Aussi les poëtes en se permettant ces licences blâmables ont atteint le but qu'on peut bien leur prêter, celui de rendre la poésie semblable à la prose. Maintenant que nous avons suffisamment démontré la prééminence de ces vers, sur les autres vers de six pieds, voyons pourquoi les vers senaires sont supérieurs à tous les autres, quel que soit le nombre de leurs pieds, à moins toutefois que vous n'ayez quelques observations à faire. — Le *D.* Non, j'approuve complétement, et j'ai un violent désir de connaître maintenant, si c'est possible, cette égalité des deux membres au moyen de laquelle vous avez, tout à l'heure, si bien piqué ma curiosité.

CHAPITRE XII

Pourquoi les vers senaires sont-ils supérieurs aux autres ?

25. — Le *M.* Donnez-moi donc toute votre attention, et répondez-moi. Croyez-vous qu'une longueur quelconque puisse se diviser en autant de parties que ce soit ? — Le *D.* Ce point est pour moi incontestable, et je crois qu'il est hors de doute que toute longueur, appelée ligne, a une moitié et que par ce point on peut la diviser en deux parties. Comme ces deux parties qui résultent de la division forment évidemment deux lignes, elles peuvent subir la même division. Ainsi, une longueur, si pe-

non potuerunt ambo obtinere sinceritatem suam adversus hominum licentiam. Nam in trochaico genere, non senario solo, sed unde minus incipit usque ad magnitudinem extremam quæ octo pedes habent, miscendos poetæ putaverunt quatuor temporum pedes omnes ; qui adhibentur ad numeros : et Græci quidem alternis locis primo et tertio, et ita deinceps, si a semipede versus incipit : sin ab integro trochæo. secundo et quarto loco, atque ita deinceps servatis intervallis, memorati longiores collocantur pedes. Quæ corruptio ut tolerabilis fieret, non singulos pedes in duas partes, quarum una levationis, altera positionis est, plaudendo diviserunt; sed unum pedem levantes, alterum ponentes, unde ipsum senarium trimetrum vocant, ad epitritorum divisionem plausum retulerunt. Sed si hoc saltem constanter teneretur, quamvis pedes epitriti magis orationis sint quam poematis, nec jem senarius, sed ternarius versus inveniretur, non tamen omnimodo illa numerorum labefacteretur æquilitas. Nunc illa vero quatuor temporum pedes, dummodo in locis memoratis ponantur, licet non solum in omnibus ponere, sed ubi libet eorum, et quotiens libet. Nostri vero veteres, nec ipsa locorum intervalla intermiscendis hujuscemodi pedibus, servare potuerunt. Quare in hoc genere poetæ ista corruptione atque licentia plane assecuti sunt, quod eos voluisse arbitrandum est, ut essent in fabulis poemata solutæ orationi simillima. Sed quoniam satis dictum est, cur inter senarios isti versus magis nobilitati sint, nunc videamus cur ipsi senarii meliores sint versus quam ceteri in quolibet alio pedum numero constituti, nisi quid habes adversus ista quæ disseras. D. Prorsus assentior : et jam illam membrorum æqualitatem, cui me adtentissimum paulo ante reddidisti, si vel nunc fas est, cognoscere vehementer exspecto.

CAPUT XII

Senarii versus cur aliis præstantiores.

25. M. Totus ergo adesto, atque responde, utrum tibi videatur quælibet longitudo posse in quotlibet partes secari. D. Satis mihi ista persuasa sunt : nec dubitari posse arbitror, quin omnis longitudo quæ linea dicitur, habeat dimidiam sui partem, ac per hoc in duas lineas decussatim secari

tite qu'elle soit, peut se diviser à l'infini. — Le *M.* Votre réponse est aussi prompte que juste. Voyons maintenant s'il est vrai que toute longueur qui s'étend dans le sens de la largeur qui en découle a la même valeur que le carré de la largeur. Car si la largeur est plus ou moins grande que la longueur qui en est la source, le carré est impossible ; si elle a la même dimension, le carré existe. — Le *D.* Je comprends et je suis de votre avis ; qu'y a-t-il de plus vrai ? — Le *M.* Vous voyez, je crois, quelle en est la conséquence ; si au lieu d'une ligne, on place des cailloux égaux à la file, ils ne pourront former un carré qu'autant que le nombre de ces cailloux sera multiplié par lui-même ; ainsi, par exemple, si vous mettez deux cailloux en longueur, vous n'aurez de carré qu'autant que vous en mettrez deux autres en largeur ; si vous en alignez trois, il faudra en ajouter six, en les disposant trois à trois sur deux files dans le sens de la largeur. Car si vous les groupiez dans le sens de la longueur, il n'y aura point de figure, la longueur sans la largeur ne formant pas de figure. On peut considérer de la même manière les autres nombres ; car si 2 multiplié par 2, 3 par 3, forment un carré de chiffres, il en est de même de 4 multiplié par 4, 5 par 5, 6 par 6, et ainsi de suite indéfiniment. — Le *D.* Ce sont des faits prouvés et incontestables. — Le *M.* Voyez maintenant : le temps a-t-il quelque longueur. — Le *D.* Qui pourrait en douter ? Pas de temps sans une longueur quelconque ? — Le *M.* Eh bien ? Le vers ne peut-il pas occuper une certaine longueur de temps ? — Le *D.* Bien plus, il le doit nécessairement. — Le *M.* Et dans cette longueur que mettrons-nous à la place de nos cailloux ? Sera-ce des pieds nécessairement divisés en deux parties, le levé et le posé, ou des demi-pieds qui comprennent chacun un levé, un posé ? — Le *D.* Les demi-pieds, à mon avis, remplaceront mieux nos cailloux.

26. — Le *M.* Eh bien maintenant, redites-moi combien le membre le plus court du vers héroïque contient de demi-pieds ? — Le *D.* Cinq. — Le *M.* Un exemple. — Le *D.* *Arma virumque cano.* — Le *M.* Que désirez-vous donc, sinon de voir que les 7 autres demi-pieds sont dans un certain rapport d'égalité avec ces cinq premiers ? — Le *D.* Je n'attends pas autre chose. — Le *M.* Mais sept demi-pieds peuvent-ils seuls former un vers complet ? — Le *D.* Oui, car le premier et le plus petit vers en compte autant, plus un silence à la fin. — Le *M.* C'est vrai. Mais pour que le vers puisse exister, comment le divisez-vous en deux membres ? — Le *D.* En quatre demi-pieds d'abord, puis en trois. — Le *M.* Elevez maintenant à leur carré chacune de ces fractions, et voyez combien font 4 fois 4 ? — Le *D.* Seize. — Le *M.* Et 3 fois 3 ? — Le *D.*

queat : et quia ipsæ duæ lineæ quæ ista sectione fiunt, procul dubio lineæ sunt, etiam in ipsis hoc fieri posse manifestum est. Itaque et quantulacumque longitudo in quotlibet partes secari potest. M. Expeditissime atque verissime. Quare nunc illud vide, utrum recte asseveretur, omnem longitudinem ad latitudinem porrigendam, quæ ab ipsa oritur, tantum valere quantum latitudinis quadratam occupat. Si enim minus aut amplius in latum spatium proceditur quam longa est linea unde proceditur, quadratum non fit : sin tantum, nihil aliud quam quadratum fit. D. Intelligo et assentior. quid enim verius ? M. Illud ergo jam sequi, ut opinor, vides, ut si pro linea in longum ordinati calculi pares ponantur, non perveniat illa longitudo ad quadratam formam, nisi per eumdem numerum multiplicati calculi fuerint : ut, si verbi gratia, duos calculos ponas, quadratum non facias, nisi aliis duobus ad latitudinem adjunctis : sin tres, sex adjungendi sunt, sed terni distributi ad duos ordines similiter in latitudinem : si enim ad longitudinem additi fuerint, nulla figura fit. Longitudo enim sine latitudine figura non est. Atque ita proportione licet considerare alios numeros : ut enim bis bina, et ter terna quadratas figuras in numeris faciunt, ita quater quaterna, quinquies quina, sexies sena, atque ita per infinitum in ceteris. D. Etiam ista rata et manifesta sunt. M. Adtende nunc utrum sit aliqua temporis longitudo. D. Quis dubitaverit nullum esse tempus sine aliqua longitudine ? M. Quid, versus potestne non obtinere aliquam temporis longitudinem ? D. Immo necesse est obtineat. M. Quid in ea longitudine pro calculis melius collocamus, pedesne, qui duas in partes, id est levationem et positionem necessario distribuuntur ; an ipsos semipedes potius, qui singulas levationes positionesque obtinent ? D. Semipedes congruentius judico pro illis calculis poni.

26. M. Age nunc commemora membrum versus heroici brevius, quot semipedes habeat. D. Quin-

Neuf. — Le *M*. Et le tout ensemble ? — Le *D*. Vingt-cinq. — Le *M*. Ainsi 7 demi-pieds, partagés en deux membres, si l'on élève chaque membre au carré, donnent le nombre vingt-cinq, et c'est là une partie du vers héroïque. — Le *D*. C'est vrai. — Le *M*. Et l'autre partie qui a cinq demi-pieds, ne pouvant se diviser en deux membres, et devant présenter avec la première un certain rapport d'égalité, ne doit-elle pas être élevée à son carré ? — Le *D*. On ne peut pas faire autrement, je pense, et je reconnais enfin un rapport d'égalité merveilleux : car 5 fois 5 font aussi 25. Ce n'est donc pas sans raison que les vers sénaires sont supérieurs aux autres et plus renommés. En effet, on peut à peine exprimer combien différente est la proportion qui existe entre leurs membres inégaux ; et combien différente la proportion des autres vers.

CHAPITRE XIII

Epilogue.

27. — Le *M*. Ma promesse n'a donc pas été fausse, ou plutôt la raison dont nous suivons tous deux le flambeau ne nous a pas égarés. Pour terminer enfin cet entretien, remarquez que si les mètres sont presque innombrables, il ne peut exister de vers sans deux membres proportionnés entre eux, sans être terminés soit par un nombre égal de demi-pieds, mais incapables de conversion, comme :

Mæcenas atavis edite regibus

soit par un nombre impair de demi-pieds, unis entre eux par une certaine égalité, comme sont les nombres 4 et 3, 5 et 3, 5 et 7, 6 et 7, 8 et 7, 7 et 9. Un pied complet peut commencer le vers trochaïque. Exemple :

Optimus beatus ille qui procul negotio.

ou bien un pied incomplet, comme :

Vir optimus beatus ille qui procul negotio.

Mais il ne peut se terminer que par un pied incomplet. Or, les pieds sont incomplets soit qu'ils se composent de demi-pieds entiers, comme dans ce dernier exemple ; soit qu'ils ne contiennent pas un demi-pied, comme les deux brèves finales dans ce vers choriambique :

Mæcenas atavis edite regibus ;

soit qu'ils renferment plus d'un demi-pied, comme les deux longues qui commencent ce

---

que. M. Dic exemplum. D. *Arma virumque cano*. M. Num igitur aliud desideras, nisi ut alii septem semipedes cum istis quinque aliqua æqualitate conveniant ? D. Nihil prorsus aliud. M. Quid, septem semipedes possuntne aliquem versum complere per se ? D. Possunt vero : nam tot semipedes habet primus ac minimus versus, annumerato in fine silentio. M. Recte dicis : sed ut versus esse possit, quomodo in duo membra dividitur ? D. In quatuor scilicet, et tres semipedes. M. Duc ergo in legem quadrati has partes singulas, et vide quid faciunt quatuor quater. D. Sedecim. M. Quid, tria ter ? D. Novem. M. Quid, totum simul ? D. Viginti quinque. M. Septem ergo semipedes quoniam possunt habere duo membra, singulis membris suis ad quadratorum rationem relatis, vigesimum quintum numerum in summa faciunt ; et est una pars versus heroici. D. Ita est. M. Altera igitur pars quæ habet quinque semipedes, quoniam non potest in duo membra dividi, et debet aliqua æqualitate concinere, nonne tota in quadratum ducenda est ? D. Nihil aliud omnino censeo, et jam tandem agnosco æqualitatem mirabilem. Quinque enim quinquies ducta eadem viginti quinque consummant. Nec ergo immerito senarii versus ceteris celebratiores nobilioresque facti sunt : dici enim vix potest quantum inter illorum æqualitatem in membris imparibus, et aliorum omnium intersit.

CAPUT XIII

Epilogus.

27. M. Non te ergo fefellit pollicitatio mea, vel potius ipsa nos, quam uterque nostrum sequitur, ratio. Quare ut istum jam sermonem concludamus aliquando, cernis certe cum sint metra pene innumerabilia, versum tamen esse non posse, nisi duobus membris sibimet concinnatis, aut totidem semipedibus, sed non conversibilibus terminatis, ut est, *Mæcenas atavis edite regibus* ; aut dispari numero etiam semipedum, sed tamen aliqua æqualitate conjunctis, ut sunt quatuor et tres, aut quinque et tres, vel quinque et septem, aut sex et septem, aut octo et septem, vel septem et novem. A pleno enim pede trochaïcus, ut est, *Optimus beatus ille qui procul negotio*, et a non pleno potest versus exordiri, ut est, *Vir optimus beatus ille qui procul negotio* : terminari autem nisi non pleno prorsus non potest. Sed isti non pleni pedes, sive integros semipedes habeant, sicuti est iste quem nunc posui ; sive minus quam dimidium pedem, sicut in illo choriambico duæ ultimæ breves, *Mæcenas atavis edite regibus* ; sive plus quam dimidium, ut in ejus capite duæ

dernier vers, ou le bacchius, à la fin d'un second choriambe, comme dans cet exemple :

Te domus Evandri, te sedes celsa Latini (1).

Tous ces pieds incomplets s'appellent donc des demi-pieds.

28. — Mais on ne compose pas toujours de poëmes avec un seul genre de vers à la manière des poëtes épiques et même des comiques : les poëtes lyriques décrivent de ces circuits que les Grecs appellent περιόδους, non-seulement avec les mètres qui échappent à la loi des vers, mais avec des vers même. Ainsi dans Horace :

Nox erat, et cælo fulgebat luna sereno :
Inter minora sidera :

C'est une période à deux membres et composée de vers. Ces deux vers ne peuvent s'allier entre eux sans être scandés l'un et l'autre à la manière des vers sénaires. Car la mesure du vers héroïque ne s'accorde pas avec celle du vers iambique ou du trochaïque; dans les premiers, même rapport entre les pieds, et dans les seconds le rapport est établi de 1 à 2. Les périodes lyriques se composent donc ou de mètres sans vers; nous en avons parlé dans un précédent entretien où nous traitions du mètre ; ou de vers seuls comme ceux que nous venons de voir; ou bien enfin c'est un mélange de vers et de mètres, comme ici :

Diffugere nives, redeunt jam gramina campis,
Arboribusque comæ (3)

Dans quel ordre placerons-nous les vers et les autres mètres, ou les grands avec les petits nombres, la satisfaction de l'oreille n'a rien à y voir; il suffit que la période n'ait pas moins de 2 ni plus de 4 membres. Si vous n'avez plus d'objection à faire, terminons ici notre entretien, et commençons cette partie de la musique qui traite des nombres dans les temps, et autant que nous le permettra notre sagacité, abandonnant des traces sensibles que laisse ici-bas l'harmonie, élevons-nous jusqu'au temple mystérieux où elle réside, débarrassée de toute forme terrestre.

primæ longæ, aut in fine alterius choriambici bacchius, cujus exemplum est, *Te domus Evandri, te sedes celsa Latini*. Omnes ergo isti non pleni pedes semipedes nuncupantur.

28. Jam vero non solum talia poemata versibus fiunt, ut in his unum genus teneatur, qualia Epicorum poetarum sunt, vel etiam Comicorum, sed illos quoque ambitus quos περιόδους Græci vocant, non tantum illis metris quæ lege versuum non tenentur, Lyrici poetæ faciunt, sed etiam versibus. Nam ille Flacci, *Nox erat, et cælo fulgebat luna sereno* : *Inter minora sidera*: bimembris ambitus est, et versibus constans. Qui duo versus sibimet convenire non possunt, nisi uterque ad senorum temporum referatur pedes. Nam modus heroicus cum modo iambico vel trochaico non concinit, quia illi pedes ad tantumdem, hi ad duplum partiuntur. Fiunt ergo ambitus aut omnibus metris non cum versibus, ut illi sunt de quibus in superiori sermone disputatum est, cum de ipsis metris ageremus : aut tantum versibus, ut ii de quibus nunc dictum est : aut ut et versibus, et aliis metris temperentur, quale illud est : *Diffugere nives redeunt jam gramina campis, Arboribusque comæ.* Quo autem ordine locentur vel versus cum aliis metris, vel majora membra cum minoribus, nihil interest ad aurium voluptatem, dummodo non brevior quam bimembris, non amplior quam quadrimembris sit ambitus. Sed jam si nihil habes quod contradicas, finis sit hujus disputationis, ut deinceps quod ad hanc partem musicæ adtinet quæ in numeris temporum est, ab his vestigiis ejus sensibilibus, ad ipsa cubilia, ubi ab omni corpore aliena est, quanta valemus sagacitate veniamus.

(1) Térence met ce vers au nombre des vers phaléciens.
(2) C'était la nuit; dans un ciel serein, la lune brillait au milieu des étoiles plus pâles, (Horace, Epod., ode xv.)
(3) La neige a fui; déjà les champs ont pris leur verdure. (Horace, IV, ode vii.)

LIVRE SIXIÈME

DANS LEQUEL L'AME S'ÉLÈVE PAR LA CONSIDÉRATION DE L'HARMONIE DES CHOSES CONTINGENTES A L'HARMONIE DES CHOSES IMPÉRISSABLES, QUI RÉSIDE DANS L'ÉTERNELLE VÉRITÉ.

CHAPITRE PREMIER

Pour qui et dans quel dessein l'auteur a écrit les livres précédents.

1. — Le *M.* Nous nous sommes livrés à de longues, à de puériles recherches, dans le cours des cinq premiers livres, sur les rapports qui fixent la durée des temps. Ces études frivoles trouveront sans doute une excuse facile près du lecteur bienveillant, en vue du but utile que nous nous sommes proposé. En composant cet ouvrage, nous n'avons eu qu'une intention; sans vouloir arracher brusquement les jeunes gens ou les personnes d'un autre âge que Dieu a dotés d'un esprit élevé, aux idées sensibles et aux lettres mondaines qui leur offrent tant d'attrait, nous avons essayé par les leçons du raisonnement de les en détourner peu à peu, et par l'amour de l'immuable vérité de les attacher au Dieu seul maître de toutes choses, et qui gouverne les intelligences humaines sans l'intermédiaire d'aucune puissance. Celui qui lira ces livres verra que j'ai fréquenté les poëtes et les grammairiens, pressé que j'étais bien plus par les nécessités du voyage que par le désir de me fixer parmi eux. Quand le lecteur sera parvenu à ce dernier livre, si notre Dieu et Seigneur, comme je l'espère et l'en supplie, me fait arriver à mon but, il comprendra qu'une voie vulgaire m'a fait arriver à un résultat bien précieux; c'est la voie que nous avons choisie pour marcher avec les faibles, n'étant pas très-fort nous-même, plutôt que de prendre notre essor dans les airs avec des ailes trop peu puissantes. Ainsi donc, autant que je puis le croire, le lecteur, s'il fait partie des hommes initiés à la spiritualité, nous pardonnera ou ne nous adressera que de minces

LIBER SEXTUS

IN QUO EX MUTABILIUM NUMERORUM IN INFERIORIBUS REBUS CONSIDERATIONE EVEHITUR ANIMUS AD IMMUTABILES NUMEROS, QUI IN IPSA SUNT IMMUTABILI VERITATE.

CAPUT I.

Superiores libri quibus scripti sint, quove consilio.

1. Satis diu pene atque adeo plane pueriliter per quinque libros in vestigiis numerorum ad moras temporum pertinentium morati sumus: quam nostram nugacitatem apud benevolos homines facile fortassis excuset officiosus labor: quem non ob aliud suscipiendum putavimus, nisi ut adolescentes, vel cujuslibet ætatis homines, quos bono ingenio donavit Deus, non præpropere, sed quibusdam gradibus a sensibus carnis atque carnalibus litteris, quibus eos non hærere difficile est, duce ratione avellerentur; atque uni Deo et Domino rerum omnium, qui humanis mentibus nulla natura interposita præsidet, incommutabilis veritatis amore adhærescerent. Illos igitur libros qui leget, inveniet nos cum grammaticis et poeticis animis, non habitandi electione, sed itinerandi necessitate versatos. Ad hunc autem librum cum venerit, si ut spero, et supplex deprecor, Deus et Dominus noster propositum meum voluntatemque gubernaverit, et eo quo est intenta perduxerit, intelliget non vilis possessionis esse vilem viam, per quam nunc cum imbecillioribus, nec nos ipsi admodum fortes ambulare maluimus, quam minus pennatos per liberiores auras præcipitare. Ita nos, quantum arbitror, aut nihil aut non multum peccasse judicabit, si tamen de numero spiritalium virorum iste fuerit. Nam turba

reproches. Quant à cette foule bruyante qui peuple les écoles et dont l'esprit léger s'exalte aux bruits des applaudissements, si elle rencontre ces pages, elle les méprisera toutes ou croira faire assez de s'attacher aux cinq premiers livres : tandis que ce dernier, qui est la conséquence des autres, elle le rejetera comme inutile, ou en ajournera la lecture comme n'étant pas de première nécessité. Quant à ceux dont l'esprit n'est pas assez cultivé pour comprendre la doctrine de cet ouvrage, mais pénétrés qu'ils sont des principes du spiritualisme chrétien, se sont élevés par une ardente charité jusqu'au Dieu seul et véritable, en négligeant toutes ces frivolités, je les avertis, en frère, de ne pas descendre à tous ces détails puérils ; et lorsqu'ils éprouveront quelque difficulté, qu'ils ne se plaignent pas de leur peu d'intelligence ; et ces chemins difficiles et scabreux pour la marche, qu'ils les franchissent dans leur vol rapide sans même les explorer. Enfin, s'il se trouve des lecteurs qui, par faiblesse ou par défaut d'exercice, ne peuvent nous suivre, ni voler sur les ailes de la piété par dessus ces considérations, qu'ils ne se livrent point à un travail inutile, mais plutôt, qu'abrités dans le nid de la foi chrétienne ils laissent croître leurs ailes sous l'influence salutaire des principes religieux; alors, soutenus dans leur vol, ils échapperont aux fatigues et à la poussière de la route, plus désireux d'arriver à la patrie que de connaître les détours qui y conduisent. Car ces pages ont été écrites pour ceux qui, adonnés aux lettres mondaines, s'enferment dans de déplorables erreurs et émoussent leur esprit au contact des frivolités, sans connaître le motif qui les y entraîne. S'ils pouvaient le savoir, ils chercheraient le moyen de sortir de ces filets, et arriveraient là où réside la bienheureuse paix.

CHAPITRE II

Harmonie dans les sons; de ses différentes espèces. Une espèce d'harmonie peut-elle exister sans l'autre? Première espèce qui existe dans le son lui-même ; seconde espèce résidant dans l'oreille de l'auditeur.

2. — Le *M*. Je veux avec vous, qui partagez le labeur de mes recherches, mon cher ami, m'élever des choses sensibles aux choses spirituelles. Répondez-moi donc; quand nous prononçons ce vers :

Deus, creator omnium,

cetera de scholis linguarum tumultuantium, et ad plaudentium strepitum vulgari levitate lætantium, si forte irruerit in has litteras, aut contemnet omnes, aut illos quinque libros sufficere sibi arbitrabitur : istum vero in quo fructus illorum est, vel abjiciet quasi non necessarium, vel differet quasi post necessarium. Reliquos vero qui ad ista intelligenda eruditi non sunt, si sacramentis Christianæ (*a*) puritatis imbuti, in unum et verum Deum summa caritate nitentes, cuncta puerilia transvolaverunt, fraterne admoneo ne ad ista descendant, et cum hic laborare cœperint, de tarditate sua conquerantur, ignorantes itinera difficilia et molesta pedibus suis, volando se posse etiam ignorata transire. Si autem ii legunt qui et infirmis aut inexercitatis gressibus hac ambulare non possunt, et nullas pietatis alas habent, quibus ista neglecta prætervolent, non se inserant inconvenienti negotio ; sed præceptis saluberrimæ religionis, et nido fidei Christianæ pennas nutriant, quibus subvecti laborem ac pulverem hujus itineris evadant, magis ipsius patriæ quam viarum flexuosarum amore flagrantes. His enim hæc scripta sunt, qui litteris sæcularibus dediti, magnis implicantur erroribus, et bona ingenia in nugis conterunt, nescientes quid ibi delectet. Quod si animadverterent, viderent qua effugerent illa retia, et quisnam esset beatissimæ securitatis locus.

CAPUT II

Sonorum numeri quotuplicis generis, et an quodque eorum genus sine alio esse possit. Primum genus numerorum in ipso sono. Secundum genus in ipso sensu audientis.

2. M. Quamobrem tu cum quo mihi nunc ratio est, familiaris meus, ut a corporeis ad incorporea transeamus, responde, si videtur, cum istum versum pronuntiamus, *Deus creator omnium*, istos quatuor iambos quibus constat, et tempora duodecim ubinam esse arbitreris, id est, in sono tantum qui auditur, an etiam in sensu audientis qui ad aures pertinet, an in actu etiam pronuntiantis, an quia notus versus est, in memoria quoque nostra hos numeros esse fatendum est ? D. In his omnibus

(*a*) Er. et Lov. *veritatis*. At. MSS. cum Am. habent *itatis*.

où résident, selon vous, les quatre iambes et les douze temps qui le composent? Est-ce seulement dans le son que perçoit l'oreille? Est-ce aussi dans le sens de l'ouïe qui entend? dans la prononciation? Enfin, comme ce vers est connu, est-ce dans la mémoire qu'il se trouve? — Le *D.* Dans toutes ces choses, à la fois, je pense. — Le *M.* N'est-ce pas encore ailleurs? — Le *D.* Je ne vois pas où il pourrait être encore, à moins qu'il n'y ait une puissance supérieure et cachée à laquelle se rallient les sons. — Le *M.* Je ne veux point ici de supposition; puisque vous appréciez ces quatre espèces de sons, sans en distinguer aussi nettement une cinquième, marquons-en la différence, si vous voulez, et voyons si ces sons peuvent exister séparément. Vous ne pouvez, en effet, nier, qu'il se produit quelque part un son quelconque qui frappe l'air par moments et par intervalles semblables aux temps de l'iambe; est-ce l'eau qui tombe goutte à goutte; un corps choqué par un autre; et personne n'est là pour l'entendre. Or, ce son, défini comme nous venons de le faire, peut-il appartenir à une autre espèce qu'à la première, parmi les quatre que nous avons énoncées? — Le *D.* Je n'en vois pas d'autre en effet.

3. — Le *M.* Et cet autre son qui se trouve dans l'organe même de l'auditeur, peut-il exister si aucun son ne se produit au dehors? Je ne demande pas si l'oreille a la faculté de percevoir un son qui se fait entendre; elle la possède indépendamment même de tout son; car, même avec un silence complet, la faculté d'entendre est très-distincte de la surdité. Mais voici la question : l'oreille a-t-elle des rapports d'harmonie, en l'absence même de tout son? Autre chose, en effet, est de posséder ces rapports, et autre chose de les percevoir. Car si vous touchez du doigt une partie sensible du corps, autant de fois que le toucher se renouvelle, autant de fois la sensation se fait sentir : cette sensation n'est donc pas étrangère à celui qui la ressent, et je vous demande, non pas si le tact existe en dehors du toucher, mais bien s'il a en lui-même les rapports de cette sensation? — Le *D.* Il me semblerait un peu hardi de dire que le sens de l'ouïe ne renferme pas en lui de tels rapports, même avant qu'aucun son ne le frappe; autrement l'harmonie des sons ne le charmerait pas plus que ne le choquerait la discordance quelle que soit cette cause ou de nos satisfactions ou de nos répulsions, en présence d'un son musical, et qui sont en nous le fait de l'instinct bien plus que du raisonnement, c'est elle que j'appelle la sen-

puto. M. Nusquamne amplius? D. Quid aliud restet non video, nisi forte interior et superior aliqua vis sit unde ista procedunt. M. Non ego quæro quid suspicandum sit : quare si hæc quatuor genera ita tibi apparent, ut nullum aliud videas quod æque manifestum sit, discernamus ea, si placet, ab invicem, et videamus utrum singula esse sine invicem possint. Nam credo non te esse negaturum, fieri posse, ut in aliquo loco aliquis sonus existat hujuscemodi morulis et dimensionibus verberans aerem vel stillicidio vel aliquo alio pulsu corporum, ubi nullus adsit auditor. Quod cum fit, num præter illud primum genus, cum ipse sonus hos numeros habet, ullum horum quatuor reperitur? D. Nullum aliud video.

3. M. Quid iste alter, qui est in sensu audientis, potestne esse si nihil sonet? Non enim quæro utrum habeant illæ aures vim percipiendi si quidquam sonuerit, qua utique non carent si desit sonus : non enim et cum silentium est, nihil a surdis differunt; sed quæro utrum ipsos numeros habeant, etiamsi nihil sonet. Siquidem aliud est habere numeros, aliud posse sentire numerosum sonum. Nam et si sentientem corporis locum digito tangas, quotienslibet tangitur, totiens sentitur tactu ille numerus : et cum sentitur, non eo caret sentiens : sed utrum insit etiam tangente nullo, non sensus ille, sed numerus, similiter quæritur. D. Non facile dixerim carere sensum numeris talibus in se constitutis etiam antequam aliquid sonet : non enim aliter aut eorum mulceretur concinnitate, aut absurditate offenderetur. Idipsum ergo quidquid est, quo aut annuimus aut abhorremus, non ratione sed natura, cum aliquid sonat, ipsius sensus numerum voco. Non enim tunc fit in auribus meis, cum sonum audio, hæc vis approbandi et improbandi. Aures quippe non aliter bonis sonis quam malis patent. M. Vide potius ne ista duo sint minime confundenda. Nam si versus quilibet modo correptius, modo productius pronuntietur, spatium temporis non idem teneat necesse est, quamvis eadem pedum ratione servata. Ut ergo ipso suo genere aures mulceat, illa vis facit qua concinna adsciscimus, et absurda respuimus. Ut autem breviore tempore sentiatur cum celerius, quam cum tardius promitur, non interest aliquid nisi quandiu aures tangantur sono. Affectio ergo

sibilité harmonieuse du sens de l'ouïe. Cette faculté, en effet, d'approuver ou de condamner un son, ne se produit pas dans mon oreille au moment où elle le perçoit; car mon organe s'ouvre également, que le son soit harmonieux ou discordant. — Le *M*. Prenez garde de confondre deux choses bien distinctes. Si l'on prononce un vers rapidement ou avec lenteur, la durée du temps devient nécessairement différente, bien que le rapport des pieds reste le même. Si donc, dans son genre, il charme notre oreille, c'est par la faculté que nous avons d'approuver les sons harmonieux et de repousser les sons discordants. Quant à l'impression que nous fait éprouver le vers prononcé plus ou moins vite, elle n'est due qu'à la durée des sons qui frappent notre oreille. Cette impression éprouvée, quand un son parvient à l'oreille, n'est donc pas la même que celle que l'on éprouve quand le son ne frappe pas l'organe. Car, autant il y a de différence entre entendre et ne pas entendre, autant il y en a entre percevoir un son et en percevoir un autre : l'impression, en effet, n'est ni plus longue ni plus courte que le son, elle reste dans les limites du son qui l'a fait naître. Donc, l'impression qui est produite par l'iambe n'est point celle qui est causée par le tribraque; elle s'étend dans l'iambe prononcé lentement, et s'abrège avec l'iambe rapidement prononcé : elle s'évanouit avec le silence. Si elle est produite par une cadence, elle est elle-même cadencée. En un mot, elle ne peut exister sans le son qui la produit. Elle ressemble à la trace qui s'imprime sur l'eau. La trace n'existe point tant qu'il n'y a pas contact avec l'eau, et elle disparaît si le contact vient à cesser. Quant à cette faculté d'appréciation naturelle qui se trouve dans l'oreille, elle ne disparaît pas avec le son; comme ce n'est pas non plus le son qui la crée, c'est plutôt elle qui perçoit le son pour l'approuver ou le condamner. Il faut donc, je crois, bien distinguer ces deux faits, et reconnaître que les relations harmonieuses qui résident dans le sens de l'ouïe, à l'état de passion, à l'audition d'un son, naissent avec les sons et cessent avec eux. Il suit de là que les rapports d'harmonie que renferme le son peuvent exister indépendamment de ceux qui existent dans l'oreille lorsqu'elle entend, tandis que ces derniers ne peuvent exister sans ceux-là.

CHAPITRE III

Troisième espèce de rapports harmonieux naissant de la prononciation. Quatrième espèce existant dans la mémoire.

4. — Le *D*. Je suis de votre avis. — Le *M*. Portez votre attention sur une troisième espèce de rapports harmoniques qui naissent de l'usage et de la prononciation, et voyez s'ils peu-

hæc aurium cum tanguntur sono, nullo modo talis est ac si non tangantur. Ut enim differt audire ab eo quod est non audire, ita differt hanc vocem audire ab eo quod est alteram audire. Hæc igitur affectio nec ultra porrigitur, nec infra cohibetur; quoniam est mensura ejus soni qui facit eam. Altera est ergo in iambo, altera in tribracho; productior in productiore iambo, correptior in correptiore; nulla in silentio. Quæ si numerosa voce fit, etiam ipsa numerosa sit necesse est. Neque esse potest, nisi cum adest effector ejus sonus : similis est enim vestigio in aqua impresso, quod neque ante formatur quam corpus impresseris, neque remanet cum detraxeris. Naturalis vero illa vis quasi judiciaria, quæ auribus adest, non desinit esse in silentio, nec nobis eam sonus infert, sed ab ea potius, sive probandus, sive improbandus excipitur. Quare ista duo, nisi fallor, distinguenda sunt; et fatendum numeros, qui sunt in ipsa passione aurium, cum aliquid auditur, sono inferri, auferri silentio. Ex quo colligitur numeros qui sunt in ipso sono, posse esse sine istis qui sunt in eo quod est audire, cum hi sine illis esse non possint.

CAPUT III.

Tertium genus numerorum in ipso actu pronuntiantis. Quartum genus numerorum, in ipsa memoria.

4. D. Assentior. M. Adtende igitur hoc tertium genus, quod est in ipso usu et operatione pronuntiantis, et vide utrum possint esse hi numeri sine illis qui sunt in memoria. Nam et taciti apud nosmetipsos possumus aliquos numeros cogitando peragere ea mora temporis, qua etiam voce peragerentur. Hos in quadam operatione animi esse manifestum est, quæ quoniam nullum edit sonum, nihilque passionis infert auribus, ostendit hoc genus sine

vent exister en dehors de ceux qui se trouvent dans la mémoire. Car, dans le silence et par la pensée seule, nous pouvons en nous-mêmes parcourir des mesures musicales, et leur donner la durée que nous leur donnerions avec la voix. Ces rapports existent évidemment dans une opération de l'âme et cette opération ne produisant aucun son et n'apportant aucune sensation à l'oreille, prouve clairement que cette nouvelle espèce de rapport existe indépendamment de celles que nous avons exposées dont l'une réside dans le son, et l'autre dans l'oreille de l'auditeur. Mais cette troisième espèce existerait-elle sans le secours de la mémoire? C'est ce que nous examinons. Si l'âme produit les pulsations que nous remarquons dans le battement du pouls, la question est résolue; en effet, il est évident que c'est dans ce mouvement que résident les rapports harmonieux, et cela sans le concours de la mémoire. Mais supposé qu'il n'est pas sûr que ce soit l'âme qui produise ces battements, il ne peut certes y avoir de doute pour les mouvements de la respiration. Personne ne peut nier qu'il n'existe là des rapports harmoniques avec des intervalles de temps, et qu'ils ne soient produits par l'âme; en effet, avec le secours de la volonté, l'âme peut les varier à l'infini; d'autre part, ces mouvements, pour exister, n'ont pas besoin de la mémoire. — Le *D*. Cette espèce de rapports peut, ce me semble, exister en dehors des trois autres classes. En effet, bien que le tempérament et la constitution fassent varier et le pouls et la respiration, toutefois, qui oserait nier qu'ils sont le fait de l'opération de l'âme? Ces mouvements qui varient avec les corps, plus rapides chez les uns, plus lents chez les autres, ne peuvent cependant exister sans l'âme qui les produit. — Le *M*. Examinez donc maintenant cette quatrième classe de rapports harmonieux qui existent dans la mémoire. Car, soit que nous les reproduisions par le souvenir, soit que passant à d'autres idées, nous les cachions de nouveau dans les secrets replis de la mémoire, il est évident, je pense, qu'ils peuvent exister indépendamment des autres rapports. — Le *D*. Je n'en doutte nullement; toutefois, on n'a pu les confier à la mémoire qu'autant qu'ils ont frappé l'oreille ou la pensée. Aussi, bien qu'ils survivent à ces derniers quand ils ont disparu, ils en ont eu préalablement besoin pour se fixer eux-mèmes dans la mémoire.

CHAPITRE IV

Cinquième classe de rapports harmonieux ayant trait au jugement.— Dans ces cinq classes d'harmonies, quelle est la plus parfaite?

5. — Le *M*. Je ne conteste pas; et je voulais aussitôt vous demander quelle est, selon vous, la plus parfaite de ces quatre classes de rap-

illis duobus esse posse, quorum unum in sono est, alterum in audiente, quando audit. Sed utrum exsisteret, nisi adjuvante memoria, quærimus. Quamquam si anima hos numeros agit, quos in venarum pulsu invenimus, soluta quæstio est: nam et in operatione hos esse manifestum est, et nihil ad eos adjuvamur memoria. Quod si de his incertum est, utrum operantis animæ sint; de istis certè quos reciproco spiritu agimus, nulli dubium est, quin et temporum intervallis numeri sint, et eos sic anima operetur, ut etiam voluntate adhibita multis modis variari queant: nec tamen ut agantur, ulla opus est memoria. D. Videtur mihi hoc genus sine tribus ceteris esse posse. Quamvis enim pro temperatione corporum varios venarum pulsus, et respirationis intervalla fieri non ambigam; tamen operante anima fieri, negare quis audeat? Qui cursus etsi pro diversitate corporum aliis celerior est, aliis tardior; nisi tamen adsit anima quæ id agat, nullus est. M. Considera igitur et quartum genus, eorum scilicet numerorum qui sunt in memoria: nam si eos recordatione depromimus, et cum in alias cogitationes deferimur, hos rursum relinquimus velut in suis secretis reconditos, non opinor occultum est eos esse posse sine ceteris. D. Non dubito eos esse sine ceteris, sed tamen nisi auditi vel cogitati non mandarentur memoriæ; et ideo quamquam illis desinentibus maneant, iisdem tamen præcedentibus imprimuntur.

CAPUT IV

Quintum genus numerorum in ipso naturali judicio sentiendi. Ex quinque recensitis numerorum generibus quodnam antecellat.

5. M. Non resisto tibi, et vellem jam quærere, quod tandem horum quatuor generum præstantis-

ports harmonieux, si pendant que nous les étudions, il ne s'était offert à nous, je ne sais comment, une cinquième classe qui réside dans la faculté naturelle que nous avons de juger, quand nous donnons notre approbation à la justesse des rapports harmonieux, et notre blâme à leur inégalité. Je ne dédaigne certes point votre opinion, que l'oreille ne pourrait saisir cette harmonie, s'il n'existait en elle comme à l'état latent certains rapports harmonieux. Or, croyez-vous que cette faculté de juger puisse appartenir à quelqu'une des quatre classes précédentes ? — Le *D*. Je pense qu'il en faut faire une classe distincte des autres. Car produire un son, ce qui est le propre des corps; l'entendre ce qui est l'impression éprouvée par l'âme dans le corps ; modifier lés rapports en allongeant ou en abrégeant ce son ; les rappeler à la mémoire ; ce sont là des opérations tout à fait différentes de celle qui se produit quand nous admettons ou rejetons ces rapports par suite d'une sentence que rend en nous-mêmes le droit naturel.

6. — Le *M*. Maintenant, dites-moi, de ces cinq classes de rapports, quelle est la plus parfaite? — Le *D*. La dernière, selon moi. — Le *M*. Vous avez raison. Car ces rapports ne pourraient juger des autres s'ils ne leur étaient supérieurs. Mais une nouvelle question : Des quatre autres classes, laquelle préférez-vous ? — Le *D*. Celle qui se trouve dans la mémoire; car ses rapports ont une durée plus longue que ceux qui se produisent dans le son, dans le sens de l'ouïe ou dans les mouvements de l'âme. — Le *M*. Vous préférez donc l'effet à la cause; car vous venez de dire que ces rapports harmonieux ne se fixent dans la mémoire que par l'existence préalable des autres. — Le *D*. Je ne voudrais pas cette préférence ; mais le moyen de ne pas préférer des rapports persistants à d'autres qui sont de moindre durée ; je ne le vois point. — Le *M*. Que cette difficulté ne vous inquiète pas : parce que l'éternité est au-dessus du temps, ce n'est pas une raison pour préférer les choses qui subsistent plus longtemps à celles qui passent plus rapidement. La santé, ne durât-elle qu'un seul jour est préférable sans contredit à une maladie de plusieurs jours. Et, pour comparer deux choses également désirables, il vaut mieux lire un seul jour que d'écrire pendant plusieurs autres; puisqu'un seul jour suffit pour lire ce qu'on a passé plusieurs jours à écrire. De même, les mouvements qui résident dans la mémoire bien que plus durables que ceux qui les font naître, ne doivent pas être préférés à ceux que nous produisons non pas dans le corps, mais dans l'âme : car si le repos met fin aux uns, l'oubli efface les autres. Les mouvements que nous opérons, avant même que nous cessions, semblent disparaître par la succession de nos opérations : au premier, succède le second ; au

simum judices : nisi arbitrarer dum illa tractamus, nescio unde apparuisse nobis quintum genus, quod est in ipso naturali judicio sentiendi, cum delectamur parilitate numerorum, vel cum in eis peccatur, offendimur. Non enim contemno quod tibi visum est, sine quibusdam numeris in eo latentibus, hoc sensum nostrum nullo modo agere potuisse, an forte ad istorum quatuor aliquod genus hanc tantam vim pertinere arbitraris ? D. Ego vero ab illis omnibus hoc genus distinguendum puto. Siquidem aliud est sonare, quod corpori tribuitur, aliud audire, quod in corpore anima de sonis patitur, aliud operari numeros vel productius vel correptius, aliud ista meminisse, aliud de his omnibus vel annuendo vel abhorrendo quasi quodam naturali jure ferre sententiam.

6. M. Age nunc, dic mihi quinque horum quod maxime excellat. D. Hoc quintum puto. M. Recte putas : non enim de illis posset, nisi excelleret, judicare. Sed rursus quæro, ceterorum quatuor quod maxime probes. D. Illud profecto quod est in memoria ; quia video ibi diuturniores esse numeros, quam cum sonant, vel cum audiuntur, vel cum aguntur. M. Præponis ergo factos facientibus : nam istos qui sunt in memoria, ab illis aliis imprimi paulo ante dixisti. D. Nollem præponere : sed rursus quomodo non præponam diuturniora minus diuturnis, non video. M. Non te istuc moveat. Non enim sicut æterna temporalibus, ita ea quæ diutius abolentur, iis quæ breviore tempore transeunt, præferenda sunt. Quia et sanitas unius diei profecto est melior, quam multorum dierum imbecillitas. Et si optanda optandis comparemus, melior est unius diei lectio, quam plurium scriptio, si eadem res uno die legatur, quæ pluribus scribitur. Ita numeri qui sunt in memoria, et si diutius manent quam illi a quibus imprimuntur, non eos tamen anteponere oportet eis quos agimus, non in corpore, sed in anima :

second le troisième, et ainsi de suite ; le précédent fait place au suivant, jusqu'à ce que le repos mette fin au dernier. Quant à l'oubli, il efface plusieurs mouvements à la fois, bien qu'insensiblement ; car ceux-ci ne restent pas longtemps intacts dans le souvenir. Ainsi, par exemple, les relations qui ne se trouvent plus dans la mémoire après une année se sont déjà affaiblies après un jour. Cet affaiblissement est insensible, il est vrai ; cependant, on l'admet avec raison, parce que l'impression ne peut cesser tout entière la veille du jour qui finit l'année. Il faut donc convenir qu'elle commence à diminuer du moment où elle s'est imprimée dans l'âme. De là cette locution si communément employée : « Je ne m'en souviens guère ; » lorsqu'après quelque temps, on cherche à se rappeler un souvenir qui n'est pas complétement effacé. Ainsi, ces différentes espèces de rapports sont périssables ; néanmoins, c'est justice de préférer ceux qui donnent naissance aux autres. — Le *D*. Je vous comprends, et me range à votre avis.

7. — Le *M*. Examinez maintenant les trois autres classes, et dites-moi quelle est la meilleure, celle que l'on doit préférer ? — Le *D*. La réponse n'est pas facile. Car d'après le principe, il faut préférer la cause à l'effet, je suis contraint d'accorder la prééminence aux rapports des sons. Ils frappent notre oreille, en effet, nous les entendons, nous les conservons. Ce sont donc les sons qui donnent naissance aux rapports que nous percevons par le sens de l'ouïe. A leur tour, ces rapports qui nous viennent par la sensation, en font naître d'autres dans la mémoire auxquels ils sont supérieurs, puisqu'ils en sont la cause. Mais comme la sensation et la mémoire sont des affections de l'âme, je puis, sans hésiter, donner la préférence à l'un ou à l'autre de deux phénomènes qui sont également du ressort de l'âme. Mais ce qui m'embarrasse, c'est de mettre au premier rang les rapports des sons qui appartiennent essentiellement au corps, qui résident dans le corps, et de leur donner la préférence sur des sensations bien autrement élevées qui sont du domaine de l'âme. Et cependant, comment ne pas les préférer, puisque les relations corporelles sont la cause tandis que celles de l'âme ne sont que des effets. — Le *M*. Admirez plutôt que le corps puisse agir sur l'âme. Cette action n'existerait pas peut-être, si, par l'effet du premier péché, ce corps qu'elle gouvernait et animait de la manière la plus facile,

utrique enim prætereunt, alii cessatione, alii oblivione. Sed illi quos operamur, etiam nondum cessantibus nobis, successione sequentium videntur auferri, dum primi secundis, et secundi tertiis, atque ita deinceps priores posterioribus prætereundo concedunt locum, donec ultimos perimat ipsa cessatio. Oblivione vero plures simul numeri, quamvis paulatim absterguntur: nam nec ipsi aliquamdiu manent integri. Quod enim post annum, verbi gratia, in memoria non invenitur, etiam post unum diem jam minus est : sed non sentitur ista diminutio : non tamen falso ex eo conjicitur, quia non utique pridie quam compleatur annus repente totum evolat : unde intelligi datur, ab illo tempore quo inhæret memoriæ, incipere labi. Hinc est illud quod plerumque dicimus. Tenuiter memini, cum aliquid post tempus recordando repetimus, antequam plane totum excidat. Quapropter utrumque hoc numerorum genus mortale est. Verumtamen facientes factis jure anteponuntur. D. Accipio, et probo.

7. M. Jam ergo tria reliqua intuere, et eorum quoque quod sit optimum et ceteris præferendum, edissere. D. Non est hoc facile. Nam ex illa regula qua factis facientes oportet anteferre, cogor sonantibus numeris palmam dare : hos enim sentimus audientes, et cum hos sentimus, hos patimur. Hi ergo faciunt eos qui sunt in aurium passione cum audimus : hi autem rursus quos sentiendo habemus, faciunt alios in memoria, quibus a se factis recte præferuntur. Sed hic quia et sentire et meminisse animæ est, non moveor, si aliquid quod in anima fit, alicui quod item in ea fit anteponam. Illud me conturbat, quomodo sonantes numeri, qui certe corporei sunt, vel quoquo modo in corpore, magis laudandi sint quam illi, qui, cum sentimus, in anima esse reperiuntur. Sed rursus conturbat quomodo non magis laudandi sint, cum hi faciant, illi ab his fiant. M. Mirare potius quod facere aliquid in anima corpus potest. Hoc enim fortasse non posset, si non peccato primo corpus illud quod nulla molestia et summa facilitate animabat et gubernabat, in deterius commutatum, et corruptioni subjaceret et morti : quod tamen habet sui generis pulcritudinem, et eo ipso dignitatem animæ satis commendat, cujus nec plaga, nec morbus sine honore alicujus decoris meruit esse.

n'eût été détérioré et soumis à la corruption et à la mort. Il conserve cependant encore quelque reste de sa beauté ; et par suite il fait apparaître la dignité de l'âme qui, malgré ses blessures et son infirmité, n'est point sans un reflet de quelque grandeur. Cette blessure, la souveraine sagesse de Dieu, par un prodige ineffable, a daigné la prendre sur lui-même lorsqu'il revêtît notre humanité, hormis le péché, mais avec la condition du pécheur. Car Dieu a voulu naître, souffrir et mourir selon la loi de l'humanité. Cet état ne lui était point dû ; c'est son infinie bonté qui l'a choisi pour nous mettre en garde contre l'orgueil, juste cause de toutes nos chutes, plutôt que contre les outrages qu'il a endurés malgré son innocence, et pour nous faire payer sans murmure notre dette à la mort, puisqu'il est mort lui-même pour nous, sans l'avoir mérité. Des saints et des écrivains plus intelligents que moi, peuvent offrir, sur un si grand prodige, des réflexions et plus justes et plus profondes. Ainsi donc, que l'âme soumise à la tyrannie d'une chair mortelle ait à subir les impressions des sens, nous ne devons pas nous en étonner. Mais parce qu'elle est elle-même supérieure au corps, gardons-nous de croire que tous ses actes sont préférables à tout ce qui se passe dans le corps. Que vous en semble, en effet, ne faut-il pas préférer le vrai au faux ? — Le *D*. Sans aucun doute. — Le *M*. Eh bien ! l'arbre que nous voyons en songe a-t-il une existence réelle ? — Le *D*. Non sûrement. — Le *M*. Sa forme existe dans notre esprit, tandis que l'arbre que nous avons là sous nos yeux, frappe les sens de notre corps. Donc, puisque la vérité est préférable au mensonge, et l'âme au corps, la vérité dans le corps vaut mieux que le mensonge dans l'âme. Mais hâtons-nous d'ajouter que d'un côté c'est la vérité qui est plus estimable en tant que vérité, et non en tant qu'elle réside dans le corps ; comme d'un autre côté, c'est l'erreur qui est inférieure comme erreur, et non en tant qu'elle habite l'âme. Quelle objection ferez-vous à cela ? — Le *D*. Aucune. — Le *M*. Voici une autre réponse qui, sans être meilleure, se rapproche plus de la question. Vous ne mettrez pas en doute que ce qui convient vaut mieux que ce qui ne convient pas ? — Le *D*. Je suis loin de le nier. — Le *M*. Cependant, tel vêtement qui sied bien à une femme est malséant à un homme ; n'en convenez-vous pas ? — Le *D*. Cela est de toute évidence. — Le *M*. Alors qu'y a-t-il d'étonnant que telle forme harmonieuse sied aux sons qui frappent le sens de l'ouïe et ne convienne point du tout à l'âme qui les perçoit par la sensation et les garde dans la mémoire ? — Le *D*. Rien selon moi. — Le *M*. Pourquoi alors hésiterions-nous à préférer ces rapports sonores et

Quam plagam summa Dei Sapientia, mirabili et ineffabili sacramento dignata est assumere, cum hominem sine peccato, non sine peccatoris conditione suscepit. Nam et nasci humanitus, et pati et mori voluit. Nihil horum merito, sed excellentissima bonitate ; ut nos caveremus magis superbiam, qua dignissime in ista cecidimus, quam contumelias quas indignus excepit, et animo æquo mortem debitam solveremus, si propter nos potuit etiam indebitam sustinere; et quidquid secretius atque purgatius in tali sacramento a sanctis et melioribus intelligi potest. Ergo animam in carne mortali operantem, passionem corporum sentire non mirum est. Nec quia ipsa est corpore melior, melius putandum est omne quod in ea fit, quam omne quod fit in corpore. Credo enim tibi videri verum falso esse præponendum. D. Quis dubitaverit ? M. Num vera est arbor, quam videmus in somnis ? D. Nullo modo. M. At ejus forma in anima fit, hujus autem, quam nunc videmus, in corpore facta est. Quare cum et verum falso, et anima corpore melior sit, verum in corpore melius est quam falsum in anima. Sed ut hoc in quantum verum, non in quantum in corpore fit, melius est : ita illud in quantum falsum, non in quantum in anima fit, fortasse est deterius, nisi quid habes ad hæc. D. Nihil equidem. M. Audi aliud quod sit, ut puto, vicinius, quam melius. Neque enim negabis, quod decet esse melius, quam id quod non decet. D. Immo fateor. M. At in qua veste decens est mulier, in eadem virum indecentem esse posse, quis ambigat ? D. Et hoc manifestum est. M. Quid, si ergo forma ista numerorum decet in sonis, qui allabuntur auribus, et dedecet in anima, cum eos sentiendo ac patiendo habet, num magnopere mirandum est ? D. Non opinor. M. Quid ergo dubitamus sonantes numeros atque corporeos præponere iis qui ab ipsis fiunt quamvis in anima fiant, quæ corpore est melior ? quia numeros numeris, efficientes factis, non corpus animæ præponimus. Corpora enim tanto

corporels aux relations harmonieuses qui en dérivent et se manifestent dans l'âme qui est supérieure au corps? Notre préférence, en effet, s'exerçant de rapports à rapports, de causes à effets, mais jamais de l'âme au corps. Le corps est d'autant meilleur lui, qu'il est enrichi par ces rapports harmonieux ; l'âme, au contraire, s'améliore par la privation des impressions corporelles, lorsque fuyant les sensations charnelles, elle s'épure par les divines harmonies de la sagesse. Ne lisons-nous pas, en effet, dans les saintes Écritures : « J'ai parcouru l'univers pour apprendre, pour considérer, pour chercher la sagesse et l'harmonie (*Eccle.*, VII, 26). » Ce qu'il faut entendre non de cette harmonie licencieuse qui fait retentir les théâtres, mais bien de ces harmonieuses relations que le corps ne saurait transmettre à l'âme, mais que celle-ci puise dans le sein de Dieu même, et qu'elle transmet ensuite au corps. Mais ce n'est pas ici le lieu d'approfondir ces ineffables mystères.

CHAPITRE V

L'âme est-elle soumise aux influences du corps, et comment sent-elle ?

8. Mais prévenons d'abord une objection qui prétendrait que la vie de l'arbre est préférable à la nôtre, parce que, dépourvu qu'il est de sens, il ne perçoit aucune sensation de la part des autres corps ; et pour cela, examinons attentivement si ce qu'on appelle audition n'est pas autre chose qu'une impression faite à l'âme par le corps. Or, n'est-ce pas le comble de l'absurdité de soumettre l'âme au corps, comme une matière à l'artisan. Non, jamais l'âme ne sera inférieure au corps, comme toute matière l'est à l'artisan ; jamais en aucune manière l'âme ne sera soumise au corps, comme une matière à façonner : ce qui arriverait cependant si le corps pouvait créer en elle des rapports d'harmonie. Ainsi, quand nous entendons, les rapports harmonieux qui existent dans l'âme, ne sont pas le produit des sens qui frappent nos oreilles. Avez-vous quelque objection à faire ? — Le *D*. Que se passe-t-il donc dans celui qui entend ? — Le *M*. Il nous sera peut-être impossible de découvrir et d'expliquer ce mystère; mais quel qu'il soit, pourra-t-il nous faire douter de la supériorité de l'âme sur le corps ? Avouer notre faiblesse n'est pas soumettre l'âme au corps, ce n'est pas reconnaître que le corps peut lui imposer ses combinaisons harmoniques; comme si l'âme était une matière dont le corps se servirait en qualité d'artisan pour ses compositions numériques : le croire serait nécessairement reconnaître que l'âme est inférieure au corps. Or, peut-il exister un aveu plus misérable, plus détestable qu'une opinion

meliora sunt, quanto numerosiora talibus numeris. Anima vero istis quæ per corpus accipit, carendo fit melior, cum sese avertit a carnalibus sensibus, et divinis sapientiæ numeris reformatur. Ita quippe in Scripturis sanctis dicitur : « Circumivi ego, ut scirem et considerarent et quærerem sapientiam et numerum (*Eccl.*, VII. 26),» quod nullo modo arbitrandum est de his numeris dictum, quibus etiam flagitiosa theatra personant : sed de illis credo quos non a corpore accipit anima, sed acceptos a summo Deo ipsa potius imprimit corporis, quod quale sit, non hoc loco est considerandum.

CAPUT V

Anima an a corpore patiatur, et quomodo sentiat.

8. Verumtamen ne illud occurrat, arboris vitam meliorem esse quam nostram, quoniam non accipit sentiendo a corpore numeros, nullus enim ei sensus est, diligenter considerandum est utrum revera nihil sit aliud quo dicitur audire, nisi aliquid a corpore in anima fieri. Sed perabsurdum est fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Numquam enim anima est corpore deterior, et omnis materia fabricatore deterior. Nullo modo igitur anima fabricatori corpori est subjecta materies. Esset autem si aliquos in ea numeros corpus operaretur. Non ergo, cum audimus, fiunt in anima numeri ab iis quos in sonis cognoscimus, an aliquid renuis ? D. Quid est ergo quod in audiente contingit ? M. Quidquid illud sit quod fortasse invenire aut explicare non possumus, num ad hoc valebit, ut animam corpore meliorem esse dubitemus ? Aut cum hoc fatemur, poterimusne operanti corpori et numeros imponenti eam subdere, ut illud sit fabricans, hæc autem materies de qua et in qua numerosum aliquid fabricetur ? quod si credimus, deteriorem illam credamus necesse est. Quo quid miserius, quid detestabilibus credi potest ? Quæ cum ita sint, conabor equidem, quantum Deus adjuvare dignabitur, quidnam ibi lateat conjectare atque disserere. Sed si hoc propter

pareille ? Je vais donc m'efforcer, autant que Dieu daignera me prêter secours, de découvrir et d'expliquer ce mystère. Que si, par suite de notre faiblesse commune ou de celle de l'un de nous, le succès ne répond pas à nos désirs, nous recommencerons nos recherches quand nos esprits seront plus calmes, ou nous abandonnerons le travail à des savants plus intelligents que nous, ou bien nous renoncerons de bonne grâce à éclaircir ce mystère, sans cependant laisser tomber de nos mains les vérités dont nous avons acquis la certitude. — Le *D.* Je garderai autant que je le pourrai dans mon esprit vos incontestables démonstrations, tout en regrettant que cette obscurité soit pour nous si impénétrable.

9.—Le *M.* Je vais vous dire sur-le-champ ce que je pense ; suivez-moi ou précédez-moi, si vous le pouvez, quand vous me verrez m'arrêter et hésiter. Je pense que l'âme n'impressionne le corps qu'autant qu'elle le veut. Elle-même n'est jamais affectée par le corps ; mais elle agit sur lui et avec lui comme sur un sujet soumis à son empire par la volonté de Dieu. Tantôt elle opère avec facilité, tantôt elle éprouve de la résistance, selon que son plus ou moins de mérite lui soumet plus ou moins la nature matérielle. Ainsi donc, un objet quelconque vient-il à frapper le corps ou se mettre à sa portée, il fait naître, non point dans l'âme, mais dans le corps même, un effet qui s'oppose ou s'allie aux sens. C'est pourquoi, lorsque l'âme résiste aux rébellions du corps, et qu'elle entraîne avec peine dans la voie de son activité la matière qui lui est soumise, elte devient, par suite de la difficulté même, plus attentive à ses actes. Cette difficulté qui, par suite de l'attention de l'âme ne saurait lui échapper, est appelée sensation, et prend le nom de douleur ou de peine. Mais quand l'objet qui frappe le corps ou qui est à sa portée lui convient, l'âme l'entraîne facilement soit tout entier, soit seulement les parties qui lui sont nécessaires dans les voies de son activité ; et cet acte par lequel l'âme unit son propre corps à un corps étranger qui lui convient, ne lui échappe point, car l'impression du dehors a éveillé toute son attention, et la convenance qu'elle y trouve lui fait goûter une sensation de plaisir. La nourriture qui alimente le corps vient-elle à manquer, le besoin se fait sentir, et l'âme, devenue plus attentive par la difficulté de l'acte, en a conscience ; et alors la faim, la soif et autres souffrances analogues se produisent. A-t-on pris des aliments jusqu'à l'excès ? le fardeau de la nourriture produit de l'embarras dans l'action : l'attention de l'âme s'éveille ; elle se rend compte de ce travail, et la crudité se fait sentir. C'est encore sous la surveillance de l'attention de l'âme que le corps rejette l'excès de nourri-

utriusque aut alterius nostrum infirmitatem minus pro voluntate successerit, vel nos ipsi alias sereniores id investigabimus, vel intelligentioribus investiganda deferemus, vel æquo animo latere patiemur : non tamen ideo ista certiora de manibus debemus amittere. D. Tenebo istud inconcussum si potero, et tamen latebram istam non esse impenetrabilem nobis velim.

9. M. Cito dicam quid sentio : tu vero aut sequere, eut etiam præcede, si valebis, ubi me cunctari et hæsitare animadverteris. Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tamquam subjecto divinitus dominationi suæ : aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro ejus meritis magis minusve illi cedit natura corporea. Corporalia ergo quæcumque huic corpori ingeruntur aut objiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod operi ejus aut adversetur, aut congruat. Ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subjectam in operis sui difficulter impingit, fit adtentior ex difficultate in actionem ; quæ difficultas propter adtentionem, cum eam non latet, sentire dicitur et hoc vocatur dolor aut labor. Cum autem congruit quod infertur, aut adjacet, facile totum id vel ex eo quantum opus est, in sui operis itinera traducit. Et ista ejus actio qua suum corpus convenienti extrinsecus corpori adjungit, quoniam propter quiddam adventitium adtentius agitur, non latet ; sed propter convenientiam, cum voluptate sentitur. At cum desunt ea quibus corporis detrimenta reficiat, egestas consequitur ; et hac actionis difficultate cum fit adtentior, et talis ejus operatio non eam latet, fames aut sitis, aut tale aliquid appellatur. Cum autem supersunt ingesta, et ex eorum onere nascitur difficultas operandi, neque hoc sine adtentione fit ; et cum talis actio non latet, cruditas sentitur : adtente etiam operatur cum

ture; et si l'évacuation est facile, l'âme éprouve du soulagement; de la douleur dans le cas contraire. Elle porte aussi son attention sur les troubles que la maladie occasionne dans le corps, cherchant à remédier aux défaillances et à la décomposition des organes; et cet acte dont elle a conscience a fait dire que l'âme sent les maladies et les souffrances.

10. Pour abréger, l'âme qui sent dans le corps, ne semble pas en éprouver de modification passive, mais les sensations du corps la rendent plus attentive; ces actes, faciles quand ils lui conviennent, difficiles quand ils lui répugnent, ne lui échappent point, et c'est là tout ce qu'on appelle sensation. Quant au sens qui est en nous, même quand nous ne sentons pas, c'est un organe du corps que l'âme gouverne de manière à être plus préparée à diriger avec attention les sensations du corps, pour rapprocher les objets semblables à sa nature corporelle ou repousser ceux qui lui sont nuisibles. Oui, il y a dans l'œil quelque principe lumineux, dans l'oreille un air très-pur et très-subtil, dans les narines un air vaporeux, fluide dans la bouche, dans le toucher comme une enveloppe terrestre et épaisse. Mais ces principes, qu'ils soient localisés de telle ou telle manière, l'âme les dirige avec calme, si les éléments qui constituent la santé sont combinés dans une parfaite harmonie. Quand, au contraire, ces éléments font du corps comme un corps étranger, l'âme, plus attentive, se livre à des actes appropriés aux parties et aux organes en souffrance; alors, comme on dit, elle voit, elle entend, elle flaire, elle goûte, elle perçoit par le toucher, et par ces actes, elle prend plaisir à s'associer ce qui lui convient et souffre en repoussant ce qui lui est contraire. Telles sont les opérations que l'âme, selon moi, accomplit à propos des modifications du corps, mais sans éprouver elle-même ces modifications.

11. Mais comme c'est des nombres harmoniques produits par les sens que nous nous occupons maintenant, et que c'est du sens de l'ouïe qu'il s'agit, cessons de discourir plus longuement sur les autres sens. Revenons donc à notre question, et voyons si le son produit quelque impression sur l'ouïe. Direz-vous que non? — Le *D.* Oh! nullement. — Le *M.* Eh quoi! ne m'accordez-vous pas que l'oreille est un organe vivant? — Le *D.* Je l'accorde. — Le *M.* Donc, puisque le fluide aérien qui circule dans cet organe est mis en mouvement par la percussion de l'air, dirons-nous que l'âme qui, avant la résonnance du son, donnait silencieu-

ejicit superfluum, si leniter, cum voluptate; si aspere, cum dolore. Morbidam quoque perturbationem corporis adtente agit, succurrere appetens labenti atque diffluenti; et hac actione non latente morbos et ægrotationes sentire dicitur.

10. Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus adtentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum adtentione agendas paratior, similia similibus ut adjungat, repellatque quod noxium est. Agit porro, ut opinor, luminosum aliquid in oculis, aerium serenissimum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum. Sed sive hac sive alia distributione ista conjiciantur, agit hæc anima cum quiete, si ea quæ insunt in unitate valetudinis, quasi familiari quadam consensione (*a*) cesserunt. Cum autem adhibentur ea quæ nonnulla, ut ita dicam, alteritate corpus afficiunt, exserit adtentiores actiones, suis quibusque locis atque instrumentis accommodatas: tunc videre vel audire, vel olfacere, vel gustare, vel tangendo sentire dicitur; quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis. Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere.

11. Quapropter cum de sonorum numeris in præsentia quæratur, et sensus aurium vocetur in dubium, non oportet per cetera diutius evagari. Referamus itaque nos ad id de quo agitur, et videamus utrum sonus in auribus aliquid faciat, an tu id negabis? D. Nihil minus. M. Quid easdem aures animatum membrum esse nonne concedis? D. Concedo. M. Cum ergo id quod in eo membro

(*a*) Sic MSS. omnes præter Vaticanum, qui cum Am. et Er. habet, *cohaseriut.* At Lov. *ccncesserint.*

sement le mouvement et la vie à l'organe de l'ouïe, ait arrêté ce mouvement qui l'animait, ou bien qu'elle communique au fluide ébranlé au dehors le même mouvement qu'elle faisait avant l'introduction du son dans l'oreille ? — Le *D.* Je crois que ce n'est pas le même mouvement. — Le *M.* Si c'est un autre mouvement, concluons que l'âme impose les modifications, mais ne les subit pas. — Le *D.* C'est vrai. — Le *M.* Nous n'avons donc pas tort de croire que l'âme, dans la sensation, a conscience de ses mouvements, qu'on les nomme actes, opérations, ou de tout autre nom qui pourra mieux les désigner.

12. Ces opérations existent même à la suite d'impressions éprouvées par le corps, comme lorsque des objets interceptent la lumière à nos regards, que le son s'est introduit dans nos oreilles, les odeurs dans les narines, les saveurs dans le palais, enfin, lorsque des objets solides et matériels se sont mis extérieurement en contact avec les autres parties du corps, ou que dans le corps lui-même quelque membre a changé de place, et passe d'un lieu dans un autre, ou que le corps tout entier s'ébranle de son propre mouvement ou sous une impulsion étrangère : ces opérations de l'âme, à la suite d'impressions du corps, lui plaisent quand elle s'y associe et lui déplaisent quand elle y résiste ; que si ces actes lui causent quelque souffrance, cette souffrance est un effet de sa propre activité et non du corps : mais alors elle se prête entièrement aux impressions physiques du corps, et par suite elle s'est comme apetissée, parce que le corps est toujours au-dessous de l'âme.

13. Si donc l'âme quitte le maître pour l'esclave, elle dégénère nécessairement ; si, au contraire, elle abandonne l'esclave pour le maître, nécessairement elle se perfectionne et en même temps elle donne à l'esclave une vie très-facile et par suite sans fatigue comme sans ennui, et qui n'exige, grâce à sa profonde quiétude, aucun effort d'activité. Tel est l'état de notre corps qu'on appelle santé et qui n'exige de la part de l'âme aucune attention, non qu'elle soit alors inactive dans le corps, mais parce que son opération lui est devenue un acte très-facile : car dans tous nos actes, l'attention est en rapport avec les difficultés de l'œuvre. Quant à notre santé, elle deviendra inébranlable et assurée lorsque notre corps sera rendu à son premier état, au temps et dans l'ordre voulu (1) ; et la foi en cette résur-

simile est aeri, moveatur aere percusso, animam illam quæ ante istum sonum vitali motu in silentio corpus aurium vegetabat, num putamus aut cessare posse ab opere movendi quod animat, aut eodem modo movere commotum extrinsecus aerem auris suæ, quo movebat antequam ille illaberetur sonus ? D. Non videtur (*a*) nisi aliter. M. Hoc ergo aliter movere, nonne fatendum est facere esse, non pati ? D. Ita est. M. Non igitur absurde credimus motus suos animam, vel actiones, vel operationes, vel si quo alio nomine commodius significari possunt, non latere cum sentit.

12. Hæ autem operationes, vel præcedentibus corporum passionnibus adhibentur ; ut sunt cum illæ oculorum nostrorum lucem formæ interpellant, aut in aures influit sonus, aut naribus exhalationes, palato sapores, cetero corpori quælibet solida et corpulenta admoventur extrinsecus, vel in ipso corpore de loco in locum migrat aliquid sive transit, vel totum ipsum corpus suo alienove pondere movetur : hæ sunt operationes quas adhibet anima præcedentibus passionnibus corporis ; quæ delectant eam associantem, offendunt resistentem. Cum autem ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a seipsa patitur, non a corpore ; sed plane cum se accommodat corpori : et ideo apud seipsam minus est, quia corpus semper minus quam ipsa est.

13. Conversa ergo a Domino suo ad servum suum, necessario deficit : conversa item a servo suo ad dominum suum, necessario proficit, et præbet eidem servo facillimam vitam, et propterea minime operosam et negotiosam, et quam propter summam quietem nulla detorqueatur adtentio ; sicut est affectio corporis quæ sanitas dicitur : nulla quippe adtentione nostra opus habet, non quia nihil tunc agit anima in corpore, sed quia nihil facilius agit. Nam in omnibus operibus nostris tanto quidquam adtentius, quanto difficilius operamur. Hæc autem sanitas tunc firmissima erit atque certissima, cum pristinæ stabilitati, certe suo tempore atque ordine, hoc corpus fuerit restitutum, quæ resurrectio ejus antequam plenissime intelligatur, salubriter credi-

(1) I, *Rétract*, c. XI, n. 3.

(*a*) In editis, *Non videtur mihi aliter. M. Hoc ergo genus taliter movere.* At in melioribus MSS. lectio nostra exhibetur.

rection est on ne peut plus salutaire, même avant qu'on en ait une intelligence parfaite. Il faut que l'âme soit dirigée par un être supérieur, et qu'elle-même régisse un être qui lui soit inférieur. Or, Dieu seul est supérieur à l'âme, et le corps seul lui est inférieur, si on considère l'âme dans toute la plénitude de son être. Comme donc elle ne peut avoir cette plénitude sans son Seigneur, ainsi ne peut-elle dominer sans son esclave ; et de même que son maître lui est supérieur, de même son esclave lui est inférieur. Aussi, se tourne-t-elle vers son Seigneur, elle en comprend l'éternité, elle devient elle-même plus grande, et par elle, son esclave dans son ordre devient aussi plus grand. Mais abandonne-t-elle son maître pour se tourner vers son esclave à la suite de la concupiscence, elle ressent alors les mouvements qu'elle exécute en sa faveur, et s'amoindrit ; toutefois, elle n'est point encore si petite que l'esclave, celui-ci possédât-il tous les biens de sa nature. Mais, la faute de sa maîtresse l'a condamné à une existence bien inférieure à celle qu'il possédait lorsqu'elle-même, avant sa faute, était aussi bien plus parfaite.

14. C'est pourquoi, si périssable, si fragile que soit le corps, ce n'est qu'avec beaucoup de difficulté et d'attention que l'âme s'en rend maîtresse. De là, pour elle, cette erreur qui lui fait préférer les voluptés charnelles, dans lesquelles la matière suit docilement son attention, à la santé elle-même qui n'exige aucun effort d'attention. Faut-il donc s'étonner de voir les chagrins se multiplier en elle, puisqu'elle préfère l'inquiétude à la sécurité? Si elle revient vers son maître, un plus grand souci se dresse devant elle, la crainte d'en être détournée ; jusqu'à ce que soit calmée l'impétuosité des mouvements de la chair, devenue effrénée par une habitude quotidienne et qui embarrasse sa conversion par des souvenirs désordonnés.* Débarrassée enfin de ces mouvements qui la portaient vers les jouissances extérieures, l'âme goûte intérieurement ce libre repos dont le sabbat était la figure ; c'est alors qu'elle reconnaît que Dieu seul est son maître, le seul Seigneur que l'on serve avec une pleine liberté. Ces mouvements de la chair, qu'elle développe selon son bon plaisir, l'âme ne les arrête pas avec une égale facilité ; car, si le péché est en son pouvoir, il n'en est pas de même de la punition attachée au péché. C'est une grande puissance que l'âme ; mais elle est bien différente d'elle-même quand il s'agit de réprimer les mouvements de la chair. Pleine d'énergie au moment où elle pèche elle perd

tur. Oportet enim animam et regi a superiore, et regere inferiorem. Superior illa solus Deus est, inferius illa solum corpus, si ad omnem et totam animam intendas. Ut ergo tota esse sine domino, sic excellere sine servo non potest. Ut autem dominus ejus magis est quam ipsa, ita servus minus. Quare intenta in Dominum intelligit æterna ejus, et magis est, magisque est etiam ipse servus in suo genere per illam. Neglecto autem Domino intenta in servum (*a*) carnali quæ dicitur concupiscentia, sentit motus suos quos illi exhibet, et minus est : nec tamen tantum minus, quantum ipse servus, etiam cum maxime est in natura propria. Hoc autem delicto dominæ multo minus est quam erat, cum illa ante delictum magis esset.

14. Quocirca mortali jam et fragili, cum magna difficultate atque adtentione dominatur. Hinc illi error incurrit, ut voluptatem corporis, quia ejus adtentioni cedit materies, pluris æstimet quam ipsam sanitatem, cui adtentione nulla opus est. Nec mirum, si ærumnis implicatur, præponens curam securitati. Convertenti se autem ad Dominum, major cura oritur, ne avertatur ; donec carnalium negotiorum requiescat impetus, effrenatus consuetudine diuturna, et tumultuosis recordationibus conversioni ejus sese inserens : ita sedatis motibus suis quibus in exteriora provehebatur, agit otium intrinsecus liberum, quod significatur sabbato ; sic cognoscit solum Deum esse Dominum suum, cui uni summa libertate servitur. Non autem illos carnales motus, ut cum libet exserit, ita etiam cum libet exstinguit. Non enim sicut peccatum in ejus potestate est, ita etiam pœna peccati. Magna quippe res est ipsa anima, nec ad opprimendos lascivos motus suos idonea sibi remanet. Valentior enim peccat, et post peccatum divina lege facta imbecillior, minus potens est auferre quod fecit. Infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis hujus ? Gra-

(*a*) Et habet, *carnalem*. Lov. *carnalis*. Am. *carnali*, quomodo etiam MSS. octo supra Vaticanum, qui unus sic prosequitur : *carnali qua ducitur concupiscentia*. Paulum infra legendum videtur juxta MSS. *cum illa ante delictum*, ubi Am. Er. et Loc. habent, *cum ille et* c.

toute sa vigueur après son péché, par suite de la loi divine et devient incapable de détruire son triste ouvrage. « Malheureux homme que je suis! qui me délivrera de ce corps de mort? La grâce de Dieu, au nom de Jésus-Christ Notre Seigneur (*Rom.*, VII, 24, 25). » Ainsi, le mouvement de l'âme, dans sa vivacité native, et qui n'a pas encore subi aucun échec réside, dit-on, dans la mémoire; mais l'âme vient-elle à subir une autre voie, cette force primitive va s'affaiblissant dans le cœur; et elle va s'éteindre bientôt à moins que des actes similaires ne viennent raviver sa jeunesse.

15. Je voudrais savoir si vous n'avez aucune objection à faire à ce sujet? — Le *D.* Vos explications me paraissent plausibles. A Dieu ne plaise que je les contredise. — Le *M.* Puis donc que la sensation n'est autre chose que la réaction de l'âme contre les mouvements produits dans le corps, n'allez pas croire toutefois que notre insensibilité, quand on nous coupe un os, les ongles, les cheveux, vienne de ce que ces substances n'ont aucune vie en nous : car alors elles ne feraient point partie de nous-mêmes; elles ne pourraient pas se nourrir sur nos corps, ni s'y développer, ni se reproduire : la raison plutôt c'est que l'air, cet élément subtil, ne pénètre pas assez librement ces éléments de nous-mêmes au moment où se produit le mouvement dans le corps, pour que l'âme puisse aussi rapidement opérer son mouvement réactionnaire, ce qui est chez elle la sensation. C'est ainsi qu'on comprend la vie dans les arbres et dans les autres végétaux, vie qu'on ne saurait en aucune manière mettre au-dessus, je ne dis pas de notre propre vie qui se distingue par la raison, mais de celle même des bêtes. Car l'insensibilité qui est le fruit d'une absolue stupidité est essentiellement différente de celle qui est le produit d'une excellente santé; ici en effet pas d'organes capables d'être ébranlés pour résister aux impressions du corps, et là, absence complète d'impressions. — Le *D.* J'approuve et je partage votre avis.

CHAPITRE VI

Des trois dernières espèces de nombres; ordre et nom de toutes les espèces.

16. — Le *M.* Revenons donc à notre sujet, et dites-moi : Des trois espèces de nombres dont les uns résident dans la mémoire, les autres dans la sensibilité et les troisièmes dans le son, auxquels donnez-vous la première place? — Le *D.* Je mets au dernier rang les nombres produits par les sons, et je leur préfère ceux qui ont leurs principes dans l'âme et qui ont, pour ainsi dire, la vie : Mais à laquelle de ces deux espèces donner la préférence? je suis

tia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum (*Rom.* VII, 24). Motus igitur animæ servans impetum suum, et nondum exstinctus, in memoria esse dicitur : et cum in aliud intenditur animus, quasi non inest animo pristinus motus, et revera minor sit, nisi antequam intercidat, quadam similium vicinitate renovetur.

15. Sed velim scire, utrum te adversus ita nihil moveat. D. Probabiliter mihi dicere videris, nec ausim resistere. M. Cum igitur ipsum sentire movere sit corpus adversus illum motum qui in eo factus est, nonne existimas ideo nos non sentire cum ossa et ungues et capilli secantur, non quia ista in nobis omnino non vivunt, non enim aliter aut continerentur aut nutrirentur aut crescerent, aut etiam vim suam in ferenda prole monstrarent; sed quia minus libero aëre penetrantur, mobili scilicet elemento, quam ut motus ibi possit ab anima fieri tam celer, quam est ille adversus quem fit cum sentire dicitur. Talis quædam vita cum in arboribus atque stirpibus ceteris esse intelligatur, nullo modo eam non solum nostræ quæ ratione etiam præpollet, sed ne ipsi quidem beluinæ decet præponere. Aliud est enim summa stoliditate, aliud summa sanitate corporis nihil sentire. Nam in altero instrumenta desunt, quæ adversus passiones corporis moveantur, in altero ipsæ passiones. D. Probo et assentior.

CAPUT VI

Inter genera numerorum ordo, et eorum nomina.

17. M. Redi ergo mecum ad propositum, atque responde de tribus illis generibus numerorum, quorum alterum in memoria est, alterum in sentiendo, alterum in sono, quodnam tibi videatur excellere? D. Sonum duobus illis postpono quæ in anima sunt et vivunt quodammodo : sed horum duorum quod præstantius judicem, incertus sum, nisi forte quoniam illos qui sunt in actione, non ob aliud præponendos iis qui sunt in memoria dixeramus, nisi

bien indécis. Cependant, comme déjà nous avons placé au-dessus de ceux qui se trouvent dans la mémoire, les nombres qui résident dans l'activité par suite du principe qui veut que la cause ait le pas sur l'effet, peut-être, le même raisonnement nous conduirait-il à donner aux relations harmonieuses qui se trouvent dans l'âme au moment de l'audition, la prééminence sur celles qui, par leur entremise, se produisent dans la mémoire. C'est du moins ce que j'ai toujours pensé. — Le *M.* Votre réponse ne me paraît point dénuée de raison; mais nous venons de voir que les nombres, qui résident dans la sensibilité, sont des opérations de l'âme; comment alors les distinguerez-vous de ceux qui ont leur principe dans l'activité de l'âme, lorsque, dans le silence, et en dehors de tout souvenir, elle se livre à d'harmonieux mouvements avec certains intervalles de temps? Les uns ne résultent-ils pas du mouvement de l'âme vers le corps qui lui est uni, et les autres du mouvement de réaction que fait l'âme au moment de l'audition, contre les impressions du corps? — Le *D.* J'admets cette différence. — Le *M.* Alors ne faut-il pas convenir que les mouvements de l'âme vers le corps sont supérieurs à ceux par lesquels elle réagit contre les impressions du corps? — Le *D.* Les mouvements qui se produisent intérieurement et en silence sont, à mes yeux, plus indépendants que ceux qui regardent le corps, et même les impressions du corps. — Le *M.* Donc nous avons distingué et classé, d'après l'ordre de leur valeur, cinq espèces de nombres. Donnons-leur maintenant, si vous voulez, le nom qui leur convient à chacun, pour éviter les périphrases dans la suite de notre entretien. — Le *D.* Volontiers. — Le *M.* Appelons les premiers, nombres de jugement; les seconds, nombres de progrès; les troisièmes, nombres de réaction; les quatrièmes, nombres de mémoire; les cinquièmes, nombres sonores. — Le *D.* Soit; j'emploierai volontiers ces termes.

CHAPITRE VII

Nombres de jugement : sont-ils éternels?

17. — Le *M.* Renouvelez donc votre attention, et dites-moi lesquels de ces nombres vous semblent éternels; ou bien, tous s'évanouissent-ils et finissent-ils avec le temps qui les a vus naître? — Le *D.* Les nombres de jugement sont, je crois, les seuls éternels; car les autres passent aussitôt qu'ils ont paru, ou bien de la mémoire ils vont s'ensevelir dans l'oubli. — Le *M.* Êtes-vous donc aussi convaincu de l'éternité des premiers que de l'existence fugitive de tous les autres : ou bien ne faut-il pas examiner plus attentivement si vraiment les nombres de jugement sont éternels? — Le *D.* Examinons donc. — Le *M.* Dites-moi, quand je pro-

quod illi facientes sunt, isti ab his facti; eadem ratione istos etiam qui dum audimus insunt in anima, oportet iis anteponere qui ab iisdem in memoria fiunt, sicuti et dudum mihi videbatur. M. Non puto absurdam responsionem tuam : sed quoniam disputatum est, hos etiam qui sunt in sentiendo numeros operationes esse animæ, quomodo eos ab iis discernis, quos in actu esse animadvertimus, etiam cum in silentio non recordans agit aliquid anima per temporalia spatia numerosum? an quod illi sunt moventis sese animæ ad corpus suum, hi vero in audiendo moventis sese animæ adversus passiones corporis sui? D. Accipio istam differentiam. M. Quid, in sententia manendumne arbitraris, ut præstantiores illi judicentur qui sunt ad corpus, quam illi qui sunt adversus passiones corporis? D. Liberiores mihi videntur illi qui sunt in silentio, quam ii qui non solum ad corpus, sed ad passiones etiam corporis exseruntur. M. Distincta a nobis, et quibusdam meritorum gradibus ordinata video quinque genera numerorum, quibus, si placet, imponamus congrua vocabula, ne in reliquo sermone pluribus verbis quam rebus uti necesse sit. D. Placet vero. M. Vocentur ergo primi judiciales, secundi progressores, tertii occursores, quarti recordabiles, quinti sonantes. D. Teneo, et his nominibus utar libentius.

CAPUT VII.

Numeri judiciales an sint immortales.

17. M. Adtende igitur deinceps, et dic mihi, quinam istorum immortales tibi videantur, an omnes suis temporibus labi atque occidere existimes. D. Judiciales solos immortales puto : ceteros video vel transire cum fiunt, vel de memoria oblivione deleri. M. Tam certus est de istorum immortalitate, quam de interitu ceterorum, an diligentius, utrum vere hi immortales sint, oportet quærere? D. Quæ-

nonce un vers avec plus ou moins de rapidité, sans forfaire toutefois à la règle des temps qui veut les pieds dans un rapport de 1 à 2, faussé-je par quelque illusion le jugement de votre oreille ? — Le *D.* Nullement. — Le *M.* Mais le son qui se produit par ces syllabes plus brèves, je dirai même plus fugitives, peut-il occuper un temps plus long que celui où il se fait entendre ? — Le *D.* Comment le pourrait-il ? — Le *M.* Donc, si le lien du temps assujettissait les nombres de jugement aux mêmes intervalles que les nombres sonores, pourraient-ils prétendre juger ces nombres sonores ? Car si lentement qu'ils soient débités, ils n'en sont pas moins soumis à la règle du vers iambique ? — Le *D.* Ils ne pourraient pas y prétendre. — Le *M.* Il est donc évident que ces intervalles de temps ne sauraient enchaîner les nombres de jugement ? — Le *D.* C'est tout à fait évident.

18. — Le *M.* Vous avez raison d'approuver. Cependant si ces nombres n'étaient pas assujettis à la durée, si longtemps que je misse à prononcer des sons, en observant les intervalles réguliers de l'iambe, ces nombres n'en seraient pas moins employés pour juger les autres. En un mot, si je prononçais une syllabe dans le temps qu'un homme, en se promenant, met à faire trois pas, si j'en prononçais une autre dans un espace de temps double, et qu'en continuant de cette manière, je compose une série indéfinie d'iambes, la loi du rapport de 1 à 2 serait certes sauvegardée : toutefois, ce jugement naturel ne saurait être employé à approuver de telles intervalles ; n'est-ce pas votre avis ? — Le *D.* Je ne puis dire le contraire ; car à mes yeux, la chose est évidente. — Le *M.* Ces nombres de jugement sont donc contenus dans de certaines limites d'intervalles déterminés ; ils ne les peuvent franchir pour juger les autres ; et leur jugement devient caduque au vis-à-vis de tout ce qui excède ces limites. Or, s'ils sont ainsi limités, comment sont-ils éternels, je ne le vois pas. — Le *D.* Je ne vois pas non plus ce que je puis répondre. Mais, sans préjuger autant de leur caractère d'éternité, je ne découvre pas la cause qui les rendrait périssables. Quels que soient les intervalles qu'ils sont appelés à juger, je suis porté à croire qu'ils en ont toujours le pouvoir ; car je ne puis dire d'eux comme des autres, que l'oubli les efface ; que leur existence n'a ni plus de durée ni plus d'extension que le son ni que les nombres de réaction ; et ni plus que les nombres de progrès ? Ces deux derniers, en effet, s'évanouissent avec le temps qui les a constitués. Or, les nombres de jugement sont permanents : est-ce dans l'âme ? je ne saurais le dire, mais à coup sûr dans la nature de l'homme. Donc, qu'ils varient dans des limites déterminées de brièveté et de prolongement, les nombres de jugement sont tou-

ramus sane. M. Dic ergo, cum aliquanto correptius sive productius, dum serviam temporum legi qua simplo ad duplum pedes conveniunt, versum pronuntio, num offendo ulla fraude judicium sensus tui? D. Non omnino. M. Quid sonus ille qui correptioribus et quasi fugacioribus syllabis editur, num potest plus temporis occupare quam sonat ? D. Qui potest ? M. Judiciales ergo illi numeri si vinculo temporis in tanto spatio tenerentur, quanto isti sonantes digesti sunt, possentne ad eorum sonantium qui paulo productius eadem iambica lege funduntur, adspirare judicium? D. Nullo modo. M. Igitur apparet hos mora temporum, qui judicando præsident, non teneri. D. Prorsus apparet.

18. M. Recte annuis. Sed si nulla tenerentur, quantolibet productius, legitimis intervallis iambicos proferrem sonos, nihilominus ad judicandum adhiberentur : nunc vero si ederem unam syllabam quanta mora peraguntur (ne multum dicam) tres passus incedentis, et aliam duplo, atque ita deinceps tam longos iambos ordinarem, simpli et dupli lex illa nihilosecius servaretur, nec tamen naturale illud judicium his dimensionibus approbandis adhibere possemus, an tibi non videtur ? D. Negare non possum ita videri : nam mea quidem sententia res in aperto est. M. Tenentur ergo et hi judiciales nonnullis finibus temporalium spatiorum, quos in judicando excedere nequeunt, et quidquid excedit hæc spatia, non assequuntur ut judicent : atque ita si tenentur, quomodo sint immortales non video. D. Nec ego video quid respondeam. Sed quamquam de immortalitate horum jam minus præsumam, non tamen quo pacto hinc mortales convincantur intelligo. Fieri enim potest, ut quantacumque spatia judicare possunt, semper id possint, quoniam non sicut ceteros, aut oblivione aboleri possum dicere, aut tamdiu esse vel in tantum extendi, quamdiu sonus appellitur et in quantum extenduntur occursores illi, aut quamdiu aguntur vel quantum producuntur quos progressores vocavimus ; nam utrique

jours destinés à juger les autres nombres, pour les approuver s'ils sont harmonieux, pour les condamner s'ils sont faux.

19. — Le *M.* Vous me ferez au moins cette concession : parmi les hommes, les uns sont plus vifs, les autres plus lents à se choquer des nombres défectueux, et la plupart n'en saisissent les défauts qu'en les comparant avec des modulations irréprochables qu'autant qu'ils ont l'harmonie des uns et la discordance des autres. — Le *D.* Je vous l'accorde. — Le *M.* D'où vient cette différence selon vous ; est-ce de la nature, de l'exercice, ou de ces deux causes réunies ? — Le *D.* De ces deux causes réunies. — Le *M.* Dites-moi : Un homme peut-il juger et apprécier des intervalles de temps plus éloignés qu'un autre serait incapable de mesurer ? — Le *D.* Oui, je crois ? — Le *M.* Mais si celui qui est incapable s'exerce convenablement, si d'ailleurs il est doué de dispositions naturelles, y parviendra-t-il ? — Le *D.* Il le pourra. — Le *M.* Ses progrès iront-ils jusqu'à lui permettre de juger des mouvements plus vastes, comme la succession des intervalles simples et doubles des heures ou des jours, des mois et des années ? Pourra-t-il à l'aide de son jugement, et sans se laisser arrêter par les interruptions du sommeil comprendre ces intervalles, et les approuver par un mouvement extérieur, comme s'il battait une série d'iambes ? — Le *D.* Il ne le peut pas. — Le *M.* Pour quelle autre cause ne le pourrait-il ? Si ce n'est que chaque homme eu égard à son espèce, a reçu, dans une exacte proportion avec l'ensemble des êtres, le sentiment des temps et des lieux ? Donc, comme leur corps est proportionné à l'élément universel dont ils font partie, et la durée de leur vie proportionnée à celle de tous les siècles dont ils sont un point, de la même manière, la faculté de sentir est en proportion des actions qui leur sont imposées conformément au mouvement de l'univers dont ils sont une faible portion ? C'est ainsi qu'en renfermant tout, ce monde que les divines Ecritures appellent souvent le ciel et la terre, a toujours la même grandeur ; soit qu'on diminue soit qu'on augmente, dans une juste proportion, ses différentes parties. Et en effet, dans la durée des temps comme dans les espaces et les lieux, rien n'est grand qu'en comparaison avec quelque chose de plus petit, rien n'est petit que relativement à quelque chose de plus grand. Si donc, la nature humaine a reçu une intelligence proportionnée aux actions terrestres qui sont de son ressort, et ne peut apprécier des intervalles de temps supérieurs à ceux qui sont du domaine de la frêle existence, c'est que ce sens est soumis à la mort, comme

cum ipso tempore operationis suæ transeunt : hi autem judiciales, utrum et in anima nescio, in ipsa certe hominis natura manent, judicaturi de oblatis, quamquam a certa brevitate usque ad certam longitudinem varientur, approbando in his numerosa, et perturbata damnando.

19. M. Saltem illud concedis, alios homines citius offendi claudicantibus numeris, alios tardius, et plerosque nonnisi ex comparatione integrorum judicare vitiosos, cum et illos congruos et illos incongruos audierint. D. Concedo. M. Unde tandem hanc differentiam putas exsistere, nisi aut natura, aut exercitatione, aut utroque ? D. Sic arbitror. M. Quæro igitur utrum possit aliquis aliquanto productiora intervalla judicare et approbare, quæ alius non possit ? D. Credo esse posse. M. Quid ille qui non potest, si se exerceat congruenter, nec adeo tardus sit, nonne poterit ? D. Poterit vero. M. Num in tantum possunt isti proficere ad productiora judicanda, ut horarum, vel dierum, vel etiam mensium annorumve dupla ei simpla spatia, cum saltem somno interpediantur, sensu illo judiciario possint comprehendere, et tamquam illos iambos motionis nutibus approbare ? D. Non possunt. M. Quid ita non possunt, nisi quia unicuique animanti in genere proprio, proportione universitatis, sensus locorum temporumque tributus est, ut quomodo corpus ejus proportione universi corporis tantum est, cujus pars est, et ætas ejus proportione universi sæculi tanta est, cujus pars est ; ita sensus ejus actioni ejus congruat, quam proportione agit universi motus, cujus hæc pars est ? Sic habendo omnia magnus est hic mundus, qui sæpe in Scripturis divinis cæli et terræ nomine nuncupatur, cujus omnes partes si proportione minuantur, tantus est ; et si proportione augeantur, nihilominus tantus est : quia nihil in spatiis locorum et temporum per seipsum magnum est, sed ad aliquid brevius : et nihil rursus in his per seipsnm breve est, sed ad aliquid majus. Quapropter si humanæ naturæ ad carnalis vitæ actiones talis sensus tributus est, quo majora temporum spatia judicare non possit, quam intervalla postulant

la nature de l'homme en est elle-même tributaire. Ce n'est pas sans raison qu'on appelle l'habitude une seconde nature, une nature artificielle. Nous voyons en effet que certain sens récemment devenus par l'habitude propres à juger les objets matériels de toute espèce, ont été anéantis par une habitude contraire.

CHAPITRE VIII

Tous les autres nombres sont soumis au contrôle des nombres de jugement.

20. Du reste, quoi qu'il en soit des prérogatives des nombres de jugement, tout annonce leur supériorité sur les autres nombres et le doute même, ou du moins, les recherches laborieuses auxquelles nous nous sommes livrés pour savoir s'ils sont périssables. Car, relativement aux quatre autres espèces nous n'en posons même pas la question; et bien que les nombres de jugement n'embrassent pas précisément tous les autres, parce que quelques-uns s'étendent au delà de leur domaine; ils n'en soumettent pas moins toutes les espèces à leur contrôle. En effet, les nombres de progrès, en essayant sur le corps quelque opération harmonique, subissent les influences secrètes des nombres de jugement. Quand nous nous promenons, qui nous empêche de marcher à pas inégaux; quand nous frappons, de mettre entre les coups des intervalles inégaux; dans le boire et le manger qui nous met en garde contre les mouvements inégaux des machoires? et contre le frottement inégal des ongles quand nous grattons? Enfin, pour omettre une foule d'autres opérations, qui, dans tous nos actes réfléchis et organiques, met un frein à nos mouvements inégaux, les réprime et leur impose la loi tacite d'une marche régulière? c'est je ne sais quel principe de jugement qui insinue que Dieu est le créateur de l'homme? Comme il est sans aucun doute l'auteur de toute harmonie et de toute proportion.

21. Quant aux nombres de réaction qui, loin d'obéir à leur propre impulsion, sont dirigés contre les impressions du corps, tous ceux dont la mémoire peut conserver les intervalles, tombent sous l'examen et sous le contrôle des nombres de jugement. En effet, sans le secours de la mémoire, nous ne pouvons absolument pas apprécier un nombre composé d'intervalles de temps. Si brève que soit une syllabe du commencement à la fin, autre est son temps de départ, autre son temps d'arrivée. Elle s'étend donc pendant l'intervalle, pour petit qu'il soit, et partant d'un point, elle passe par un milieu et arrive à sa fin. Ainsi, le raisonnement a dé-

ad talis vitæ usum pertinentia; quoniam talis hominis natura mortalis est, etiam talem sensum mortalem puto. Non enim frustra consuetudo quasi secunda, et quasi affabricata natura dicitur. Videmus autem velut quosdam sensus novos in judicandis cujuscemodi rebus corporeis consuetudine effectos, alia consuetudine deperire.

CAPUT VIII

Numeri ceteri judicialium examini subjiciuntur.

20. Sed quoquo modo se habeant hi numeri judiciales, eo certe præstant quod dubitamus, vel difficile pervestigamus utrum mortales sint. De ceteris autem quatuor generibus nec quæstio est quin mortales sint; quorum etsi quosdam non comprehendunt, quia ultra ipsorum jura porrecti sunt, genera tamen ipsa suo examini vindicant. Nam et illi progressores cum aliquam in corpore numerosam operationem appetunt, latente istorum judicialium nutu modificantur. Quod enim nos vel ambulantes ab imparibus passibus, vel percutientes ab imparibus intervallis plagarum, vel edentes vel bibentes ab imparibus malarum motibus, scalpentes denique ab imparibus unguium ductibus, et ne per multas alias operationes percurram, quod nos in qualibet adtentione agendi aliquid per corporis membra ab imparibus motibus refrenat et cohibet, et quamdam parilitatem tacite imperat, idipsum est judiciale nescio quid, quod conditorem animalis insinuat Deum; quem certe decet credere auctorem omnis convenientiæ atque concordiæ.

21. Et illi occursores numeri, qui certe non pro suo nutu, sed pro passionibus corporis aguntur, in quantum eorum intervalla potest memoria custodire, in tantum his judicialibus judicandi offeruntur atque judicantur. Numerus namte iste qui intervallis temporum constat, nisi adjuvemur in eo memoria, judicari a nobis nullo pacto potest. Quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat, et desinat, alio tempore initium ejus, et alio finis sonat. Tenditur ergo et ipsa quantulocumque temporis

couvert que les espaces de lieu ou de temps, peuvent se diviser à l'infini ; et par suite, dans aucune syllabe, on ne saurait entendre à la fois et le son du commencement et celui de la fin. Donc, dans l'audition de la syllabe même la plus brève, sans le secours de la mémoire qui, au moment où se fait entendre non plus le commencement mais bien la fin de la syllabe, rend permanent le mouvement qui s'est produit dans l'âme lorsqu'a retenti le commencement de la même syllabe, nous pouvons dire que nous n'avons rien entendu. De là vient qu'en présence de gens qui nous parlent, si nous avons été distraits par quelque pensée étrangère nous paraissons ne pas avoir entendu leurs paroles. Ce n'est pas que l'âme ne produise alors des nombres de réaction ; car, indubitablement, le son des paroles a frappé l'oreille, et dans cette modification de son corps, l'âme ne peut rester inactive ; elle est condamnée à agir comme si cette impression n'avait pas lieu ; c'est que la distraction arrête immédiatement le mouvement dans sa naissance ; s'il subsistait, ce serait sans doute dans la mémoire, et par là nous le trouverions et nous reconnaîtrions que nous avons entendu. Que si un esprit pesant peut à peine saisir les temps d'une syllabe brève qu'apprécie le raisonnement, au moins faut-il convenir qu'aucune âme n'est capable d'entendre deux brèves à la fois. Car la seconde ne se fait entendre que lorsque la première a cessé de résonner ; or, comment entendre simultanément ce qui ne résonne pas en même temps? De même donc que, pour apprécier les intervalles qui séparent les points de l'espace, nous trouvons un secours dans la diffusion des rayons de la lumière qui sortis de nos étroites prunelles se projettent dans l'étendue, et qui appartiennent si bien à nos organes que notre âme leur donne le mouvement jusque sur les objets éloignés que nous voyons ; de même donc que la diffusion des rayons nous aide à saisir les intervalles de l'espace ; de même, la mémoire, qui est comme la lumière des intervalles du temps, embrasse ces espaces autant qu'elle peut s'étendre à sa manière. Mais lorsqu'un son continu frappe longtemps l'oreille et qu'à la suite se fait entendre un autre son avec une durée double ou seulement égale, l'attention de l'âme qui abandonne soudain le premier son qui s'est enfui pour se porter sur le son nouveau qui se prolonge indé-

intervallo, et ab initio suo per medium suum tendit ad finem. Ita ratio invenit tam localia quam temporalia spatia infinitam divisionem recipere ; et idcirco nullius syllabæ cum initio finis auditur. In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adjuvet, ut eo momento temporis quo jam non initium, sed finis syllabæ sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit, nihil nos audisse possumus dicere. Hinc est illud quod plerumque alia cogitatione occupati, coram loquentes non nobis videmur audisse : non quia occursores illos numeros non agit tunc anima, cum sine dubio sonus ad aures perveniat, et illa in passione corporis sui cessare non possit, nec possit nisi aliter moveri quam si illa non fieret ; sed quia intentione in aliud subinde exstinguitur motionis impetus, qui si maneret, in memoria utique maneret, ut nos et inveniremus at sentiremus audisse. Quod si de una syllaba brevi minus sequitur mens tardior quod invenit ratio, de duabus certe nemo dubitat, quin eas simul nulla anima possit audire. Non enim sonat secunda, nisi prima destiterit : quod autem simul sonare non potest, simul audiri qui potest ? Ut igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum juvat, qui e brevibus pupulis in aperta emicant, et adeo sunt nostri corporis, ut quamquam in procul positis rebus quas videmus, a nostra anima vegetentur ; ut ergo eorum effusione adjuvamur ad capienda spatia locorum : ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodammodo extrudi potest, tantum eorumdem spatiorum capit. Cum autem diutius aures pulsat sonus nullis distinctus articulis, et ab aliquo tandem fine conjunctus alter duplo, aut etiam tanto editur spatio ; adtentione in succedentem perpetuo sonum motus ille animi, qui adtentione ad præteritum et elapsum sonum cum transibat est factus, reprimitur, id est non ita remanet in memoria. Quapropter judiciales illi numeri, qui numeros in intervallis temporum sitos, exceptis progressoribus quibus etiam ipsum progressum modificant, judicare non possunt nisi quos eis tamquam ministra memoria obtulerit, nonne ipsi existimandi sunt per certum spatium temporis tendi ? Sed interest quibus temporum spatiis vel excidat nobis, vel meminerimus quod judicant. Siqui-

(*a*) Sic in MSS. At in editis legitur, *ut ergo effusione lucis adjuvamur.*

finiment, comprime le mouvement qui s'était produit dans l'âme, et le fait disparaître de la mémoire. En conséquence, les nombres de jugement qui ne peuvent apprécier ceux qui résident dans des intervalles de temps, à l'exception des nombres de progrès dont ils modifient la marche, et qui ne jugent bien que ceux que leur présente la mémoire comme servante ne doivent-ils pas être considérés comme susceptibles de se prolonger pendant un espace de temps déterminé? Mais ce qu'il importe, c'est de savoir distinguer les intervalles de temps qui voient périmer leur puissance et ceux où se grave dans notre mémoire l'énoncé de leur jugement. Au reste, il en est de même des forment corporelles qui tombent sous le domaine de la vue ; nous ne saurions préciser si ces formes sont rondes ou carrées, si elles ont telle ou telle propriété stable et déterminée, ni en faire l'expérience sans les mettre sous nos yeux ; et si en considérant un autre côté, nous oublions ce que nous avons remarqué dans la partie que nous avons d'abord examinée, c'est en vain que nous essayons de porter un jugement ; car l'énoncé de ce jugement demande un intervalle de temps ; et c'est à la mémoire qu'il appartient de combler cet intervalle.

22. Les nombres de mémoire, sur la présentation du souvenir, tombent sous la juridiction des nombres de jugement ; c'est de la dernière évidence. En effet, si les nombres de réaction ne sont jugés qu'autant qu'ils sont présentés par la mémoire, à plus forte raison ceux auxquels le souvenir nous ramène, après d'autres recherches, subsistent-ils dans la mémoire, comme un dépôt que nous lui avions confié. Que faisons-nous en effet quand nous sondons notre mémoire? ne cherchons-nous pas, pour ainsi dire, quelque dépôt mis en réserve? Or, c'est l'occasion de mouvements semblables qui rappelle à la mémoire d'autres mouvements de l'âme qui n'étaient pas encore effacés ; et c'est là ce qu'on appelle souvenir. C'est ainsi que nous reproduisons soit dans l'esprit seulement, soit dans nos organes des mouvements que nous avions déjà opérés. Et nous reconnaissons qu'ils ne viennent pas pour la première fois, mais qu'ils reviennent à l'esprit ; en effet, lorsque nous les confiions à la mémoire, c'était à force de difficulté et de redites, nous avions même besoin de démonstration pour arriver au résultat : mais aujourd'hui que cette peine a disparu, aujourd'hui qu'ils s'offrent d'eux-mêmes avec docilité, à la volonté, à leur moment et par ordre, avec tant de spontanéité que ceux même qui sont le plus enfoncés dans

dem nec in ipsis corporum formis quæ ad oculos pertinent, possumus rotunda vel quadra, vel quæcumque alia solida et determinata judicare, et omnino sentire, (a) nisi ea ob oculos versemus: cum autem alia pars adspicitur, si exciderit quod est adspectum in alia, frustratur omnino judicantis intentio, quia et hoc aliqua mora temporis fit ; cui variatæ opus est invigilare memoriam.

22. Recordabiles vero numeros multo evidentius est, quod eadem ipsa offerente memoria, jndicamus his judicialibus. Nam si occursores, quantum ab ea offeruntur, tantum judicantur ; multo magis ii, ad quos tamquam repositos post alias intentiones revocamur recordatione, in ipsa memoria vivere inveniuntur. Quid enim aliud agimus cum revocamus nos in memoriam, nisi quodammodo quod reposuimus quærimus? Recurrit autem in cogitationem occasione similium motus animi non exstinctus, et hæc est quæ dicitur recordatio. Sic agimus numeros, vel in sola cogitatione, vel etiam in membrorum motu, quos jam egimus aliquando. Inde autem scimus non venisse, sed redisse illos in cogitationem, quia cum memoriæ mandarentur, cum difficultate repetebantur, et indigebamus aliqua præmonstratione ut sequeremur: qua difficultate demta, cum sese ipsi accommodate voluntati offerunt, consequenter temporibus atque ordine suo, tam facile ut qui vehementius inhæserunt, etiam aliunde cogitantibus nobis, jam quasi proprio nutu peragantur, non eos utique novos esse sentimus. Est etiam aliud unde nos sentire arbitror præsentem motum animi aliquando jam fuisse, quod est recognoscere, dum recentes motus ejus actionis in qua sumus cum recordamur, qui certe vivaciores sunt, cum recordabilibus jam sedatioribus quodam interiore lumine comparamus : et talis agnitio, recognitio est et recordatio. Judicantur ergo et recordabiles numeri ab his judicialibus, numquam soli, sed adjunctis activis, aut occursoribus, aut utrisque, qui eos tamquam e latebris suis in manifestum

(a) Am. Er. et Lov. *possemus.... nisi ex obliquo oculos versaremus.* Sed concinnior est MSS. lectio quam amplectimur.

l'esprit s'accomplissent, pour ainsi dire, par leur propre impulsion, pendant que notre pensée est occupée ailleurs, alors nous sentons que ce n'est pas pour la première fois qu'ils se produisent. Il est encore, à mon avis, un autre moyen de reconnaître qu'un mouvement actuel s'est déjà produit en nous, c'est de comparer à la lumière du flambeau de la conscience, les mouvements nouveaux produits par l'acte même du souvenir avec ceux de la mémoire, et reconnaître que les premiers sont bien plus vifs, et les seconds plus modérés ; or un tel aveu est une reconnaissance, un souvenir. Ainsi les nombres de jugement contrôlent les nombres de mémoire, non pas isolés, mais unis aux nombres d'action ou de réaction, ou à tous deux ensemble : ce sont ces derniers qui les tirent de leurs profondeurs les mettent en lumière et d'effacés qu'ils étaient les renouvellent et les ramènent au souvenir. Puis donc que les nombres de réaction ne sont jugés qu'autant que la mémoire les présentent aux nombres de jugement, à leur tour, les nombres de mémoire qui vivent dans le souvenir peuvent être appréciés par les nombres de réaction qui les ont reproduits ; avec cette différence toutefois, que les nombres de réaction, pour être contrôlés, ont besoin que la mémoire présente comme récentes les traces de leur rapide passage ; les nombres de mémoire au contraire devant être jugés au tribunal de l'oreille voient renaître leurs traces par le passage des nombres de réaction. Est-il besoin maintenant de parler des nombres sonores, puisqu'ils sont appréciés par les nombres de réaction, lorsqu'ils frappent l'oreille ? S'ils se produisent, sans qu'on les entende ils échappent à notre contrôle, personne n'en doute ? Il est évident que comme les sons qui nous arrivent par le canal de l'ouïe, ainsi les danses, les autres mouvements qui frappent nos regards ; au moins dans ce qui concerne leurs rapports de temps, sont jugés par les nombres de jugement aidés de la mémoire.

CHAPITRE IX

Il y a dans l'âme d'autres nombres supérieurs aux nombres de jugement.

23. Puisqu'il en est ainsi, encore un effort si nous le pouvons, dépassons les nombres de jugement, et voyons s'il n'en est pas qui leur soient supérieurs. Car, bien qu'ils ne nous révèlent pas les intervalles du temps, ils n'ont pas moins la mission de juger les mouvements de la durée, sinon tous, au moins ceux-là dont la mémoire peut articuler les noms. Peut-être avez-vous quelque objection à faire ? — Le *D.* Les propriétés et la puissance des nombres de jugement me frappent singulièrement ; car c'est vraiment vers eux que semblent converger les propriétés de tous les autres sens. Quels nombres pourriez-vous donc trouver qui leur soient supé-

producant, et quasi redintegratos qui jam abolebantur, rursum recordantur. Ita cum occursores in tantum judicentur, in quantum eos memoria judicantibus admoverit, possunt vicissim et recordabiles qui sunt in memoria occursoribus eos exhibentibus judicari : ut hoc intersit, quod occursores ut judicentur, quasi recentia eorum fugientium vestigia offert memoria ; recordabiles autem quando eos audiendo judicamus, quasi eadem vestigia occursoribus transeuntibus revirescunt. Jam porro de sonantibus numeris quid opus est dicere, cum in occursoribus judicentur, si audiantur ? Si vero ibi sonant ubi non audiuntur, quis dubitet eos a nobis non posse judicari ? Sane ut in sonis per instrumentum aurium, ita in saltationibus ceterisque visibilibus motibus, quod ad temporales numeros adtinet, eadem adjuvante memoria iisdem numeris judicialibus dijudicamus.

CAPUT IX

Numeri alii in anima illis judicialibus præcellentiores.

23. Hæc cum ita sint, conemur, si possumus, istos numeros judiciales transcendere, et quæramus utrum sint superiores. In his enim quamquam spatia temporum jam minime videamus, non tamen adhibentur, nisi ad ea judicanda quæ in spatio temporis fiunt ; nec ipsa quidem omnia, sed quæ possunt articulari memoriter, nisi quid habes forte quod contra hæc velis dicere. D. Movet me plurimum istorum judicialium vis atque potentia : ipsi enim mihi videntur esse ad quos omnium sensuum ministeria referuntur. Itaque his excellentius utrum quidquam in numeris inveniri possit, ignoro. M. Nihil deperit quod diligentius quærimus. Aut enim

rieurs? Je ne le vois pas. — Le *M.* Il n'y a aucun péril à en faire la recherche avec diligence. En effet, ou bien nous trouverons dans l'âme humaine des nombres supérieurs, ou bien nous nous convaincrons de la supériorité des nombres de jugement, s'il nous est bien démontré que l'âme n'en possède pas qui les surpassent. Car ne pas exister ou échapper à notre regard ou à celui de toute autre personne sont deux choses très-distinctes. Pour en revenir au vers que j'ai posé pour exemple, quand nous chantons :

Deus creator omnium,

nous l'entendons, si je ne me trompe, par les nombres de réaction, nous le reconnaissons par les nombres de mémoire, nous le prononçons par les nombres de progrès, nous en sommes charmés par les nombres de jugement, et nous l'approuvons au moyen d'autres nombres que j'ignore ; et, ce ravissement, qui est comme la décision des nombres de jugement, nous fait porter une sentence plus certaine et plus en harmonie avec ces nombres cachés. Est-ce que le ravissement des sens et l'appréciation de la raison vous sembleraient une seule et même chose ? — Le *D.* Ce sont, je l'avoue, choses différentes : mais tout d'abord le mot lui-même me jette dans le trouble : pourquoi, en effet, ne pas appeler nombres de jugement ceux en qui réside la raison plutôt que ceux en qui habite la délectation ? Je crains ensuite que cette appréciation de la raison ne soit autre chose qu'un jugement plus attentif de ces nombres sur eux-mêmes ; d'où il suit qu'au lieu d'avoir des nombres distincts et pour le plaisir et pour la raison, ce sont les seuls et mêmes nombres qui jugent tantôt des mouvements des organes, lorsque, comme nous l'avons démontré, ils sont reproduits par la mémoire, et tantôt d'eux-mêmes, quand, s'isolant des organes du corps, ils s'apprécient avec plus d'élévation et de pureté.

24. — Le *M.* Quant aux termes, ne vous en embarrassez pas, si vous comprenez la chose ; car c'est plutôt le bon plaisir qu'une loi naturelle qui les impose. Que vous croyiez que ces nombres se confondent au lieu d'en former deux espèces, cette opinion vous a été inspirée par la pensée qu'ils sont le produit de la même âme. Mais vous devez remarquer que dans les nombres de progrès, c'est la même âme qui ébranle le corps ou qui se met en mouvement vers les organes ; la même qui, dans les nombres de réaction, va au-devant des impressions du corps ; la même qui, dans les nombres de mémoire, flotte, pour ainsi dire au gré de leurs mouvements, jusqu'à ce qu'ils soient calmés. Donc, tout en classant, en distinguant ces deux sortes de nombres, nous ne faisons qu'examiner attentivement les mouvements et les impressions d'une seule nature qui est celle de l'âme. Si donc nous établissons pour l'âme des dis-

inveniemus superiores in anima humana, aut hos in ea summos esse firmabimus, si tamen illud claruerit, nullos in ea esse præstantiores. Aliud est enim non esse, aliud non posse inveniri, sive ab ullo homine, sive a nobis. Sed ego puto cum ille a nobis propositus versus cantatur, *Deus creator omnium*, nos eum et occursoribus illis numeris audire, et recordabilibus recognoscere, et progressoribus pronuntiare, et his judicialibus delectari, et nescio quibus aliis æstimare, et de ista delectatione quæ quasi sententia est judicialium istorum, aliam secundum hos latentiores certiorem ferre sententiam. An tibi unum atque idem videtur delectari sensu, et æstimare ratione? D. Diversa esse fateor. Sed primo ipso moveor vocabulo, cur non potius isti vocentur judiciales quibus inest ratio, quam isti quibus inest delectatio. Deinde vereor ne nihil sit aliud æstimatio ista rationis, quam eorum de seipsis quædam diligentior judicatio : ut non alii sint numeri in delectatione, alii in ratione ; sed uni atque iidem alias judicent de iis quæ aguntur in corpore, cum eos, ut supra demonstratum est, offert memoria, alias de seipsis remotius a corpore atque sincerius.

24. M. De vocabulis quidem nihil satagas, res in potestate est : placito enim non natura imponuntur. Quod autem eosdem esse arbitraris, nec duo genera numerorum hæc vis accipere, illud, ni fallor, te rapit, quod eadem anima utrumque agit. Sed animadvertere te opus est, et in progressoribus eamdem animam corpus movere vel ad corpus moveri, et in occursoribus hanc eamdem passionibus ejus ire obviam, et in recordabilibus istam ipsam, donec quodammodo detumescant, ipsis quasi fluctuare motionibus. Nos ergo in istis generibus numerandis et distinguendis unius naturæ, id est, animæ motus affectionesque dispicimus. Quare si ut aliud est ad ea quæ corpus patitur moveri, quod fit

tinctions entre les mouvements que lui fait éprouver le corps, comme dans la sensation, ceux qu'elle fait elle-même quand elle se porte vers le corps, comme dans l'action, ou bien ceux dont elle conserve en elle le résultat, comme dans le souvenir, pourquoi ne trouverions-nous pas une différence entre approuver ou ne pas approuver ces mouvements, soit qu'ils naissent pour la première fois, ou que le souvenir les ravive dans l'âme, par suite du plaisir qu'ils nous causent s'ils sont justes, et du déplaisir qu'ils nous font éprouver s'ils sont faux, et l'acte du raisonnement qui nous fait apprécier si ce plaisir ou ce déplaisir est légitime? Convenons donc qu'il y a ici deux espèces de nombres, comme nous en avons compté trois plus haut. Et si nous avons pu dire avec vérité que, sans être pénétré de certains principes d'harmonie, le sens de l'ouïe ne peut absolument apprécier la régularité des intervalles, pas plus que condamner leur discordance, nous devons pareillement admettre que la raison qui plane au-dessus du sens de la délectation ne peut sans le secours de nombres supérieurs, juger des nombres qui sont au-dessous d'elle. Si ce raisonnement est juste, on trouve évidemment dans l'âme cinq espèces de nombre; et si on y ajoute ces nombres matériels que nous avons appelés sonores, nous trouvons six espèces de nombres classés et rangés par ordre. Maintenant, si vous le voulez, appelons nombres sensibles ceux qui, tout d'abord, avaient usurpé le premier rang d'une manière subreptice; et le nom plus noble de nombres de jugement, réservons-le à ceux-là qui, comme nous l'avons découvert, s'élèvent au-dessus des premiers. Il me semble qu'il faudrait aussi changer le nom des nombres sonores; si nous les désignons, en effet, par le terme de nombres physiques, ils indiqueront aussi, et plus clairement, les mouvements qui se manifestent dans la danse et tout autre mouvement visible. Approuvez-vous toutefois mon raisonnement? — Le *D.* Parfaitement; vos paroles me paraissent claires et évidentes. J'admets aussi volontiers le changement de termes que vous proposez.

CHAPITRE X

Rôle de la raison dans ce qui a rapport à la musique. Le charme de la musique tient exclusivement à un rapport d'égalité.

25. — Le *M.* Considérez maintenant la force et la puissance de la raison autant que nous pouvons la saisir dans ses manifestations. Pour m'occuper plus spécialement de ce qui a trait à

in sentiendo; aliud movere se ad corpus, quod fit in operando; aliud quod ex his motibus in anima factum est continere, quod est meminisse; ita est aliud annuere, vel renuere his motibus aut cum primitus exseruntur, aut cum recordatione resuscitantur, quod fit in delectatione convenientiæ, et offensione absurditatis talium motionum sive affectionum; et aliud est æstimare utrum recte an secus ista delectent, quod fit ratiocinando : necesse est fateamur ita hæc esse duo genera, ut illa sunt tria. Et si recte nobis visum est, nisi quibusdam numeris esset ipse delectationis sensus imbutus, nullo modo eum potuisse annuere paribus intervallis, et perturbata respuere : recte etiam videri potest ratio, quæ huic delectationi superimponitur, nullo modo sine quibusdam numeris vivacioribus, de numeris quos infra se habet posse judicare. Quæ si vera sunt, apparet inventa esse in anima quinque genera numerorum, quibus cum addideris corporales illos quos sonantes vocavimus, sex genera numerorum disposita et ordinata cognosces. Jam nunc, si placet, illi qui nobis subrepserant ad principatum obtinendum, sensuales nominentur, et judicialium nomen, quoniam est honoratius, hi accipiant qui excellentiores comperti sunt : quamquam et sonantium nomen mutandum putem, quoniam si corporales vocentur, manifestius significabunt etiam illos qui sunt in saltatione, et in cetero motu visibili, si tamen ea quæ dicta sunt probas. D. Probo sane : nam et vera et manifesta mihi videntur, horum etiam emendationem vocabulorum libenter accipio.

CAPUT X

Rationis vis in perspiciendis quæ ad Musicam pertinent, ubi nihil aliud quam æqualitas delectat.

25. M. Age nunc adspice in vim potentiamque rationis, quantum ex operibus ejus adspicere possumus. Ipsa enim, ut id potissimum dicam quod ad hujus operis susceptionem adtinet, primo quid sit ipsa bona modulatio consideravit, et eam in quodam motu libero, et ad suæ pulcritudinis finem

cet ouvrage, c'est la raison qui d'abord a observé ce que c'est qu'une bonne modulation, et remarqué qu'elle consiste dans un mouvement libre, qui n'a d'autre fin que sa propre beauté. Ensuite, elle a vu que dans les mouvements des corps, il existe deux choses bien distinctes, d'abord brièveté et longueur de temps, selon que les mouvements sont plus ou moins prolongés, et puis célérité et retard, selon que le battement de la mesure est plus ou moins précipité. Cette différence établie, elle est parvenue à créer des nombres de diverses espèces, en divisant la durée du temps en petits intervalles appropriés à l'oreille de l'homme ; elle en a parcouru graduellement les diverses espèces et la série jusqu'à la cadence particulière au vers. Enfin, elle a fait attention au rôle que joue l'âme, dont elle est la plus noble partie, quand elle mesure, produit, sent et garde ces nombres ; elle a distingué les mouvements de l'âme de ceux du corps ; elle a reconnu qu'elle ne peut elle-même remarquer tous ces mouvements, les distinguer et les compter au juste sans le concours de certains nombres qui lui sont propres, et par un jugement de comparaison, elle les a placés au-dessus des autres nombres d'un ordre inférieur.

26. Et quand, occupée à goûter ce plaisir qui lui est particulier, la raison étudie la succession des temps, et montre sa volonté dans la modification de ses mouvements, elle se demande : qu'aimons-nous dans l'harmonie sensible ? Est-ce autre chose qu'une certaine symétrie, que des intervalles de temps également mesurés ? Le pyrrhique, le spondée, l'anapeste, le dactyle, le procéleumatique, le dispondée, nous procureraient-ils quelque satisfaction, si une de leurs parties ne correspondait à l'autre par une égale division ? Et d'où vient la beauté de l'iambe, du trochée, du tribraque ? N'est-ce point parce que leur plus petite partie divise la plus grande en deux fractions égales ? N'est-ce point à leur double manière de se diviser que les pieds de six temps doivent cette cadence si gracieuse, si agréable ? Ils se divisent, en effet, ou bien en deux parties égales composées de trois temps chacune, ou bien en une partie simple et une partie double, dans une proportion telle que la plus grande partie renferme deux fois la plus petite ; et celle-ci, avec ses deux temps, partage en une mesure égale de deux temps les quatre temps de la première. Voyez maintenant les pieds de cinq et de sept temps ! Pourquoi vont-ils mieux à la prose qu'à la poésie ? N'est-ce point parce que leur plus petite partie ne divise point la plus grande

converso esse perspexit. Deinde vidit in motibus corporum aliud esse quod brevitate et productione temporis variaretur, in quantum magis esset minusve diuturnum, aliud localium spatiorum percussione in quibusdam gradibus celeritatis et tarditatis : qua divisione facta, illud quod in temporis mora esset, modestis intervallis, et humano sensui accommodatis articulatim varios efficeret numeros, eorumque genera et ordinem usque ad modulos versuum persecuta est. Postremo adtendit quid in his moderandis (*a*), operandis, sentiendis, retinendis ageret anima, cujus caput ipsa esset : hosque omnes animales numeros a corporalibus separavit : seque ipsam hæc omnia neque animadvertere, neque distinguere, neque recte numerare, sine quibusdam fsuis numeris potuisse cognovit, eosque ceteris inferioris ordinis judiciaria quadam æstimatione præposuit.

26. Et nunc cum ipsa sua delectatione, (*b*) quæ in temporum momenta perpendit, et talibus numeris modificandis nutus suos exhibet, sic agit ; quid est quod in sensibili numerositate diligimus ? num aliud præter parilitatem quamdam et æqualiter dimensa intervalla ? An ille pyrrhichius pes, sive spondeus, sive anapæstus, sive dactylus, sive proceleumaticus, sive dispondeus nos aliter delectaret, nisi partem suam parti alteri æquali divisione conferret ? Quid vero iambus, trochæus, tribrachus pulcritudinis habent, nisi quod minore sua parte majorem suam partem in tantas duas æqualiter dividunt. Jam porro sex temporum pedes, num aliunde blandius sonant atque festivius, nisi quod utraque lege partiuntur, scilicet aut in duas æquales partes terna tempora possidentes, aut in unam simplam ex (*c*) æqualibus partem, et alteram duplam, id est, ut major habeat bis minorem, et eo modo ab illa dividatur æqualiter, duobus temporibus quatuor tempora in bina demetiente ac secante ? Quid illi quinum

(*a*) Ita plerique MSS. cum Am. At. Lov. habet. *in his moderandis sentiendis, retinendis, delectandis ageret* etc. (*b*) MSS. duo, *quam* Alii tres, *qua*. Paulo post alter e Victorinis codicibus, *propendet, talibus numeris* etc. (*c*) MSS. duodecim, *ex qua libet parte*.

en fractions égales? Et d'où vient qu'ils forment cependant une certaine cadence harmonieuse dans leur espèce, sinon de ce que, dans les pieds de cinq temps, la petite partie renferme autant de fois deux fractions que la grande en renferme trois, et que dans les pieds de sept temps, la petite division contient autant de fois trois subdivisions que la grande en contient quatre? Ainsi, dans tous les pieds, il n'est pas de partie, pour petite qu'elle soit, soumise à une mesure régulière, qui ne s'unisse toutes les autres par un rapport d'égalité le plus étroit possible.

27. Continuons : Dans un enchaînement de pieds, soit que la série s'étende indéfiniment comme dans le rythme, soit qu'elle ait une limite déterminée comme dans le mètre, ou qu'elle se partage en deux membres régulièrement liés entre eux, comme dans le vers, quel autre rapport que celui d'égalité établit entre les pieds une étroite union? D'où vient que dans le molosse et les ioniques, la syllabe du milieu, qui est longue, peut se partager en deux intervalles égaux, non point par une section, mais par suite de la volonté de celui qui prononce et qui bat la mesure; de manière que le pied tout entier ait un rapport de trois temps, quand il est uni à des pieds qui ont ce mode de division? Pourquoi cette division? N'est-ce point parce que cette longue est égale aux deux extrêmes qui ont deux temps comme elle? Pourquoi la même division ne peut-elle avoir lieu dans l'amphibraque, quand il est combiné avec des pieds de quatre temps, sinon parce qu'on n'y peut trouver un rapport d'égalité, le milieu étant double et les extrêmes simples? Pourquoi encore l'oreille n'est-elle ni trompée ni choquée par les silences intermédiaires, n'est-ce point à cause de ce même rapport d'égalité qui se trouve complété non par le son, mais par un silence équivalent au temps qui faisait défaut? Pourquoi enfin une brève suivie d'un silence équivaut-elle à une longue, et cela non point par une convention, mais à cause d'un jugement naturel qui est porté par le sens de l'ouïe, si ce n'est parce que la même loi d'égalité nous empèche de réduire un son qui a une plus longue durée? Ainsi, on peut prolonger une syllabe au delà de deux temps pour combler par un son l'espace que peut remplir un silence; l'oreille, naturellement destinée à écouter les sons et à observer les silences, n'a rien à y voir. Mais si la syllabe occupe moins de deux temps, quand il reste un

septenumque temporum pedes, unde solutæ orationi, quam versibus videntur aptiores, nisi quod eorum pars minor in partes æquales majorem non dividit? et hi tamen ipsi unde admittuntur in sui generis ordine ad temporum numerositatem, nisi quia et in quinque temporibus tantas duas particulas habet pars minor, quantas major tres, et in septem tantas tres minor, quantas major quatuor? Ita in omnibus pedibus nulla pars minima est alicujus dimensionis articulo notata, cui non ceteræ quanta possunt æqualitate consentiant.

27. Age in conjunctis pedibus, sive libera perpetuitate porrigatur ista conjunctio, sicut in rhythmis; sive ab aliquo certo fine revocetur, sicut in metris; sive etiam in duo membra quadam lege sibimet congruentia tribuatur, sicut in versibus, qua tandem alia re, nisi æqualitate pes pedi amicus est? Unde molossi, et ionicorum syllaba media quæ longa est, non sectione, sed (*a*) nutu ipso pronuntiantis atque plaudentis in duo paria momenta distribui potest, ut etiam ad terna tempora pes totus conveniat, quando ceteris qui eodem modo dividuntur, adjungitur, cur nisi æqualitatis jure dominante, quod scilicet (*b*) æqualis est lateribus suis, quæ binorum temporum sunt, cum et ipsa sit duum temporum? Cur idem fieri in amphibracho non potest, quando ceteris quatuor temporum adjungitur, nisi quia tanta ibi non invenitur æqualitas duplo medio, lateribus simplis? Cur in silentiorum intervallis nulla fraude sensus offenditur, nisi quia eidem juri æqualitatis, etiamsi non sono, spatio tamen temporis quod debetur, exsolvitur? Cur sequente silentio etiam brevis syllaba pro longa accipitur, non instituto, sed ipso naturali examine quod auribus præsidet, nisi quia in spatio temporis longiore sonum coartare in angustias eadem illa æqualitatis lege prohibemur? Itaque syllabam ultra duo tempora producere, ut etiam sono impleatur quod silentio impleri potest, admittit natura audiendi et (*c*) tacendi : ut autem minus quam duo tempora occupet syllaba, dum restat spatium tacitis nutibus, quædam fraus æqualitatis est, quia minus quam in

(*a*) Ita in MSS. At in prius editis, *motu ipso*. (*b*) Am. Er. et Lov. *æqualibus lateribus*. Sed clarius aliquot MSS. *æqualis est*, scilicet, pes tum molossus, tum ionicus. (*c*) In MSS. plerisque, *audiendi et canendi*. Et mox in editis legitur, *spatium taciturnitatis*; ubi ex MSS. substituimus, *tacitis nutibus*.

espace à remplir par des battements muets, le rapport d'égalité est en quelque sorte trompé ; car sans une durée d'au moins deux temps, il ne peut y avoir égalité. Mais quant à la symétrie des membres qui composent les périodes des Grecs et qui forment les vers, par quelle secrète voie retrouver cette même égalité ? N'est-ce pas, pour la strophe, en amenant à la même mesure, au moyen de pieds égaux le plus petit et le plus grand membre, et, pour le vers, à l'aide des mystérieuses propriétés des nombres, en faisant arriver à une sorte d'égalité, les membres séparés par l'inégalité ?

28. La raison est donc en travail ; elle cite à sa barre l'émotion sensible de l'âme qui s'érigeait en juge, et quand elle la voit ravie par les intervalles de temps égaux, elle lui demande si deux brèves quelconques qu'elle a entendues ont entre elles un véritable rapport d'égalité, ou si l'on peut en allonger une, non sans doute jusqu'à lui donner la valeur complète d'une longue, mais à quelque degré inférieur qu'on voudra, pourvu qu'elle se prolonge au delà de sa compagne. Niera-t-on que c'est possible, quand cette émotion sensible est incapable de sentir ces différences, et qu'elle goûte avec un semblable plaisir et l'égalité et l'inégalité ? Mais qu'y a-t-il de plus honteux que cette erreur et cette inégalité ? Cet aveuglement nous avertit de ne pas prendre plaisir aux harmonies qui n'ont qu'un semblant d'égalité, ou dont l'égalité échappe à notre intelligence. Nous comprenons même parfois qu'elles ne sont pas susceptibles d'égalité, et cependant, par suite de l'imitation qui apparaît à nos regards, nous ne pouvons ne pas leur reconnaître quelque beauté dans leur ordre et dans leur espèce.

CHAPITRE XI

Il ne faut pas s'offenser de l'harmonie des choses inférieures, et trouver son plaisir seulement dans celle des choses supérieures. Différence entre l'imagination et la fantaisie.

29. Ne dédaignons pas les choses qui nous sont inférieures, et entre celles qui sont au-dessous de nous et celles qui sont au-dessus, gardons avec l'aide de Dieu et de Notre Seigneur, une conduite telle que les choses inférieures ne nous blessent pas, mais que les supérieures seules nous charment. Le plaisir est, en effet, comme un poids sur l'âme ; c'est lui qui la tempère ; « car là où sera votre trésor, là aussi sera votre cœur. » Où est le plaisir, là est le trésor ; mais où est le cœur, là aussi se trouve le bonheur ou le malheur. Or, quelles sont les choses supérieures, sinon celles où se trouve une égalité souveraine, stable, immuable, éternelle ? Là plus de temps, parce qu'il n'y aura plus aucune variation, ou plutôt

duobus esse æqualitas non potest. Jam vero in ipsa æqualitate membrorum qua variantur illi ambitus, quos Græci περίοδους vocant, versusque figurantur, quomodo ad eamdem æqualitatem secretius reditur, nisi ut in ambitu brevius membrum majori æqualibus pedibus ad plausum conveniat, et in versu occultiore consideratione numerorum, ea quæ inæqualia membra junguntur, vim æqualitatis habere inveniantur ?

28. Quærit ergo ratio, et carnalem animæ delectationem, quæ judiciales partes sibi vendicabat, interrogat, cum eam in spatiorum temporalium numeris æqualitas mulceat, utrum duæ syllabæ breves quascumque audierit vere sint æquales ; an fieri possit, ut una earum edatur productius, non usque ad longæ syllabæ modum, sed infra quantumlibet, quo tamen excedat sociam suam. Num negari potest, fieri posse, cum hæc delectatio ista non sentiat, et inæqualibus velut æqualibus gaudeat? quo errore et inæqualitate quid turpius ? Ex quo admonemur ab his avertere gaudium, quæ imitantur æqualitatem, et utrum impleant, comprehendere non possumus : immo quod non impleant fortasse comprehendimus ; et tamen inquantum imitantur, pulcra esse in suo genere et ordine suo, negare non possumus.

CAPUT XI

Inferioribus non offendi, solis superioribus numeris delectari convenit. Differentia phantasiæ et phantasmatis.

29. Non ergo invideamus inferioribus quam nos sumus, nosque ipsos inter illa quæ infra nos sunt, et illa quæ supra nos sunt, ita Deo et Domino nostro opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animæ. Delectatio ergo ordinat animam. « Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum

le temps en sort tout formé, ordonné, disposé dans ses mouvements qui imitent l'éternité; cependant les cieux accomplissent leur révolution et reviennent au point de départ; ils entraînent à leur suite les corps célestes et les ramènent au même lieu; ils forment dans leur marche les jours et les mois, les années et les lustres; ils dirigent la course circulaire des autres astres sous les lois de l'égalité, de l'union, de l'ordre que préside en maître à tous leurs mouvements. C'est ainsi que les cieux associent la terre, le temps et ses nombreuses successions à l'hymne universelle des mondes.

30. Dans ces révolutions, nous croyons voir bien du désordre, bien du trouble, parce que nous avons été attachés à leur marche selon nos mérites, et sans connaître les belles pensées de la divine Providence à notre endroit. Nous ressemblons, pour me servir d'un exemple, à un homme qui serait placé, comme une statue, dans un coin d'un très-vaste et magnifique palais : il ne peut comprendre la beauté de l'édifice dont il fait lui-même partie. Un soldat, en ligne de bataille, peut-il apercevoir la disposition régulière de l'armée tout entière. Et dans un poëme quelconque, si les syllabes, à mesure qu'elles résonnent, recevaient le sentiment et la vie, elles ne sauraient goûter l'harmonie et la beauté du travail; elles ne pourraient ni le saisir ni le juger dans son ensemble, puisque ce sont elles-mêmes qui, par leur passage, composent et perfectionnent l'ouvrage tout entier. C'est ainsi que Dieu a traité, d'une manière encore honorable, l'homme que son péché avait tant abaissé. L'homme, en effet, s'est avili par sa volonté coupable, il a perdu le domaine de l'univers dont son obéissance aux ordres de Dieu l'avait rendu maître, et alors Dieu a voulu que l'homme qui n'avait pas voulu obéir à la loi, fût poursuivi par la loi. Or, tout ce qui est conforme à la loi est juste, et tout ce qui est juste ne saurait être une honte : car la bonté des œuvres de Dieu apparaît jusque dans la bassesse de nos actes. L'homme, en effet, en tant qu'homme, est quelque chose de bon; comme l'adultère, en tant qu'adultère, est une œuvre coupable; mais souvent d'un adultère naît un homme; et c'est ainsi que d'un acte mauvais de l'homme on voit surgir une œuvre divine.

31. Donc, revenons à la question qui a

(*Matth.*, VI, 21) : » ubi delectatio, ibi thesaurus : ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria. Quæ vero superiora sunt, nisi illa in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, æterna manet æqualitas? Ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est; et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur æternitatem imitantia, dum cæli conversio (*a*) ad idem redit, et cælestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, ceterisque siderum orbibus, legibus æqualitatis et unitatis et ordinationis obtemperat. Ita cælestibus terrena subjecta, orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant.

30. In quibus multa nobis videntur inordinata et perturbata, quia eorum ordini pro nostris meritis (*b*) assuti sumus, nescientes quid de nobis divina providentia pulcrum gerat. Quoniam si quis, verbi gratia, in amplissimarum pulcherrimarumque ædium uno aliquo angulo tamquam statua collocetur, pulcritudinem illius fabricæ sentire non poterit, cujus et ipse pars erit. Nec universi exercitus ordinem miles in acie valet intueri. Et in quolibet poëmate si quanto spatio syllabæ sonant, tanto viverent atque sentirent, nullo modo illa numerositas et contexti operis pulcritudo eis placeret, quam totam perspicere atque approbare non possent, cum de ipsis singulis prætereuntibus fabricata esset atque perfecta. Ita peccantem hominem ordinavit Deus turpem, non turpiter. Turpis enim factus est voluntate, universum amittendo quod Dei præceptis obtemperans possidebat, et ordinatus in parte est, ut qui legem agere noluit, a lege agatur. Quidquid autem legitime, utique juste; et quidquid juste, non utique turpiter agitur : quia et in malis nostris operibus Dei opera bona sunt. Homo namque inquantum homo est, aliquod bonum est; adulterium autem in quantum adulterium est, malum opus est : plerumque autem de adulterio nascitur homo, de malo scilicet hominis opere bonum opus Dei.

(*a*) Am. Er. et MSS. plures, *ad diem redit.* Et infra MSS. iidem habent, *ad diem revocat.* Paulo post in editis legitur, *siderum ordinibus legibusque* etc. At in MSS. *siderum orbibus, legibus* etc. (*b*) Libri scripti et excusi ferunt, *assueti sumus.* Sed incunctanter legendum, *assuti sumus*, ut in Corbeiensi codice legebatur antiquam passus esset secundam manum, quæ inserta vocali, *e.* fecit *assueti.* Vide lib. de vera Religione cap. XXII, ubi rem eamdem inculcans Augustinus, *Seculorum,* ait, *partes damnatione facti sumus.*

amené ces réflexions ; ces nombres de raison ont une beauté qui l'emporte sur les autres. Si nous en étions complétement séparés, lorsque nous inclinons vers le corps, ils ne modifieraient en rien les nombres de progrès qui procèdent des sens ; ceux-ci, par les mouvements qu'ils communiquent aux corps, produisent les beautés sensibles qui ont rapport au temps ; leur résonance appelle les nombres de réaction. L'âme recueille tous ces mouvements qu'elle s'approprie, les multiplie en elle-même, et les confie à la mémoire, faculté d'un grand secours dans les actes si laborieux de la vie humaine.

32. Tous ces mouvements de l'âme que la mémoire conserve et qui correspond aux sensations du corps s'appellent en grec *fantaisie* (φαντασιαι), et je ne leur trouve pas en latin de terme qui soit préférable. Gardons-nous de les prendre pour des faits connus et appréciés, ce serait nous créer une vie imaginaire dont l'erreur serait comme la porte et le berceau. Mais comme ces mouvements viennent à l'encontre les uns des autres, et s'agitent sous l'influence des secousses diverses et opposées de l'effort, ils donnent naissance à d'autres mouvements qui viennent les uns des autres ; ce ne sont pas des mouvements de réaction qui luttent contre les impressions des sens, contre les modifications des organes, ils leur ressemblent toutefois comme une image à une image ; on leur a donné le nom de fantômes. En effet, je conçois autrement mon père que j'ai vu souvent et autrement mon grand'père que je n'ai jamais vu. Dans le premier cas, c'est une imagination (phantasia) ; dans le second, c'est fantôme (phantasma). Je trouve l'une dans ma mémoire, l'autre dans un mouvement de l'âme qui naît de ces mouvements que la mémoire conserve en dépôt. Mais comment naissent ces mouvements ? Il est difficile de répondre à cette question. Je crois cependant que si jamais je n'avais vu de corps humain, je ne pourrais pas me représenter par la pensée ces mouvements sous une forme visible. Quand par la pensée je me représente un objet que j'ai vu, c'est la mémoire qui travaille ; et néanmoins, autre chose est de trouver une forme dans la mémoire, autre chose de se former un fantôme à l'aide de la mémoire. C'est une double opération dont l'âme est capable. Mais prendre pour des réalités des imaginations même véritables, est une souveraine erreur. Sans doute, dans l'une et l'autre opération, nous pouvons dire sans absurdité que c'est tel ou tel objet que nous avons vu ou imaginé. Je puis fort bien

31. Quamobrem ut nos ad propositum, propter quod hæc sunt dicta, referamus, hi numeri rationis pulcritudine præeminent, a quibus si prorsus abscinderemur, cum inclinamur ad corpus, progressores numeros sensuales non modificarent : qui rursus movendis corporibus agunt sensibiles temporum pulcritudines : atque ita sonantibus obvii etiam occursores numeri fabricantur; quos omnes impetus suos eadem anima excipiens, quasi multiplicat in seipsa, et recordabiles facit : quæ vis ejus memoria dicitur, magnum quoddam adjutorium in hujus vitæ negotiosissimis actibus.

32. Hæc igitur memoria quæcumque de motibus animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt φαντασιαι græce vocantur ; nec invenio quid eas latine malim vocare : quas pro cognitis habere atque (*a*) pro perceptis opinabilis vita est, constituta in ipso erroris introitu. Sed cum sibi isti motus occursant, et tamquam diversis et repugnantibus intentionis flatibus æstuant, alios ex aliis motus pariunt ; non jam eos qui tenentur ex occursionibus passionum corporis impressi de sensibus, similes tamen tanquam imaginum imagines, quæ phantasmata dici placuit. Aliter enim cogito patrem meum quem sæpe vidi, aliter avum quem numquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria. Quomodo autem oriantur hæc, et invenire et explicare difficile est. Arbitror tamen, quod si numquam humana corpora vidissem, nullo modo ea possem visibili specie cogitando figurare. Quod autem ex eo quod vidi facio, memoria facio : et tamen aliud est in memoria invenire phantasiam, aliud de memoria facere phantasma, quæ omnia vis animæ potest. Sed vera etiam phantasmata habere pro cognitis, summus error est. Quamquam sit in utroque genere quod nos non absurde scire dicamus, id est, sensisse nos talia, vel imaginari nos talia. Patremque denique me habuisse et avum,

(*a*) Plurimum hic variant libri. Et quidem editio Lov. habet, *procertis opinatis visa est.* At Am. Er. et MSS. aliquot, *opinabilis vita est.* Alii MSS. *opinabilis via est* quidam demum, *opinans*, vel *opinatius*.

dire aussi que j'ai eu un père et un grand'père; mais soutenir qu'ils sont tels que me les représente mon imagination et les aberrations de mon esprit, ce serait une insigne folie. Il est des hommes qui suivent leur imagination si précipitamment que l'unique source de toutes leurs fausses opinions est de prendre leurs pensées imaginaires pour des perceptions réelles. Résistons-leur donc de toutes nos forces et gardons-nous de leur soumettre notre esprit au point de croire apercevoir dans notre entendement des formes lorsqu'il n'y a que notre pensée.

33. Ces harmonies qui résonent dans l'âme bien qu'appliquée aux choses d'ici-bas et qui n'ont qu'une beauté passagère, pourquoi la divine providence nous envierait-elle cette beauté qui a sa source dans notre mortalité même, juste punition dont nous a frappés un arrêt de Dieu? Toutefois, il ne nous a pas tellement abandonnés à notre misère que nous ne puissions nous relever, et, à l'aide de sa miséricorde qui nous tend la main, nous arracher aux plaisirs charnels de nos sens. Ces plaisirs, en effet, gravent profondément dans notre mémoire les impressions qu'ils empruntent à la lubricité des sens. C'est cette union intime de l'âme avec le corps, suite des émotions sensuelles à laquelle l'Ecriture sainte donne le nom de chair. C'est la chair qui lutte contre l'esprit, et l'on peut dire avec l'Apôtre : « L'esprit me fait obéir à la loi de Dieu, et la chair, à la loi du péché (*Rom.*, VII, 25). » Mais quand l'âme s'attache aux pensées spirituelles et y demeure fixée, alors l'empire de l'habitude diminue d'intensité et par suite d'une répression quotidienne, il finit par être renversé. L'habitude, en effet, quand nous suivions ses exigences était plus puissante; mais si nous lui résistons, sans être entièrement anéantie, elle perd de sa force. C'est de cette manière que disparaissent ces mouvements désordonnés qui compromettaient l'essence de l'âme et qu'elle-même est ramenée aux charmes des harmonies de la raison ; alors notre vie entière se tourne vers Dieu ; le corps lui-même recouvre l'harmonie de la santé, mais sans en ressentir aucune joie ; cette allégresse est une récompense réservée à l'homme quand, mort à la vie des sens, il se sera dirigé vers une existence meilleure.

non temere possum dicere : ipsos autem esse quos animus meus in phantasia vel in phantasmate tenet, dementissime dixerim. Sequuntur autem nonnulli phantasmata sua tam præcipites, ut nulla sit alia materies omnium falsarum opinionum (*a*) quam habere phantasias vel phantasmata pro cognitis, quæ cognoscuntur per sensum. Quare his potissimum resistamus, nec eis ita mentem accommodemus, ut dum in his est cogitatio, intelligentia ea cerni arbitremur.

33. Cur autem si hujusmodi numeri qui fiunt in anima rebus temporalibus dedita, habent sui generis pulcritudinem, quamvis eam transeundo actitent, invideat huic pulcritudini divina providentia, quæ de nostra pœnali mortalitate formatur, quam justissima Dei lege meruimus : in qua tamen nos non ita deseruit, ut non valeamus recurrere, et a carnalium sensuum delectatione misericordia ejus manum porrigente revocari. Talis enim delectatio vehementer infigit memoriæ quod trahit a lubricis sensibus. Hæc autem animæ consuetudo facta cum carne, propter carnalem affectionem, in Scripturis divinis caro nominatur. Hæc menti obluctatur, cum jam dici potest apostolicum illud : « Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati (*Rom.*, VII, 25). » Sed in spiritalia mente suspensa atque ibi fixa et manente, etiam hujus consuetudinis impetus frangitur, et paulatim repressus exstinguitur. Major enim erat, cum sequeremur ; non tamen omnino nullus sed certe minor est cum eum refrenamus, atque ita certis regressibus ab omni lasciviente motu in quo defectus essentiæ est animæ, delectatione in rationis numeros restituta, ad Deum tota vita nostra convertitur, dans corporis numeros sanitatis, non accipiens inde lætitiam : quod corrupto exteriore homine, et ejus in melius commutatione continget.

CAPUT XII

De numeris spiritalibus et æternis.

34. Excipit autem memoria non solum carnales motus animi, de quibus numeris supra jam diximus, sed etiam spiritales, de quibus breviter dicam. Quo enim simpliciores sunt, eo verborum, minus, sed plurimum serenæ mentis desiderant. Æqualitatem illam quam in sensibilibus numeris non repe-

(*a*) A plerisque MSS. absunt isthæc verba : *quam habere phantasia vel phantasmatas pro cognitis, quæ cognoscuntur per sensum.*

CHAPITRE XII

Des nombres spirituels et éternels.

34. La mémoire ne recueille pas seulement les mouvements matériels de l'âme, mouvements dont nous avons dit plus haut les harmonies, elle recueille aussi les mouvements spirituels dont nous parlerons en peu de mots. Plus ces mouvements sont simples, moins ils demandent de paroles, mais aussi plus ils exigent de calme et de sérénité de la part de l'âme. Cette égalité que nous ne trouvions pas dans les nombres sensibles à l'état de certitude et de permanence que cependant nous reconnaissions malgré leur obscurité et la célérité de leur fuite, n'aurait certes jamais excité le désir de notre âme, si elle n'existait quelque part. Or elle ne saurait exister dans les divisions de l'espace ou du temps ; les unes se grossissent, les autres ne font que passer. Où pensez-vous donc qu'elle soit? répondez-moi, je vous prie, si vous pouvez. Vous ne croyez pas sans doute qu'elle se trouve dans les formes des corps où, après un léger examen, vous n'oseriez proclamer la présence de l'égalité? Serait-ce dans les intervalles des temps? Non plus ; car nous ignorons quelquefois s'ils n'ont pas une étendue trop longue ou trop courte qui échappe au sens de l'ouïe. Où croyez-vous donc enfin, je vous prie, que se trouve cette harmonie vers laquelle nous tournons nos regards, quand nous aspirons à trouver dans certains corps ou dans certains mouvements des corps une exacte proportion dont un examen plus attentif nous fait reconnaître l'imperfection? — Le *D.* Je la crois placée dans un lieu supérieur à la matière ; mais réside-t-elle dans l'âme, ou dans quelque autre chose qui est supérieur à l'âme, je l'ignore.

35. — Le *M.* Revenons à l'art du rythme ou du mètre dont se servent les poëtes : renferme-t-il, à votre avis, quelque harmonie d'après laquelle ils composent leurs vers? — Le *D.* Je ne puis penser autrement. — Le *M.* Quelle que soit cette harmonie, passe-t-elle avec le vers, ou lui survit-elle? — Le *D.* Elle est permanente. — Le *M.* Il faut donc admettre qu'une harmonie durable donne naissance à une harmonie fugitive? — Le *D.* La raison me range de votre avis. — Le *M.* Et cet art, quel est-il, sinon une certaine aptitude du poëte. — Le *D.* C'est cela même. — Le *M.* Croyez-vous que cette aptitude se trouve dans un homme qui ignore cet art? — Le *D.* Non, sans doute. — Le *M.* Mais, dans un homme qui l'a oublié? — Le *D.* Non plus, car il ne le connaît plus, bien qu'il l'ait connu autrefois. — Le *M.* Mais si quelqu'un le lui rappelle par des interrogations? Croyez-vous que ces nombres d'harmonie passent de celui qui interroge dans l'esprit de celui qui est interrogé? Ou bien se fait-il dans son esprit un mouvement intérieur qui

riebamus certam et manentem, sed tamen, adumbratam et prætereuntem agnoscebamus, nusquam profecto appeteret animus nisi alicubi nota esset : hoc autem alicubi non in spatiis locorum et temporum ; nam illa tument, et ista prætereunt. Ubi ergo censes, responde quæso, si potes. Non enim in corporum formis putas, quas liquido examine æquales numquam dicere audebis : aut in temporum intervallis, in quibus similiter utrum sit aliquid aliquanto quam oportet productius vel correptius quod sensum fugiat, ignoramus. Illam quippe æqualitatem quæro ubi esse arbitreris, quam intuentes cupimus æqualia esse quædam corpora vel corporum motus, et diligentius considerantes eis fidere non audemus. D. Ibi puto quod est corporibus excellentius ; sed utrum in ipsa anima, an etiam supra animam nescio.

35. M. Si ergo quæramus artem istam rythmicam vel metricam, qua utuntur qui versus faciunt, putasne habere aliquos numeros, secundum quos fabricant versus? D. Nihil aliud possum existimare. M. Quicumque isti sunt numeri, præterire tibi videntur cum versibus, an manere? D. Manere sane. M. Consentiendum est ergo, ab aliquibus manentibus numeris prætereuntes aliquos fabricari? D. Cogit me ratio consentire. M. Quid hanc artem num aliud putas quam affectionem quamdam esse animi artificis? D. Ita credo. M. Credisne hanc affectionem etiam esse in eo, qui hujus artis imperitus est? D. Nullo modo. M. Quid in illo qui oblitus est eam? D. Nec in illo quidem, quia et ipse imperitus est, etiamsi fuit peritus aliquando. M. Quid, si eum quisquam interrogando commemoret, remigrare ad eum putas illos numeros ab eo ipso qui interrogat,

ramène les idées évanouïes? — Le *D*. Je crois que ce mouvement a lieu en lui-même. — Le *M*. Pensez-vous que des interrogations puissent remettre dans sa mémoire qui l'a oubliée la longueur ou la brièveté d'une syllabe, quand c'est une convention ou un usage antique qui ont défini la quantité des syllabes? Si en effet la nature ou l'art avait, d'une manière fixe et stable, réglé la quantité des syllabes, les savants de notre époque n'auraient pas allongé des syllabes que les anciens tenaient pour brèves, ni abrégé d'autres qu'on faisait longues autrefois. — Le *D*. Je crois que c'est possible, car si profondément que soit effacé un souvenir, l'interrogation peut le réveiller et le remettre en mémoire. — Le *M*. Vous m'étonneriez, si vous prétendiez qu'un homme, par ses interrogations, pût vous rappeler ce que vous avez mangé, à dîner, l'an dernier. — Le *D*. Je ne puis avoir cette prétention : aussi bien avoué-je qu'aucune question ne peut rappeler à la mémoire la quantité des syllabes, dont on a perdu le souvenir. — Le *M*. Et d'où vient cela, sinon que dans le mot *Italia*, par exemple, la première syllabe qui se prononçait brève autrefois au gré de quelques auteurs, se prononce longue maintenant par la volonté d'autres poëtes? Mais que 1 et 2 ne fassent pas 3, que deux équivalent à un, et non au double, ce sont des vérités que n'ont pu nier les morts, que ne discutent pas les vivants, et que nos descendants ne sauront détruire. — Le *D*. Il n'y a rien de plus évident. — Le *M*. Et si de la même manière que nous venons de le faire à propos de la somme de 1 et de 2, nous interrogeons notre homme à propos de ces nombres supérieurs qu'il ne connaît point, non pour les avoir oubliés, mais parce que faute de les avoir étudiés il les ignore, ne pensez-vous pas qu'il puisse également connaître cet art, à l'exception de la quantité des syllabes? — Le *D*. Qui peut en douter? — Le *M*. D'où croyez-vous donc que lui vienne ce mouvement qui imprime cette harmonie dans son âme et lui donne cette aptitude qu'on appelle l'art? Est-ce l'interrogateur lui-même qui les lui donnera? — Le *D*. Voici, je crois, ce qui se passe en lui; il reconnaît la justesse des questions et y répond.

36. — Le *M*. Eh bien! dites-moi maintenant : les nombres dont il s'agit vous semblent-ils variables? — Le *D*. Non certes. — Le *M*. Vous admettez donc qu'ils sont éternels? — Le *D*. Je l'admets certainement. — Le *M*. Ne craignez-vous pas qu'ils ne renferment un défaut d'égalité? — Le *D*. Rien ne me paraît plus certain que leur harmonie. — Le *M*. Mais qui

an illum intrinsecus apud mentem suam movere se ad aliquid, unde sibi quod amiserat redhibeatur? D. Apud semetipsum puto id agere. M. Num etiam quæ corripiatur syllaba, quæve producatur si penitus excidit, commoneri eum interrogando arbitraris cum hominum prisco placito et consuetudine, aliis minor, aliis major mora syllabis data sit? Nam profecto si natura vel disciplina id fixum esset ac stabile, non recentioris temporis docti homines nonnullas produxissent quas corripuerunt antiqui, vel corripuissent quas produxerunt. D. Puto et hoc posse, quoniam quantumvis quidque excidat, potest interrogatione commemorante redire in memoriam. M. Mirum si opinaris, quovis interrogante posse te recordari quid ante annum cœnaveris. D. Fateor me non posse, nec illum jam existimo de syllabis posse, quarum spatia penitus oblitus est, interrogando admoneri. M. Cur ita, nisi quia in hoc nomine quod *Italia* dicitur, prima syllaba pro voluntate quorumdam hominum corripiebatur, et nunc pro aliorum voluntate producitur? Ut autem unum et duo non sint tria, et ut duo uni non duplo respondeant, nullus mortuorum potuit, nullus vivorum potest, nullus posterorum poterit facere. D. Nihil manifestius. M. Quid si ergo isto modo quo de uno et de duobus apertissime quæsivimus, cetera omnia, quæ ad illos numeros pertinent et ille interrogetur, qui non obliviscendo, sed quia numquam didicit, imperitus est, nonne eum censes similiter hanc artem exceptis syllabis posse cognoscere? D. Quis dubitaverit? M. Quo igitur se etiam istum moturum putas, ut menti ejus imprimantur hi numeri, et illam faciant affectionem quæ ars dicitur? an huic saltem ille interrogator eos dabit? D. Eo modo etiam istum arbitror apud semetipsum agere, ut ea quæ interrogantur, vera esse intelligat atque respondeat.

36. M. Age nunc dic mihi utrum hi numeri de quibus sic quæritur, commutabiles esse tibi videantur. D. Nullo modo. M. Ergo æternos esse non negas. D. Immo fateor. M. Quid metus ille non suberit, ne aliqua nos in eis inæqualitas fallat? D. Nihil me omnino est de istorum æqualitate securius. M. Unde ergo credendum est animæ tribui quod æternum est et incommutabile, nisi ab uno æterno et incommutabili Deo? D. Non video quid

a pu accorder à l'âme cette lumière immuable éternelle ? N'est-ce pas Dieu, qui est par excellence, l'Etre éternel, immuable ? — Le *D.* Je ne vois pas que l'on puisse croire autrement. — Le *M.* Concluons donc : n'est-il pas évident que l'homme qui, par suite d'interrogations, se tourne intérieurement vers Dieu, pour en comprendre l'immuable vérité, s'il ne retient même ce mouvement dans sa mémoire, ne pourra contempler cette vérité qu'autant qu'un avertissement extérieur viendra le lui rappeler ? — Le *D.* C'est évident.

CHAPITRE XIII

Comment l'âme se détourne de l'immuable vérité.

37. — Le *M.* Je me demande donc où se porte l'esprit, quand il abandonne la contemplation des choses éternelles, au point d'avoir besoin que la mémoire l'y rappelle. Ne serait-ce pas qu'un autre objet le captive ? — Le *D.* Je le crois ainsi. — Le *M.* Examinons donc, s'il vous plaît, quel est cet objet capable de le ravir et de le détourner de la contemplation de l'immuable et souveraine harmonie ? Je ne vois qu'un obstable qui donne lieu à trois hypothèses : l'objet qui l'entraîne est ou égal, ou supérieur, ou inférieur à cette harmonie dont il se laisse détourner. — Le *D.* Ne nous occupons que de deux hypothèses; car rien que je sache ne peut être supérieur à l'éternelle harmonie. — Le *M.* Voyez-vous mieux ce qui peut lui être égal en perfection, sans se confondre avec elle? — Le *D.* Assurément non. — Le *M.* Il reste donc à chercher quel peut être cet objet inférieur. Mais cet objet terrestre qui s'offre tout d'abord à nos regards n'est-ce pas l'âme elle-même. Elle confesse certes, cette harmonie immuable ; mais elle reconnaît aussi sa propre mutabilité en se portant tantôt vers cette harmonie, tantôt vers d'autres objets ; et par ces variations incessantes, elle crée cette succession de temps qui ne peut exister dans les choses éternelles et immuables ? — Le *M.* C'est vrai. — Le *M.* Donc, grâce à cette disposition à ce mouvement de l'âme, elle comprend qu'il y a des choses éternelles et que les choses temporelles leur sont inférieures, même celles qui résident en elle ; elle reconnaît aussi qu'il faut préférer les choses supérieures aux inférieures : n'est-ce pas là un jugement bien sensé ? — Le *D.* Je ne vois rien de plus raisonnable.

38. — Mais, n'est-ce pas, à votre avis, une question aussi intéressante que celle d'examiner comment l'âme ne s'attache pas aux choses éternelles aussitôt qu'elle sait qu'il faut s'y attacher? — Le *D.* Bien plus, je demande même

aliud credi oporteat. M. Quid tandem, illud nonne manifestum est, eum qui alio interrogante sese intus ad Deum movet, ut verum incommutabile intelligat : nisi eumdem motum suum memoria teneat non posse ad intuendum illud verum, nullo extrinsecus admonente revocari ? D. Manifestum est.

CAPUT XIII

Animus unde fit ut a veritate incommutabili avertatur.

37. M. Quæro ergo quonam iste ab hujuscemodi rerum contemplatione discedat, ut illum ad eam necesse sit memoria revocari, an forte in aliud intentus animus tali reditu indigere putandus est ? D. Sic existimo. M. Videamus, si placet, quid tantum illud sit quo possit intendi, ut ab incommutabilis et summæ æqualitatis contemplatione avertatur. Nam tribus generibus amplius nihil video. Aut enim ad aliquid par atque ad ejusmodi aliud se intendit animus, cum hinc avertitur, aut ad superius, aut ad inferius ? D De ceteris duobus quærendum est : nam quid sit superius æterna æqualitate non video. M. Videsne illud obsecro, quidnam ei par esse possit, quod tamen aliud sit ? D. Ne id quidem video. M. Restat ergo ut quæramus, quid sit inferius. Sed nonne tibi prius ipsa anima occurrit, quæ certe æqualitatem illam incommutabilem esse confitetur, se autem agnoscit mutari eo ipso quod alias hanc, alias aliud intuetur, et hoc modo aliud atque aliud sequens varietatem temporis operatur, quæ in æternis et incommutabilibus nulla est ? D. Assentior. M. Hæc igitur affectio animæ vel motus, quo intelligit æterna, et his inferiora esse temporalia, etiam in seipsa, et hæc appetenda potius quæ superiora sunt, quam illa quæ inferiora sunt novit : nonne tibi prudentia videtur ? D. Nihil aliud videtur.

38. M. Quid, illud num minus considerandum putas quod nondum in ea simul est æternis inhærere, cum jam in ea sit nosse his esse inhærendum ? D. Immo maxime ut id consideremus peto, et unde accidat scire cupio. M. Facile id videbis, si animad-

à l'examiner sérieusement, et je brûle de savoir d'où provient cette inconséquence. — Le *M.* Vous en verrez facilement la cause si vous remarquez quels sont les objets qui fixent ordinairement notre attention et provoquent nos plus généreux efforts. Ces objets, si je ne me trompe, sont ceux que nous aimons le plus. N'est-ce pas votre avis? — Le *D.* Je n'en ai pas d'autre. — Le *M.* Or, dites-moi, pouvons-nous aimer autre chose que la beauté? Car bien que certaines gens que les Grecs appellent amis du laid σαπροφιλους paraissent s'attacher à la laideur, il importe toutefois de savoir en quoi cette laideur est moins belle que ce qui captive le grand nombre. Il est évident en effet, que personne n'aime une laideur, qui révolte les sens. — Le *D.* Ce que vous dites est vrai. — Le *M.* C'est l'harmonie qui plaît dans la beauté; or, nous l'avons vu, l'harmonie est le résultat de l'égalité dans les proportions. Cette proportion égale ne se trouve pas seulement dans les beautés qui sont du domaine de l'oreille ou qui résultent des mouvements des corps, mais elle existe encore dans ces formes visibles auxquelles nous donnons plus communément le nom de beauté. Mais qu'est-ce autre chose qu'une harmonieuse égalité; lorsque deux membres se correspondent au point de faire la paire, ou qu'un organe unique occupe le juste milieu, également éloigné de chaque côté. — Le *D.* Je ne pense pas autrement. — Le *M.* Et dans la lumière elle-même, cette reine de toutes les couleurs qui nous charment dans les formes des corps, oui dans la lumière et les couleurs, que cherchons-nous, sinon ce qui est en rapport avec nos yeux? Nous nous détournons, en effet, d'une lumière trop éclatante, et nous ne voulons pas fixer nos regards sur une trop grande obscurité, de même dans les sons, trop de retentissement nous déplaît, et nous n'aimons pas les trop faibles sons; ce n'est pas le fait des intervalles de temps, mais bien du son même qui est comme la lumière de la musique l'ennemi du silence, au même titre que les couleurs le sont des ténèbres. Lors donc que, dans ces objets, nous recherchons ce qui convient à notre nature, et que nous repoussons ce qui n'est pas en rapport avec elle, convaincus que nous sommes cependant qu'ils peuvent convenir à d'autres êtres; notre joie n'est-elle pas encore le fruit d'une certaine loi d'égalité qui nous apprend que, par suite de rapports qui nous échappent, il existe une union entre parités égales? C'est ce qu'on peut observer dans les parfums, les saveurs, et dans le toucher. Il serait long de donner une explication claire de ces sensations, mais il est très-aisé d'en faire l'expérience; car il n'est aucune des choses visibles qui ne nous flatte par l'égalité ou la parité qui les unit. Or, là où se

verteris quibus rebus maxime animum soleamus intendere, et magnam curam exhibere : nam eas opinor esse quas multum amamus, an tu alias opinaris ? D. Nullas equidem alias. M. Dic, oro te, num possumus amare nisi pulcra ? Nam etsi quidam videntur amare deformia, quos vulgo Græci σαπροφιλους vocant, interest tamen quanto minus pulcra sint quam illa quæ pluribus placent. Nam ea neminem amare manifestum est, quorum fœditate sensus offenditur. D. Ita est, ut dicis. M. Hæc igitur pulcra numero placent, in quo jam ostendimus æqualitatem appeti. Non enim hoc tantum in ea pulcritudine quæ ad aures pertinet, atque in motu corporum est, invenitur, sed in ipsis etiam visibilibus formis, in quibus jam usitatius dicitur pulcritudo. An aliud quam æqualitatem numerosam esse arbitraris, cum paria paribus bina membra respondent : quæ autem singula sunt, medium locum tenent, ut ad ea de utraque parte paria intervalla serventur ? D. Non aliter puto. M. Quid in ipsa luce visibili quæ omnium colorum habet principatum, nam et color nos delectat in corporum formis; quid ergo aliud in luce et coloribus, nisi quod nostris oculis congruit, appetimus ? Etenim a nimio fulgore aversamur, et nimis obscura nolumus cernere, sicut etiam in sonis et a nimium sonantibus abhorremus, et quasi susurrantia non amamus. Quod non in temporum intervallis est, sed in ipso sono, qui quasi lux est talium numerorum, cui sic est contrarium silentium, ut coloribus tenebræ. In his ergo cum appetimus convenientia pro naturæ nostræ modo, et inconvenientia respuimus, quæ aliis tamen animalibus convenire sentimus, nonne hic etiam quodam æqualitatis jure lætamur, cum occultioribus modis paria paribus tributa esse cognoscimus ? Hoc in odoribus et in saporibus, et in tangendi sensu animadvertere licet, quæ longum est enucleatius persequi, sed explorare facillimum : nihil enim est horum sensibilium, quod nobis non æqualitate aut similitudine placeat. Ubi autem æqualitas aut

trouve égalité ou similitude, il y a harmonie : car rien de plus égal, de plus semblable que 1 plus 1. Avez-vous quelque objection ? — Le *D.* Non ; je suis complétement de votre avis.

39. — Le *M.* Mais quoi ? Ces considérations que nous avons faites plus haut ne nous ont-elles pas convaincus que dans ces rapports c'est l'âme qui agit sur le corps et non le corps sur l'âme ? — Le *D.* J'en suis convaincu. — Le *M.* Donc le désir d'agir contre les impressions successives du corps détourne l'âme de la contemplation des choses éternelles, en captivant son attention par l'attrait du plaisir sensible ; c'est ce qu'elle fait par les nombres de réaction. Le désir d'exercer son action sur les corps la détourne encore et la rend inquiète ; c'est ce qu'elle fait par les nombres de progrès. Elle se laisse détourner aussi par les imaginations, par les fantaisies ; c'est le fait des nombres de mémoire. Elle est enfin distraite par le désir de la connaissance frivole de ces objets ; ce qui a lieu par les nombres sensibles, où se mêlent certaines règles qui aiment à imiter l'art : De là une curiosité soucieuse, comme son nom l'indique (*curæ*), ennemie de la tranquillité, et à cause de sa frivolité même, incapable de trouver la vérité.

40. Ce besoin général d'action qui nous détourne de la vérité, prend sa source dans l'orgueil, vice par lequel l'âme aime mieux imiter Dieu que le servir. C'est donc avec raison qu'il est écrit dans les Saints Livres : « Le commencement de l'orgueil de l'homme, c'est de l'éloigner de Dieu ; » ou bien : « Le commencement de tout péché, c'est l'orgueil. » Rien ne saurait mieux définir l'orgueil que cet autre passage : « Pourquoi la cendre, la poussière s'enorgueillit-elle, elle qui jette au vent sa propre substance (*Eccl.*, x, 14, 15, 9, 10)? » L'âme, en effet, n'est rien par elle-même, autrement elle serait immuable et ne perdrait rien de la plénitude de son être, l'âme, donc, n'étant rien et tenant de Dieu toute son essence, tant qu'elle reste dans l'ordre qui lui est assigné, elle grandit sous l'œil de Dieu dans sa raison et dans sa conscience ; ce sont ses trésors intérieurs. C'est pourquoi, se gonfler d'orgueil, c'est pour l'âme s'égarer au loin, et, pour ainsi dire, s'épuiser, ou bien s'amoindrir de plus en plus. Se répandre au dehors, qu'est-ce, si ce n'est dissiper les biens intérieurs, c'est-à-dire s'éloigner de Dieu, sinon par la distance des lieux, au moins par les affections du cœur ?

41. Telle est la propension de l'âme, soumettre les autres âmes, non point celles des

similitudo, ibi numerositas : nihil est quippe tam æquale aut simile quam unum et unum, nisi quid habes ad hæc. D. Omnino assentior.

39. M. Quid, superior illa tractatio nonne persuasit nobis agere hæc animam in corporibus, non a corporibus pati ? D. Persuasit sane. M. Amor igitur agendi adversus succedentes passiones corporis sui, avertit animam a contemplatione æternorum, sensibilis voluptatis cura ejus avocans intentionem : hoc autem agit occursoribus numeris. Avertit etiam amor de corporibus operandi, et inquietam facit : hoc autem agit progressoribus numeris. Avertunt phantasiæ atque phantasmata : et hæc agit recordabilibus numeris. Avertit denique amor vanissimæ cognitionis talium rerum : et hoc agit sensualibus numeris, quibus insunt quasi regulæ quædam artis imitatione gaudentes : et ex his curiositas nascitur ipso curæ nomine inimica securitati, (*a*) et vanitate impos veritatis.

40. Generalis vero amor actionis, quæ avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio Deum imitari, quam Deo servire anima maluit. Recte itaque scriptum est in sanctis libris : « Initium superbiæ hominis apostatare a Deo, » et « Initium omnis peccati superbia (*Eccli.*, x, 14 et 15). » Non potuit autem melius demonstrari quid sit superbia, quam in eo quod ibi dictum est : « Quid superbit terra et cinis, quoniam in vita sua projecit intima sua ? » Cum enim anima per seipsam, nihil sit (non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia) cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est, a Deo sit, in ordine suo manens ipsius Dei præsentia vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est in extima progredi, et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extima, quid est aliud quam intima projicere, id est, longe a se facere Deum, non locorum spatio, sed mentis affectu ?

(*a*) Sic meliores e MSS. At Am. et Er. habent, *et sanitatis inops veritatisque.* Lov. *et vanitas opposità veritati.*

animaux qu'un décret divin a soumis à notre autorité, mais les âmes raisonnables, ses proches, ses compagnes, et qui vivent abritées avec elle sous la même loi. Ce sont elles que, dans son orgueil, l'âme désire influencer ; et ce gouvernement des âmes lui paraît d'autant supérieur au gouvernement des corps, que l'âme elle-même est supérieure au corps. Or, régir les âmes raisonnables, non par l'intermédiaire du corps, mais par sa propre puissance, ressort du domaine de Dieu seul. Cependant, la condition que nous a faite le péché, permet à l'âme d'agir quelque peu sur d'autres âmes en leur manifestant sa volonté par des moyens naturels, tels que l'expression du visage et les gestes, soit par des signes de convention, comme les paroles. Car, soit qu'elle commande, soit qu'elle persuade, elle a recours aux signes ; et, en dehors du commandement et de la persuasion, il en est de même dans toutes les communications des âmes entre elles. Or, la justice de Dieu a voulu comme conséquence que les âmes orgueilleuses qui désirent s'élever au-dessus des autres âmes, ne dominent que difficilement et avec peine leurs organes et leurs corps, impuissantes qu'elles sont par elles-mêmes, ou bien écrasées en quelque sorte sous la pesante loi qui les assujettit aux membres. Ainsi donc, les nombres et les mouvements qui font agir les âmes les unes envers les autres, et qui les poussent à la recherche de la gloire et des honneurs, les détournent de la contemplation de la pure et simple vérité. Dieu seul honore l'âme bienheureuse, en la faisant vivre silencieusement en sa présence avec justice et piété.

42. Les mouvements que l'âme produit au vis-à-vis des âmes qui lui sont attachées et soumises, ressemblent aux nombres de progrès ; car elle agit ici comme elle le fait à l'égard de son corps. Quant à ceux qu'elle produit en désirant s'attacher ou se soumettre les âmes, ils sont classés parmi les nombres de réaction. Elle agit alors comme quand elle est sous l'impression des sens ; elle s'efforce de s'assimiler les objets extérieurs qui sont dociles ; et repousse ceux qu'elle ne peut s'approprier. La mémoire recueille ces deux sortes de mouvements, les rend capables de renaître par le souvenir ; elle se livre à un pénible, à un tumultueux labeur, à l'effet de les reproduire d'une manière similaire par les imaginations et les fantômes. Il n'y manque pas non plus ces nombres qui, comme des appréciateurs, viennent juger ce qu'il y a de bien ou de mal dans ces actes ; nombres que nous pouvons encore appeler *sensibles,* parce que les âmes agissent sur les autres âmes au moyen de signes sensibles. Est-il alors

41. Iste autem animæ appetitus est sub se habere alias animas, non pecorum, quas divino jure concessum est, sed rationales, id est, proximas suas, et sub eadem lege socias atque consortes. De his autem appetit operari anima superba, et tanto excellentior videtur hæc actio quam illa de corporibus, quanto anima omnis omni corpore est melior. Sed operari de animis rationalibus, non per corpus, sed per seipsum, solus Deus potest. Peccatorum tamen conditione fit, ut permittantur animæ de animis aliquid agere, significando eas moventes per alterutra corpora, vel naturalibus signis, sicut est vultus vel nutus, vel placitis, sicut sunt verba. Nam et jubentes et suadentes signis agunt, et si quid est aliud præter jussionem et suasionem, quo animæ de animis vel cum animis aliquid agunt. Jure autem secutum est, ut quæ superbia ceteris excellere cupierunt, nec suis partibus atque corporibus sine difficultate et doloribus imperent, partim stultæ in se, partim mortalibus membris aggravatæ. Et his igitur numeris et motibus quibus animæ ad animas agunt, honores laudesque appetendo avertuntur a perspectione puræ illius et sinceræ veritatis. Solus enim honorat Deus animam beatam faciens in occulto coram se juste et pie viventem.

42. Motus igitur quos exserit anima de inhærentibus sibi, et subditis animis, progressoribus illis sunt similes, agit enim tamquam de corpore suo. Illi autem motus quos exserit, aggregare sibi aliquas vel subdere cupiens, in occursorum numero deputantur. Agit enim tamquam in sensibus id moliens, ut unum secum fiat, quod velut extrinsecus admovetur, et quod non potest repellatur. Et hos utrosque motus excipit memoria, et recordabiles facit, simili modo in phantasiis et phantasmatibus actionum talium tumultuosissime exæstuans. Nec illi tamquam examinatores numeri desunt, qui sentiant quid in his actibus commode sive incommode moveatur, quos item sensuales appellare non pigeat, quia sensibilia signa sunt quibus hoc modo animæ ad animas agunt. His tot et tantis intentionibus anima implicata, quid mirum, si a contemplatione veritatis avertitur ? Et quantum quidem ab his respirat videt illam : sed quia nondum eas evicit, in

étonnant que l'âme embarrassée par cette multitude d'efforts divers, se détourne de la contemplation de la vérité ? Elle la voit sans doute dans les moments de calme que lui laissent ses entraînements ; mais comme elle n'en a pas encore triomphé, elle ne peut se fixer dans la contemplation de la vérité. D'où il suit que l'âme connaît assez les objets sur lesquels elle doit s'arrêter sans pouvoir s'y arrêter effectivement. N'auriez-vous pas quelque objection? — Le *D.* Non ; je n'ai garde de rien contredire.

CHAPITRE XIV

L'âme est invitée à l'amour de Dieu par la connaissance de l'harmonie et de l'ordre qu'elle goûte dans les choses.

43. — Le *M.* Que reste-t-il à examiner? Après avoir considéré, comme nous avons pu, la corruption et l'abaissement de l'âme, voyons maintenant comment, sous la puissance de l'action divine, l'âme se purifie, se débarrasse de son fardeau, revole au séjour de la paix, et entre dans la joie de son Seigneur. — Le *D.* Qu'il en soit comme vous le désirez.— Le *M.* N'attendez pas de moi que je m'épuise en paroles, quand les Saintes Écritures, dans une suite de livres d'une autorité et d'une sainteté si grandes, nous recommandent sans cesse d'aimer Dieu et Notre Seigneur de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit, et notre prochain comme nous-mêmes ? Si donc nous rapportons à cette fin tous les mouvements, tous les nombres de l'activité humaine, sans aucun doute, nous serons purifiés. Pensez-vous qu'il en soit autrement ? — Le *D.* Non assurément. Mais si la leçon est courte, la pratique est d'un plus difficile accès.

44. — Le *M.* Eh ! qu'y a-t-il donc de facile ? Est-ce d'aimer les couleurs, le chant, les mets recherchés, les roses, les objets moëlleux et polis? Quoi ? l'âme s'attacherait facilement à ces objets dans lesquels elle cherche l'harmonie et la proportion, mais où un examen plus attentif ne lui fait trouver qu'une ombre et une apparence de ces beautés ; et il lui serait difficile d'aimer Dieu en qui sa pensée faible pourtant et dégradée, ne peut découvrir rien d'inégal, rien de variable, aucune limite dans l'espace, aucun changement dans le temps? Trouverait-elle sa félicité à élever de magnifiques monuments et à se distinguer dans des œuvres de ce genre? Mais si c'est l'harmonie qui la ravit dans ces sortes d'ouvrages, et qu'y chercherait-elle autre chose? Comment ne voit-

illa manere non sinitur. Ex quo fit ut non simul habeat anima nosse in quibus consistendum sit, et posse consistere, sed numquid tu forte adversus hæc ? D. Nihil est quod contradicere audeam.

CAPUT XIV

Ad Dei amorem provocatur anima ex numerorum et ordinis ratione quam in rebus diligit.

43. M. Quid ergo restat? An ut, quoniam sicut potuimus inquinationem et aggravationem animæ consideravimus, videamus quænam illi actio divinitus imperatur, qua purgata atque exonerata revolet ad quietem, et intret in gaudium Domini sui ? D. Ita fiat. M. Quid me putas hinc diutius debere dicere, cum divinæ Scripturæ tot voluminibus et tanta auctoritate et sanctitate præditis, nihil nobiscum aliud agant, nisi ut diligamus Deum et Dominum nostrum et toto corde, ex tota anima, et ex tota mente : et diligamus proximum nostrum tamquam nosmetipsos ? Ad hunc igitur finem si omnes illos humanæ actionis motus, numerosque referamus, sine dubitatione mundabimur an aliud existimas? D. Nihil equidem aliud. Sed quam hoc auditu breve est, tam factu difficile atque arduum.

44. M. Quid ergo facile est, an amare colores, et voces et placentas, et rosas et corpora leniter mollia? hæccine amare facile est animæ, in quibus nihil nisi æqualitatem ac similitudinem appetit, et paulo diligentius considerans, vix ejus extremam umbram vestigiumque cognoscit : et Deum amare difficile est, quem in quantum potest, adhuc saucia et sordida cogitans, nihil in eo inæquale, nihil sui dissimile, nihil disclusum locis, nihil variatum tempore suspicatur ? An exstruere moles ædificiorum, et hujuscemodi operibus delectat extendi, in quibus (*a*) si numeri placent (non enim aliud invenio) quid in his æquale ac simile dicitur, quod non derideat ratio disciplinæ? Quod si ita est, cur ab illa verissima

(*a*) Er. et Lov. *in quibus quid nisi numeri placent? Non enim aliud invenio quod in his æquale ac simile dicatur etc.* Elegimus MSS. lectionem.

elle pas que la raison développée par l'étude se rit de ces sortes d'harmonie ? Puisqu'il en est ainsi, pourquoi tomber de ce temple de la véritable harmonie à ces futilités, et bâtir de ses propres ruines ces maisons de boue ? Ce n'est point la promesse de celui qui ne sait pas tromper : « Mon joug, dit-il, est léger (*Matth.*, XI, 30). » L'amour de ce monde est bien autrement laborieux. L'âme, en effet, y cherche la stabilité et l'éternité, elle ne les y trouve point : car cette terrestre beauté du monde ne se complète que par le mouvement des choses et ce qu'elle offre d'apparence, d'immutabilité, lui vient du Dieu suprême par l'entremise de l'âme ; l'âme, en effet, qui ne change qu'avec le temps, est supérieure aux autres créatures qui reconnaissent comme cause de changement et les temps et les lieux (1). Aussi, de même que Notre Seigneur a indiqué aux âmes l'objet de leur amour, de même l'apôtre saint Jean leur a montré ce qu'elles doivent haïr : « N'aimez point le monde, dit-il, parce que tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil du siècle (I *Joan.*, II, 15, 16). »

45. Que pensez-vous d'un homme qui rapporte, non aux plaisirs de la chair, mais seulement à la santé du corps, tous ces nombres qui ont le corps pour objet, qui réagissent contre les impressions du corps et qui, à leur suite, se gardent dans la mémoire ? D'un homme qui rapporte tous ces nombres dont la fin est de produire et de conserver l'union des âmes, et ceux qui, par ces derniers, naissent dans la mémoire, non pas à faire valoir son orgueilleuse personne, mais bien à servir les âmes ; de l'homme enfin qui emploie les deux espèces de nombres chargés de régulariser et de juger ceux qui passent dans le sens de l'ouïe, non point à satisfaire une curiosité vaine ou dangereuse, mais à donner ou une approbation ou un blâme nécessaire ? Cet homme ne dirige-t-il pas tous ces nombres sans jamais se laisser embarrasser dans leur réseau ? Car il recherche la santé du corps pour n'être pas arrêté dans sa marche, et tous ses actes, il les dirige vers l'utilité du prochain qu'il a reçu l'ordre d'aimer comme lui-même, par suite du lien naturel des droits de la communauté. — Le *D.* Vous parlez là d'un homme supérieur ; et c'est la perfection de l'humanité.

46. — Le *M.* Ce n'est point l'harmonie inférieure à la raison et qui est belle en son genre, mais l'amour de la beauté inférieure qui avilit l'âme. Lorsqu'elle s'attache à l'harmonie dont nous avons assez parlé comme le demandait le plan de cet ouvrage, et à l'ordre, aussitôt elle déchoit de son rang ; sans sortir toutefois de

æqualitatis arce ad ista delabitur, et ruinis suis terrenas machinas erigit? Non hoc promissum est ab illo qui fallere ignorat. « Jugum enim meum, inquit, leve est (*Matt.*, II, 30), » Laboriosior est hujus mundi amor. Quod enim in illo anima quærit, constantiam scilicet æternitatemque non invenit (I *Retract.*, II, 4) ; quoniam rerum transitu completur infima pulcritudo, et quod in illa imitatur constantiam, a summo Deo per animam trajicitur : quoniam prior est species tantummodo tempore commutabilis, quam ea quæ et tempore et locis. Sicut itaque præceptum est animis a Domino quid diligant, ita per Johannem apostolum quid non diligant. « Nolite, inquit, diligere mundum : quia omnia quæ in mundo sunt, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et ambitio sæculi (I *Johan.*, II, 15). »

45. Sed qualis tibi homo videtnr, qui omnes illos numeros qui sunt de corpore, et adversus passiones corporis, et qui ex his memoria continentur. non ad carnalem voluptatem, sed ad salutem tantum corporis refert : omnesque illos qui de adjunctis animis operantur, vel qui ad adjungendas exseruntur, et qui ex his inhærent memoriæ, non ad superbam excellentiam suam, sed ad ipsarum animarum utilitatem redigit : illis etiam qui in utroque genere quasi moderatores exploratoresque ceterorum transeuntium in sensu præsident, non ad superfluam vel perniciosam curiositatem, sed ad necessariam probationem vel improbationem utitur : nonne et istos omnes numeros agit, et nullis eorum laqueis implicatur? Quandoquidem et salutem corporis ut non impediatur eligit, et omnes eas actiones ad utilitatem proximi revocat, quem propter communis juris naturale vinculum tamquam seipsum diligere jussus est. D. Magnum quemdam virum et vere humanissimum prædicas.

46. M. Non igitur numeri qui sunt infra rationem et in suo genere pulcri sunt, sed amor inferioris pulcritudinis animam polluit : quæ cum in illa non

(1) I. *Rétract.* ch. XI, n. 4.

l'ordre général ; car elle se trouve alors, quant au lieu et à la manière d'être, dans la condition voulue, par le grand ordonnateur de toutes choses. Autre chose, en effet, est de se soumettre à l'ordre, ou d'être contraint sous les lois de l'ordre. L'âme se soumet à l'ordre quand elle aime de toutes ses forces l'Être qui lui est supérieur, Dieu lui-même ; quand elle aime comme elle-même, les autres âmes ses sœurs. Grâce à la puissance de cet amour, l'âme règle les choses inférieures sans en être souillée. Ce qui la tache n'est pas mal ; car le corps même est un ouvrage de Dieu, il est orné de sa beauté particulière bien qu'inférieure, et s'il est méprisé, ce n'est qu'en comparaison de l'âme ; de la même manière que l'éclat de l'or diminue par son mélange avec l'argent même le plus pur. Donc ces harmonies qui proviennent de notre mortalité, source de notre châtiment, gardons-nous de les retrancher des œuvres providentielles, car, dans leur genre, elles sont belles. Mais aussi ne les aimons pas au point de chercher le bonheur dans leur jouissance. Puisqu'elles sont temporelles, n'en usons que comme d'une planche sur les flots ; apprenons à nous en passer, non pas en les rejetant comme un fardeau, ni en nous y attachant comme à un point solide, mais en en faisant bon usage. L'amour du prochain, pratiqué comme le veut le divin commandement, nous devient un degré très-certain pour nous élever à Dieu. Ne nous contentons pas d'être enchaînés sous le domaine de l'ordre universel qu'il a établi, mais attachons-nous de nous-mêmes et d'une manière inébranlable et ferme à l'ordre qui nous regarde spécialement.

47. Dira-t-on que l'âme n'aime pas l'ordre, malgré l'attestation qu'en donnent les nombres sensibles ? D'où vient alors cette succession de pieds, le pyrrhique d'abord, l'iambe ensuite, le trochée le troisième, et ainsi de suite ? Vous me direz, et avec raison, que l'âme a suivi dans cet ordre la raison plutôt que les sens. Cependant, n'est-ce pas le fait des nombres sensibles que huit syllabes longues, par exemple, ayant la même valeur que seize brèves, ne peuvent être confondues ensemble, ni tromper le sens de l'ouïe ? Et quand la raison apprécie cette délicatesse de l'ouïe et qu'elle apprend que les pieds du procéleumatique sont équivalents à ceux du spondée, elle n'en trouve d'autre preuve solide si ce n'est la puissance de l'ordre ; car les syllabes ne sont longues que par comparaison avec des brèves ; et les brèves, à leur tour, ne sont brèves qu'autant qu'elles sont comparées à des longues. C'est pourquoi un

modo æqualitatem, de qua pro suscepto opere satis dictum est, sed etiam ordinem diligat, amisit ipsa ordinem suum ; nec tamen excessit ordinem rerum, quandoquidem ibi est, et ita est, ubi esse, et quomodo esse tales, ordinatissimum est. Aliud enim est tenere ordinem, aliud ordine teneri. Tenet ordinem, seipsa tota diligens quod supra se est, id est Deum, socias autem animas tamquam seipsam. Hac quippe dilectionis virtute inferiora ordinat, nec ab inferioribus (*a*) sordidatur : Quod autem illam sordidat, non est malum, quia etiam corpus creatura Dei est, et specie sua quamvis infima decoratur, sed præ animæ dignitate contemnitur ; sicuti auri dignitas, etiam purgatissimi argenti commixtione sordescit. Quapropter quicumque de nostra quoque (*b*) pœnali mortalitate numeri facti sunt, non eos abdicemus a fabricatione divinæ providentiæ, cum sint in genere suo pulcri. Neque amemus eos, ut quasi perfruendo talibus beati efficiamur. His etenim, quoniam temporales sunt, tamquam tabula in fluctibus, neque adjiciendo quasi onerosos, neque amplectendo quasi fundatos, sed bene utendo carebimus. A dilectione autem proximi tanta quanta præcipitur, certissimus gradus fit nobis, ut inhæreamus Deo, et non teneamur tantum ordinatione illius sed nostrum etiam ordinem inconcussum certumque teneamus.

47. An fortasse ordinem non diligit anima illis etiam numeris sensualibus adtestantibus ? Unde ergo primus pes est pyrrhichius, secundus iambus, tertius trochæus, et deinceps ceteri ? Sed jure hoc dixeris rationem potius secutam esse, non sensum. Quid itaque, illud nonne sensualibus numeris dandum est, quod cum tantum temporis occupent, verbi gratia, octo longæ syllabæ, quantum sedecim breves, in eodem tamen spatio breves longis potius misceri exspectant ? De quo sensu cum ratio judicat, et ei proceleumatici pedes esse æquales spondeis pedibus renuntiantur, nihil aliud hic valere invenit, quam ordinationis potentiam, quia nec lon-

(*a*) Ita MSS. undecim. At Am. Er. et Lov. habent, *ordinatur*. (*b*) Lov *parili mortalitate*. Sed melius Am. et Er. cum MSS. *pœnali*, ut supra habetur n. 33.

vers iambique prononcé avec lenteur sans forfaire toutefois au rapport de 1 à 2, ne perd point son nom : tandis qu'un vers, composé de pyrrhiques, si on allonge quelque peu sa prononciation, devient sur-le-champ un spondaïque, relativement, non sans doute aux yeux du poëte, mais bien à ceux du musicien. Quant au vers composé de dactyles ou d'anapestes, comme la comparaison permet toujours de distinguer les longues des brèves, malgré leur mélange, si lentement qu'on lès prononce, ils conservent leurs noms. N'est-ce pas la même loi qui préside au placement des demi-pieds au commencement et à la fin du vers ? Pourquoi n'emploie-t-on pas indifféremment ceux qui ont le même battement de mesure ? Pourquoi, à la fin d'un vers, placer plutôt deux brèves qu'une longue ? Quelle autre raison que le bon plaisir de l'oreille ? Il ne s'agit pas ici du nombre d'égalité dont les droits ne sont pas compromis, quel que soit l'emploi des pieds, mais bien d'une exigence d'ordre. Il serait trop long de parcourir dans les mesures de temps, tous les détails qui ont rapport à cette question ; disons seulement que l'oreille rejette les formules qu'approuvent les yeux, est-ce par suite de mauvaises tendances, de chutes exagérées ou autres défauts semblables ? Ce n'est pas par suite du défaut d'égalité, puisque la symétrie des parties reste la même : mais il y a je ne sais quel désordre que l'ouïe condamne. Enfin, dans toutes nos sensations, dans toutes nos actions, après avoir trouvé désagréables celles qui froissaient nos habitudes, quand peu à peu nous nous y sommes habitués, et qu'après nous y être faits, nous les avons accueillies avec satisfaction, n'est-ce pas encore l'ordre qui a présidé à la composition de nos jouissances ? J'en appelle à notre répulsion, quand, dans l'objet qui nous est présenté, le commencement, le milieu et la fin ne forment pas un ensemble harmonieux.

48. Donc, ne plaçons notre bonheur ni dans les voluptés charnelles, ni dans les honneurs, ni dans les louanges des hommes, ni dans la recherche des objets qui agissent extérieurement sur le corps ; mais possédons au fond de notre cœur Dieu qui n'offre à notre amour que certitude et immutabilité. De cette manière, les choses de la terre ne peuvent nous enlacer dans leurs liens ; et quand elles nous quittent leur absence ne saurait être pour notre cœur aucune cause de douleur ; le corps lui-même se décompose sans souffrance, ou du moins sans souffrance trop aiguë, et se trouve rendu par la mort à sa nature première pour revêtir une

gæ syllabæ nisi brevium comparatione longæ sunt, nec breves rursum breves sunt nisi comparatione longarum : ideoque iambicus versus qnamlibet productius pronunciatus, non amissa regula simpli et dupli, nec nomen amittit : at ille versus qui pyrrhichiis pedibus constat, paulatim addita pronuntiandi mora, fit repente spondiacus, si non grammaticam, sed musicam consulas. At vero si dactylicus aut anapæsticus sit, quoniam longæ mixtarum brevium comparatione sentiuntur, qualibet mora pronuntietur, servat nomen suum. Quid additamenta semipedum non eadem lege in capite qua in fine servanda, nec omnia quamvis ad eumdem plausum coaptentur, adhibenda ; quid duarum aliquando brevium, potius quam unius longæ in fine positio, nonne ipso sensu modificantur ? Nec in his æqualitatis numerus, cui nihil deperit, sive illud sive aliud sit, sed ordinis vinculum reperitur. Longum est percurrere cetera ad eamdem vim pertinentia in numeris temporum. Sed nempe etiam formas visibiles sensus ipse aspernatur, aut pronas contra quam decet, aut capite deorsum, et similia, in quibus non inæqualitas, manente partium parilitate, sed perversitas improbatur. Postremo in omnibus sensibus et operibus nostris, cum insolita pleraque, et ob hoc injocunda quibusdam gradibus appetitui nostro conciliamus, et ea primo tolerabiliter, deinde libenter accipimus, nonne ordine conteximus voluptatem, et nisi priora mediis, et media postremis concorditer nexa sint, abhorremus ?

48. Quamobrem neque in voluptate carnali, neque in honoribus et laudibus hominum, neque in eorum exploratione quæ forinsecus corpus attingunt, nostra gaudia collocemus, habentes in intimo Deum, ubi certum est et incommutabile omne quod amamus. Ita fit, ut et cum adsunt hæc temporalia, non tamen eis implicemur, et sine sensu doloris quæ extra corpus sunt, absint : ipsum autem corpus, aut nullo, aut non gravi sensu doloris adimatur, et reformandum naturæ suæ morte reddatur. Attentio namque animæ ad (a) corporis

(a) In MSS. pluribus, *in temporis partem.*

forme nouvelle. Le trop d'attention que l'âme donne au corps devient pour elle une source d'inquiétude, aussi bien que son attachement, à une œuvre particulière au mépris de la loi universelle ; œuvre particulière qui toutefois ne peut se soustraire à l'ordre universel dont Dieu est le maître. Ainsi quiconque n'aime pas les lois devient l'esclave des lois.

CHAPITRE XV

L'âme accomplira en paix les mouvements du corps après la résurrection ; la perfection de l'âme consistera alors en quatre vertus.

49. Si, pendant que nous réfléchissons attentivement aux choses immatérielles et immuables, il nous arrive de produire en même temps des nombres temporels, de concert avec un mouvement facile et habituel de notre corps, comme la promenade et le chant ; nombres temporels d'ailleurs qui disparaissent entièrement à notre insu, bien qu'ils ne doivent l'existence qu'à notre activité ; si, enfin, au milieu de nos vaines imaginations et de nos préoccupations, nous voyons et se former et disparaître ces nombres à notre insu ; avec combien plus d'ordre et de constance verrons-nous se produire ce phénomène « quand notre corruption aura revêtu l'incorruptibilité, et ce corps de mort l'immortalité (I *Cor.*, XV, 53)? » c'est-à-dire, pour parler plus clairement, quand Dieu aura vivifié nos corps mortels « à cause de l'Esprit qui demeure en nous » comme dit l'apôtre (*Rom.*, VIII, 11). C'est alors que, voyant Dieu seul et la vérité sans tache, face à face, comme on l'a dit, nous sentirons, sans aucun trouble, s'élever en nous les nombres qui font mouvoir nos organes, et nous en éprouverons la plus grande joie. Peut-on croire, en effet, que l'âme qui trouve sa joie dans les biens dont elle est la source, ne puisse la trouver dans ceux qui la rendent bonne elle-même ?

50. Or, cette action qui, avec l'aide de Dieu et de son Seigneur, arrache l'âme à l'amour de la beauté inférieure, qui combat et détruit ses habitudes rebelles ; cette victoire qui la fait triompher en elle-même des puissances de l'air et qui, malgré leur haine et leurs efforts pour l'entraver, l'encourage à prendre son essor vers Dieu, son soutien et son appui, qu'est-ce autre chose, sinon la vertu de tempérance ? — Le *D.* Je la reconnais et la comprends. — Le *M.* Puis encore ; quand l'âme progresse dans

partem inquieta negotia contrahit, et universali lege neglecta privati cujusdam operis amor, quod ipsum tamen ab universitate quam Deus regit non potest alienari. Itaque subditur legibus qui non amat leges.

CAPUT XV

Corporales numeros post resurrectionem aget anima quiete. Virtutes quatuor quibus hic anima perficitur.

49. Sed si de rebus incorporeis et eodem modo se semper habentibus, plerumque adtentissime cogitantes, si quos forte illo tempore agimus numeros temporales in quolibet corporis motu, facile sane atque usitatissimo, sive deambulantes, sive psallentes, prorsus nobis ignorantibus transeunt, quamvis nobis non agentibus nulli essent : si denique in ipsis nostris inanibus phantasmatibus cum occupati sumus, similiter ista prætereunt agentibus nec sentientibus nobis : quanto magis quantoque constantius, « Cum corruptibile hoc induerit incorruptionem, et mortale hoc induerit immortalitatem (I *Cor.*, XV, 54), » id est, ut hoc idem planius eloquar, cum Deus vivificaverit mortalia corpora nostra, sicut Apostolus dicit « propter spiritum manentem in nobis (*Rom.*, VIII, 2) : » quanto ergo tunc magis in unum Deum et perspicuam intenti veritatem, ut dictum est, facie ad faciem, numeros quibus agimus corpora nulla inquietudine sentiemus, et gaudebimus, nisi forte credendum est, animam cum de iis quæ per ipsam bona sunt, gaudere possit, de iis ex quibus ipsa bona est, non posse gaudere.

50. Sed hæc actio qua sese anima, opitulante Deo et Domino suo, ab amore inferioris pulcritudinis extrahit, debellans atque interficiens adversus se militantem consuetudinem suam, ea victoria triumphatura in semetipsa de potestatibus aeris hujus, quibus invidentibus et præpedire cupientibus, evolat ad suam stabilitatem et firmamentum Deum, nonne tibi videtur ea esse virtus quæ temperantia dicitur ? D. Agnosco et intelligo. M. Quid porro, cum in hoc itinere proficit, jam æterna gaudia præsentientem ac pene prehendentem, num amissio rerum temporalium, aut mors ulla deterret jam valentem dicere infirmioribus sociis : « Bonum est mihi dissolvi, et esse cum Christo : manere autem in carne, necessarium propter vos. (*Phil.*, I, 23) ? » D. Sic existimo. M. At ista ejus affectio qua nullas

ce chemin, pressentant les joies éternelles et sur le point de les atteindre, se laissera-t-elle détourner de sa voie par la perte des biens temporels, surtout si elle est déjà assez forte pour dire à ses sœurs moins parfaites : « Il m'est avantageux de mourir et de me réunir à Jésus-Christ ; mais il est nécessaire, à cause de vous, que je reste dans ma chair (*Philipp.*, I, 23, 24) ? » — Le *D*. Non, bien sûrement. — Or, cette disposition de l'âme qui lui fait braver les adversités et le trépas, ne doit-elle pas s'appeler force ? — Le *D*. Je le reconnais. — Le *M*. Et cet ordre par lequel l'âme ne sert que Dieu seul, ne reconnaît pour égales que les âmes les plus pures, ne désire exercer son empire que sur les bêtes et la nature physique, quelle vertu est-ce à votre avis ? — Le *D*. Qui ne voit ici que c'est la justice ? — Le *M*. Fort bien compris.

CHAPITRE XVI

Des quatre vertus des Bienheureux ; comment elles sont en eux.

51. Laissez-moi maintenant vous faire une question : La prudence, comme plus haut nous l'avons définie ensemble, est cette vertu de l'âme qui lui fait comprendre le but où elle doit s'arrêter, où elle doit tendre par la tempérance, c'est-à-dire en dirigeant vers Dieu son amour ou autrement sa charité, et en se détournant de ce siècle, avec l'aide de la force et de la justice. Or, nous supposons que l'âme a atteint l'objet de son amour et de ses efforts par une parfaite sanctification, qu'elle a vu son corps parfaitement vivifié, la foule désordonnée de ses imaginations bannie de sa mémoire ; elle a commencé à vivre en Dieu et par Dieu seul ; elle a vu se vérifier en elle la vérité de cette promesse divine : « Mes bien-aimés, nous sommes maintenant les enfants de Dieu, sans voir encore ce que nous serons ; mais nous savons que lorsqu'il apparaîtra, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est (I *Joan.*, III, 2). » Pensez-vous donc qu'alors toutes ces vertus dont nous avons parlé subsisteront encore ? — Le *D*. Non ; car alors, tout ennemi, toute lutte aura disparu : donc à quoi bon la *prudence* qui ne marche qu'à travers les contradictions ; à quoi bon la *tempérance* qui ne sert qu'à détourner la charité des rencontres perverses ; la *force* qui ne sert qu'à supporter le poids de l'adversité ; la *justice* enfin, qui n'aspire à égaler les âmes bienheureuses et à dominer la nature inférieure qu'à travers les luttes, parce qu'elle n'est pas encore arrivée au but qu'elle se propose d'atteindre.

52. — Le *M*. Votre réponse n'est pas sans quelque sagesse, et je sais des philosophes qui ont partagé cette opinion. Mais en consultant les *Livres* qui priment toute autre autorité, j'y

adversitates mortemve formidat, quid aliud quam fortitudo dicenda est ? D. Et hoc agnosco. M. Jam vero ipsa ejus ordinatio qua nulli servit nisi uni Deo, nulli coæquari nisi purissimis animis, nulli dominari appetit nisi naturæ bestiali atque corporeæ, quæ tandem virtus tibi esse videtur ? D. Quis non intelligat hanc esse justitiam? M. Recte intelligis.

CAPUT XVI

De quatuor virtutibus an et quomodo sint in beatis.

51. Sed illud jam quæro, cum prudentiam superius (*Cap.*, XIII, n. 37). eam esse constiterit inter nos, qua intelligit anima, ubi ei consistendum sit, quo sese attollit per temperantiam, id est, conversionem amoris in Deum, quæ caritas dicitur, et aversionem ab hoc sæculo, quam etiam fortitudo et justitia comitantur, utrum existimes cum ad suæ dilectionis et conatus fructum perfecta sanctificatione pervenerit, perfecta etiam vivificatione illa corporis sui, et deletis de memoria phantasmatum turbis, apud Deum ipsum solo Deo vivere cœperit, cum impletum fuerit, quod divinitus nobis hoc modo promittitur. « Dilectissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quia cum apparuerit, similes illi erimus, quoniam videbimus eum sicuti est, (I. *Johan.*, III, 2). » Quæro ergo, utrum existimes has ibi virtutes quas commemoravimus, etiam tunc futuras? D. Non video, cum adversa præterierint, quibus obluctatur, quomodo aut prudentia ibi esse possit, quæ non eligit quid sequatur nisi in adversis ; aut temperantia, quæ amorem non avertit nisi ab adversis ; aut fortitudo, quæ non tolerat nisi adversa ; aut justitia, quæ non appetit æquari beatissimis animis, et inferiori naturæ dominari, nisi in adversis, id est, nondum assecuta idipsum quod appetit.

52. M. Non usquequaque absurda est responsio

trouve cette parole : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux (*Ps.*, XXXIII) ! » L'apôtre saint Pierre a dit dans le même sens : « Si cependant vous avez goûté combien le Seigneur est doux (I *Petr.*, II, 3) ! » Voici, ce me semble, en quoi consistent ces vertus qui purifient l'âme, même dans son changement. En effet, l'amour des biens périssables ne peut être vaincu que par l'attrait des biens éternels. Mais qu'arrivera-t-il à ce moment chanté de cette manière par l'écrivain sacré : « Les enfants des hommes espéreront à l'ombre de vos ailes, ils s'enivreront de l'abondance de votre maison ; vous les abreuverez au torrent de votre félicité, car c'est en vous que réside la source de la vie. » Le Prophète ne dit point que le Seigneur sera agréable au goût ; mais vous le voyez, quelle effusion, quelle inondation des sources éternelles nous est prédite ! quelle ivresse même en sera la conséquence ! Pouvait-on mieux que par ce mot signifier l'oubli des vanités et des songes du siècle. Le chantre divin continue et dit : « Nous verrons la lumièra dans votre lumière. Montrez votre miséricorde à ceux qui vous connaissent. » Dans cette lumière, il faut reconnaître le Christ, la Sagesse de Dieu, si souvent appelée sa lumière. Ces deux mots : « nous verrons; » et « ceux qui vous connaissent; » nous font voir clairement que la prudence existera dans le ciel. L'âme peut-elle en effet voir et connaître son véritable bien sans la prudence ? — Le *D*. Je comprends.

53. — Le *M*. Mais quoi, ceux qui possèdent un cœur droit peuvent-ils l'avoir sans la justice ? — Le *M*. N'est-ce pas cette idée que veut exprimer le prophète, quand il dit : « Et votre justice à ceux qui ont le cœur droit. » — Le *D*. C'est évident. — Le *M*. Eh bien ! souvenez-vous, s'il vous plaît, nous l'avons assez démontré plus haut, que l'âme se laissait aller par orgueil, à certains actes de sa puissance, et, au mépris de la loi universelle, tombait dans l'habitude de faire sa volonté propre, ce qui s'appelle apostasier ou abandonner Dieu. — Le *D*. Je me le rappelle. — Le *M*. Quand donc l'âme fait en sorte de s'arracher à ce plaisir de la propre volonté, ne vous semble-t-elle pas fixer son amour en Dieu, et, loin de toute souillure, mener une vie de tempérance, de calme et de pureté ? — Le *D*. Oui, sans aucun doute. — Le *M*. Remarquez encore ce que le Prophète ajoute : « Puissé-je n'avoir jamais le pied de l'orgueilleux ! » Par pied, il entend ici l'abandon, la chute dont l'âme se

tua, et quibusdam doctis visum hoc esse, non nego. Sed ego consulens libros, quos nulla antecellit auctoritas, ita invenio dictum esse : « Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus (*Psal.* XXXIII, 9). » Quod apostolus etiam Petrus sic interposuit : « Si tamen gustatis, quoniam suavis est Dominus (I *Pet*, II, 3). » Hoc esse arbitror quod agitur in his virtutibus quæ ipsa conversione animam purgant. Non enim amor temporalium rerum expugnaretur, nisi aliqua suavitate æternarum. Ubi autem ventum fuerit ad illud quod canitur : « Filii autem hominum sub tegmine alarum tuarum sperabunt ; Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, et torrente voluptatis tuæ potabis eos. Quoniam apud te est fons vitæ, (*Psal.*, XXXV, 8, 9, etc.)., » non jam gustatu suavem fore Dominum dicit ; sed vides quæ inundatio et affluentia prædicetur fontis æterni ; quam etiam ebrietas quædam consequitur : quo nomine mihi videtur mirabiliter significari oblivio illa sæcularium vanitatum atque phantasmatum. Contexit deinde cetera, et dicit : « In lumine tuo videbimus lumen. Prætende misericordiam tuam scientibus te. In lumine, » scilicet in Christo accipiendum, qui Sapientia Dei est, et lumen totiens appellatur. Ubi ergo dicitur, « Videbimus, » et, « scientibus te, » negari non potest futuram ibi esse prudentiam. An videri verum bonum animæ et sciri potest, ubi nulla prudentia est ? D. Jam intelligo.

53. M. Quid, recti corde possunt esse sine justitia ? D. Recognosco isto nomine crebrius significari justitiam. M. Quid ergo admonet aliud Propheta idem consequenter, cum canit : « Et justitiam tuam iis qui recto sunt corde ? » D. Manifestum est. M. Age deinceps, recordare, si placet, satis nos superius tractasse, superbia labi animam ad actiones quasdam potestatis suæ, et universali lege neglecta in agenda quædam privata cecidisse, quod dicitur apostatare a Deo. D. Memini vero. M. Cum ergo id agit ne ulterius id delectet aliquando, nonne tibi videtur amorem suum figere in Deo, et ab omni inquinamento temperatissime et castissime et securissime vivere ? D. Videtur sane. M. Vide etiam quemadmodum id quoque adjungat Propheta dicens : « Non veniat mihi pes superbiæ. » Pedem enim appellans discessum ipsum lapsumve significat, a quo anima temperando inhærens Deo vivit in æternum. D. Accipio et sequor.

54. M. Restat igitur fortitudo. Sed ut temperan-

préserve pour s'attacher à Dieu et vivre éternellement. — Le *D.* Je comprends et j'adopte votre pensée.

54. Reste encore la force. Or, comme la tempérance nous prémunit contre toute chute qui dépend de notre libre volonté, de même la force nous défend contre la violence qui peut entraîner une âme encore peu énergique à une ruine, à une chute déplorables. L'Écriture désigne bien cette violence par le mot de *bras.* Or, quel autre que le pécheur peut faire à l'âme cette violence? L'âme donc, qui est en garde contre une telle violence, qui s'abrite sous la puissance de Dieu qu'elle regarde comme son appui, de manière à ne pouvoir être atteinte d'aucun côté, ne possède-t-elle pas une puissance solide, et comme invincible que l'on peut bien, s'il vous plaît, appeler la force. C'est de cette vertu que parle le Psalmiste, je crois, quand il ajoute : « Et que le bras des pécheurs ne puisse m'éloigner de vous (*Ps.*, XXXV). »

55. Mais que l'on donne à ces mots tel ou tel autre sens, nierez-vous que l'âme arrivée à cet état de perfection et de bonheur contemple la vérité, demeure sans tache, est à l'abri de toute violence, est soumise à Dieu seul et domine de beaucoup tous les autres êtres? — Le *D.* Ce n'est pas assez : Je ne puis même concevoir pour elle aucune autre perfection, aucun autre bonheur. — Le *M.* Donc, cette contemplation, cette sanctification, cette impassibilité, cette harmonie de l'âme sont les quatre vertus à leur plus haut degré de perfection; ou bien, pour ne pas disputer sur les mots quand nous sommes d'accord sur les choses, disons que ces vertus dont l'âme fait usage dans cette vie d'épreuves, auront pour elle, dans la vie éternelle, de glorieux priviléges qui leur correspondent.

CHAPITRE XVII

L'âme pécheresse produit des harmonies. Elle est dominée par des nombres. — Conclusion de l'ouvrage.

56. Rappelons-nous seulement cette vérité qui a particulièrement trait à nos entretiens : La Providence de Dieu qui l'a guidée dans la création et dans le gouvernement des mondes, veut que l'âme pécheresse et misérable soit gouvernée par des harmonies et en produise elle-même jusque dans les bas-fonds de la corruption de la chair. Ces harmonies perdent progressivement leur beauté, mais elles n'en peuvent être tout à fait dépourvues. Or Dieu qui est souverainement bon, souverainement juste n'est pas jaloux de la beauté qui résulte

tia contra lapsum qui est in libera voluntate, sic fortitudo contra vim valet, qua etiam cogi quis potest, si minus fortis sit ad ea quibus evertatur, et miserrimus jaceat. Hæc autem vis decenter in Scripturis manus nomine significari solet. Qui porro hanc vim, nisi peccatores conantur inferre? Quod tunc (*a*) per idipsum communitur anima, et custoditur firmamento Dei, ut hoc illi nullo modo undecumque possit accidere, potentiam quamdam stabilem, et, ut ita dicam, impassibilem gerit, quæ, nisi quid tibi displicet, recte fortitudo nominatur, et eam dici arbitror cum adjungitur : « Neque manus peccatorum dimoveat me. »

55. Sed sive hoc sive aliud in his verbis intelligendum sit, tu negabis in illa perfectione ac beatitate animam constitutam, et conspicere veritatem, et immaculatam manere, et nihil molestiæ pati posse, et uni Deo subdi, ceteris vero supereminere naturis? D. Immo aliter eam perfectissimam et beatissimam esse posse non video. M. Hæc ergo contemplatio, sanctificatio, impassibilitas, ordinatio ejus, aut illæ sunt quatuor virtutes perfectæ atque consummatæ; aut ne de nominibus cum res conveniant, frustra laboremus, pro istis virtutibus, quibus constituta in laboribus utitur anima tales quædam potentiæ in æterna ei vita sperandæ sunt.

CAPUT XVII

Quod peccatrix anima numeros agat, et numeris agatur. Conclusio operis.

56. Nos tantum meminerimus, quod ad susceptam præsentem disputationem maxime pertinet, id agi per providentiam Dei, per quam cuncta creavit et regit, ut etiam peccatrix et ærumnosa anima numeris agatur, et numeros agat usque ad infimam carnis corruptionem : qui certe numeri minus minusque pulcri esse possunt, penitus vero carere

(*a*) Ita editiones et melioris notæ MSS. Porro in codicibus nonnullis habetur, *Quod autem contra idipsum etc.*

soit de la damnation de l'âme, soit de sa conversion, soit de sa persévérance. L'harmonie vient de l'unité ; l'égalité, la symétrie sont la source de sa beauté, et l'ordre en est l'union. Aussi convient-on généralement que tout être, pour subsister, aspire à l'unité, s'efforce, autant qu'il le peut, de demeurer semblable à lui-même, et soit dans le temps soit dans l'espace, de garder le rang qui lui est particulier; c'est-à-dire assure par un certain équilibre la conservation de son organisme. Il faut reconnaître aussi qu'au moyen d'une image égale à elle-même et semblable au trésor de cette bonté qui lie par la charité la plus parfaite l'unité sortie de l'unité, tous les êtres sont sortis du même principe, à quelque degré qu'ils appartiennent.

57. Aussi ce vers que nous avons déjà cité :

Deus creator omnium,

non-seulement résonne harmonieusement à l'oreille, mais encore il est des plus agréables à l'âme, et par la pureté et par la vérité de la doctrine qu'il renferme. Vous n'êtes pas, je l'espère, arrêté par ces esprits pesants, pour ne pas dire plus, qui soutiennent que rien ne peut sortir du néant, bien qu'il soit constant que le Dieu tout-puissant a tout créé. Un artisan, au moyen des nombres rationnels que recèle son art, peut produire ces nombres sensibles qu'il opère habituellement et, par ces nombres sensibles, les nombres de progrès qui mettent en mouvement ses membres dans l'action, et qui sont en rapport avec les intervalles du temps ; il peut grâce à ces nombres tirer du bois, des formes visibles, en harmonie avec les intervalles des lieux ; et la nature, soumise aux ordres de Dieu, ne saurait faire sortir de la terre le bois lui-même et les autres éléments ; et Dieu lui-même ne pourrait faire fructifier le néant? Disons mieux : N'est-il pas nécessaire dans un arbre que les mouvements dans le temps précèdent les mouvements dans l'espace? Parmi les végétaux, en effet, il n'en est aucun qui dans des intervalles de temps prévus et en rapport avec son espèce, ne germe, ne pousse, ne s'étende, ne se couvre de feuillages, ne se fortifie, et ne porte soit des fruits, soit des semences, par suite de mouvements mystérieux qui s'opèrent dans le bois

pulcritudine non possunt. Deus autem summe bonus, et summe justus, nulli invidet pulcritudini, quæ sive damnatione animæ, sive regressionne, sive permansione fabricatur. Numerus autem et ab uno incipit, et æqualitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quæ non ut sit quidquid est, appetat unitatem, suique similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel (*a*) in corpore quodam libramento salutem suam teneat : debet fateri ab uno principio per æqualem illi ac similem speciem divitiis bonitatis ejus, qua inter se unum et (*b*) de uno unum carissima, ut ita dicam, caritate junguntur, omnia facta esse atque condita quæcumque sunt, in quantumcumque sunt.

57. Quare ille versus a nobis propositus, *Deus creator omnium*, non solum auribus sono numeroso, sed multo magis est animæ sententiæ sanitate et veritate gratissimus. Nisi forte movet te tarditas eorum, ut mitius loquar, qui negant de nihilo fieri posse aliquid, cum id omnipotens Deus fecisse dicatur. An vero faber potest rationabilibus numeris qui sunt in arte ejus, sensuales numeros qui sunt in consuetudine ejus operari ; et sensualibus numeris progressores illos quibus membra in operando movet, ad quos jam intervalla temporum pertinent, et his rursus formas visibiles de ligno fabricari, locorum intervallis numerosas; et rerum natura Dei nutibus serviens, ipsum lignum de terra et ceteris elementis facere non potest; (*c*) et ipsa extrema non poterat de nullo? Immo et arboris locales numeros, temporales numeri antecedant necesse est. Nullum est enim stirpium genus quod non certis pro suo semine dimensionibus temporum et coalescat, et germinet, et in auras emicet, et folia explicet, et roboretur, et sive fructum, sive ipsius ligni occultissimis numeris vim rursus seminis referat : quanto magis animalium corpora, in quibus intervalla membrorum numerosam parilitatem multo magis ads-

(*a*) Er. ut Lov. *incorporeo quodam libramento.* MSS, aliquot, *in corporeo quodam etc.* At Am. et codices plerique vetere præferunt, *in corpore quodam etc.* quod magis probamus. (*b*) Insignior iste de Trinitate locus in editionibus Er. et Lov necnon in recentioribus aliquot MSS. ita corrupte legitur : *qua inter se unum et duo carissima, ut ita etc.* In editione autem Am. *qua inter se unum et de uno unum charisma . et ut ita etc.* Redintegravimus totum ad libros veteres optimæ notæ. (*c*) Expungenda videretur particula negans, nisi exstaret in MSS. a quibus tamen cum absint sequentia verba, scilicet, *et ipsa extrema non poterat de nullo*, fatemur non tantam iis fidem esse tribuendam hoc loco, qui librariorum lapsu vitiatus sit.

lui-même : combien plus remarquable est cette loi dans les animaux dont les membres offrent aux regards un ordre bien plus régulier ? Quoi, de tels phénomènes s'opèrent dans les éléments, et les éléments eux-mêmes n'auraient pu être créés de rien ? Qu'y a-t-il donc dans les éléments de plus vil et de plus bas que la terre ? Or la terre a d'abord la forme générale d'un corps, et cette forme révèle l'unité, l'ordre et l'harmonie. Car la plus petite parcelle, à partir d'un point indivisible, doit s'étendre en longueur, prendre en troisième lieu de la largeur, et en quatrième lieu de la profondeur, et devient un corps complet. Quel est donc ce mode de progressiou qui va de 1 à 4 ? D'où vient cette égalité des parties produite par la longueur, la largeur et la profondeur? Quelle est cette espèce de corrélation, ou pour mieux dire, cette analogie qui fait que, comme le principe de la longueur vient du point, de même celui de la largeur découle de la longueur, et celui de la profondeur de la largeur ? D'où vient cette relation, je vous le demande, sinon du principe éternel et suprême de l'harmonie, de la proportion, de l'ordre et de la symétrie ? Or, enlevez à la terre ces propriétés, elle n'est plus rien. Donc c'est le Dieu tout-puissant qui a créé la terre, et c'est du néant qu'il l'a tirée.

58. Au reste, la forme elle-même qui distingue la terre des autres éléments, ne montre-t-elle pas qu'elle a reçu quelque propriété particulière, qu'aucune de ses parties n'est différente du tout, et que, eu égard à la connexion et à l'harmonie de ses parties, la place inférieure qu'elle occupe dans l'espace lui est très-avantageuse dans son genre ? Au-dessus de la terre, s'étend naturellement l'eau ; l'eau, brillant élément qui tend aussi à l'unité ; l'eau, plus belle, plus transparente que la terre, à cause de la ressemblance plus parfaite des parties qui la composent et demeurant à la place que lui a assignée son rang et le besoin de sa conservation. Que dire de la nature de l'air qui tend à l'unité par sa souplesse plus grande encore ? Il surpasse l'eau en transparence autant que l'eau surpasse la terre, et il s'élève au-dessus aussi haut que le réclame sa vie particulière. Que dire du ciel, de cette voûte sublime qui termine le monde des corps visibles, forme la plus élevée en son genre, espace le plus pur et le plus parfait ? Certes tous ces corps que nous comptons avec le ministère des sens ainsi que tout ce qu'ils renferment ne

pectibus offerunt ? An ista de elementis fieri possunt, et ipsa elementa non potuerunt fieri de nihilo ? Quasi vero quidquam sit in eis vilius et abjectius quam terra est. Quæ primo generalem speciem corporis habet, in qua unitas quædam et numeri et ordo esse convincitur. Namque ab aliqua (*a*) impertili nota in longitudinem necesse est porrigatur quælibet ejus quantumvis parva particula, tertiam latitudinem sumat, et quartam altitudinem qua corpus impletur. Unde ergo iste a primo usque ad quartum progressionis modus ? Unde et æqualitas quoque partium, quæ in longitudine et latitudine et altitudine reperitur ? Unde conrationalitas quædam (ita enim malui analogiam vocare) ut quam rationem habet longitudo ad impertilem notam, eamdem latitudo ad longitudinem, et ad latitudinem habeat altitudo ? Unde quæso ista, nisi ab illo summo atque æterno principatu numerorum et similitudinis et æqualitatis et ordinis veniunt ? Atqui hæc si terræ ademeris, nihil erit. Quocirca omnipotens Deus terram fecit, et de nihilo terra facta est.

58. Quid porro, ipsa species, qua item a ceteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accepit ostentat, et nulla pars ejus a toto est dissimilis, et earumdem partium connexione atque concordia suo genere saluberrimam sedem infimam tenet ? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosior et perlucidior propter majorem similitudinem partium, et custodiens locum ordinis et salutis suæ. Quid de aeris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente, et tanto speciosiore aquis, quam illæ terris sunt, tantoque superiore ad salutem ? Quid de cæli supremo ambitu, quo tota universitas visibilium corporum terminatur, et summa in hoc genere species, ac saluberrima loci excellentia ? Ista certe omnia quæ carnalis sensus ministerio numeramus, et quæcumque in eis sunt, locales numeros qui videntur esse in aliquo statu, nisi præcedentibus intimis et in silentio temporalibus numeris qui sunt in motu, nec accipere illos possunt, nec habere. Illos itidem temporum intervallis agiles præcedit et mo-

(*a*) Lov. *imparili nota* et rursum inferius ; *imparilem notam*. Sed melius Am. et Er. cum aliquot MSS. *impertili, et, impertilem*. nam hic nomine notæ intelligitur punctum seu signum unde linea ducitur, quod in lib. de Quantitate animæ c. II. definitur, *Nota sine partibus*.

peuvent ni recevoir ni conserver ces rapports dans l'espace qui nous semblent en quelque sorte fixés, sans le concours antérieur des rapports de temps dont les mouvements s'opèrent dans une intimité silencieuse. A leur tour, ces nombres qui se meuvent dans les intervalles de temps, le mouvement vital les précède et les modifie, obéissant ainsi au maître de toutes choses ; sans avoir d'intervalles de temps pour régler ses harmonies, il reçoit le temps de la puissance divine. Au-dessus de ce mouvement viennent les harmonies rationnelles et intellectuelles des âmes saintes et bienheureuses, harmonies qui, sans le secours d'aucun intermédiaire, transmettent jusqu'aux harmonies qui règlent la terre et les enfers la loi même de Dieu ; du Dieu sans la permission duquel une feuille ne tombe pas d'un arbre, du Dieu qui a compté tous les cheveux de notre tête (1).

59. J'ai discuté avec vous autant que j'ai pu et comme j'ai pu, de ces vérités sublimes, bien que je sois si petit ! Si cet écrit tombe entre les mains de quelque lecteur, qu'il sache que les auteurs sont bien faibles : qu'il n'y a de forts que ceux qui vénèrent et adorent la Trinité consubstantielle et immuable du Dieu puissant, principe, auteur et centre de toutes choses, appuyés qu'ils sont sur l'autorité des deux Testaments, et qui prouvent leur culte par la foi, l'espérance et la charité. Ce n'est pas aux lumières douteuses des raisonnements humains qu'ils épurent leur cœur, mais bien au flambeau le plus ardent et le plus brillant de la charité. Pour nous, persuadés que nous sommes qu'il ne faut pas négliger les âmes que les hérétiques trompent par de fausses promesses de philosophie et de raison, nous ne marchons que lentement, obligés que nous sommes d'explorer notre route. Ah qu'ils sont plus rapides, ces saints personnages qui, s'élançant par un vol assuré ne regardent pas seulement le chemin qu'ils parcourent. Toutefois, nous n'aurions pas osé prendre ce chemin, si nous ne savions bon nombre de pieux enfants de l'Eglise, notre excellente mère, qui ont suivi la même méthode que nous, et ont consacré à confondre les hérétiques le talent de la parole et de la controverse dont les avait doués leur première éducation.

dificat vitalis motus, serviens Domino rerum omnium, non temporalia habens digesta intervalla numerorum suorum, sed tempora ministrante potentia, supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum, legem ipsam Dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna jura transmittunt.

59. Quæ potui et sicut potui de tantis tantillus tecum contuli. Sermonem autem hunc nostrum mandatum litteris si qui legunt, sciant multo infirmioribus hæc esse scripta, quam sunt illi qui unius summi Dei consubstantialem et incommutabilem Trinitatem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia duorum Testamentorum auctoritatem secuti venerantur et colunt eam credendo, sperando et diligendo. Hi enim non scintillantibus humanis ratiocinationibus, sed validissimo et flagrantissimo caritatis igne purgantur. Nos autem dum negligendos esse non existimamus quos hæretici rationis et scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus, consideratione ipsarum viarum, quam sancti viri qui eas volando non dignantur adtendere. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiæ catholicæ matris optimæ filios, qui puerilibus studiis loquendi ac disserendi facultatem quantum satis est consecuti essent, eadem refellendorum hæreticorum necessitate fecisse videremus.

(1) I *Retract.* c. XI, n. 4.

AVERTISSEMENT SUR LE LIVRE DU MAITRE

L'auteur nous indique lui-même dans le neuvième Livre de ses Confessions, chapitre sixième, l'époque à laquelle il a écrit l'ouvrage suivant. Après avoir noté qu'Adéodat « avait environ quinze ans » lorsqu'il devint le compagnon de ceux qui se rendaient avec lui à Milan pour recevoir le baptême, il témoigne qu'il a eu avec lui ce dialogue, « lorsqu'il était dans sa seizième année », c'est-à-dire la seconde après leur baptême qui avait été célébré l'année 387 de Notre Seigneur. Du reste, après avoir revu ses ouvrages de la Genèse contre les Manichéens et de la Musique, qui avaient été terminés vers l'année 389, saint Augustin ajoute au livre premier des Rétractations, chapitre douzième, qu'au même temps il a écrit le livre du *Maître*.

ADMONITIO DE SEQUENTE LIBRO DE MAGISTRO

Opusculi sequentis ætatem prodit ipse ejus auctor in lib. IX. *Confess. c.* VI, ubi prænotato quod *annorum ferme quidecim erat* Adeodatus, quando ipsi sociisque Mediolanum baptismi percipiendi caussa pergentibus comes adjunctus est, testatur subinde hunc dialogum cum illo tum habitum fuisse, *cum esset in annis sedecim,* id est anno secundo ab ipsorum baptismate, quo certe initiati fuere an. Chr. 387. Quapropter libris *de Genesi contra Manich. et de Musica*, qui circiter annum 389, perfecti fuerant, recensitis adjecit Augustinus in lib. I. *Retract. c.* XII se librum *de Magistro* per idem tempus scripsisse.

DU MAITRE

UN LIVRE

PAR

SAINT AUGUSTIN AURÈLE

ÉVÊQUE D'HIPPONE.

(Dans cet ouvrage, après avoir discuté longuement sur la puissance et le rôle de la parole, l'auteur prouve que l'on n'acquiert pas la science par les paroles que les hommes profèrent au dehors, mais par l'éternelle vérité qui nous instruit au fond de nous mêmes.)

CHAPITRE PREMIER

Pourquoi la parole a-t-elle été instituée?

1. *Augustin.* Que te semble-t-il, Adéodat, que nous voulons faire en parlant. — *Adéodat.* Autant que je puis le voir maintenant, nous voulons ou apprendre ou enseigner. — *Aug.* Je vois l'une de ces choses, et je suis de ton avis : car il est évident qu'en parlant, nous avons l'intention d'enseigner ; mais comment voulons-nous apprendre ? — *Adéod.* Comment penses-tu que ce soit, si ce n'est en interrogeant ? — *Aug.* Je pense que, dans ce cas même, nous n'avons pas d'autre intention que d'enseigner. Car je te le demande, interroges-tu pour autre chose que pour faire connaître à celui à qui tu t'adresses ce que tu veux ? — *Adéod.* Tu dis vrai. — *Aug.* Tu vois donc déjà que nous ne désirons rien autre chose qu'enseigner par nos paroles. — *Adéod.* Je ne le vois pas bien clairement : car si parler n'est qu'articuler des paroles, il me semble que nous parlons en chantant. Et comme nous le faisons

SANCTI AURELII AUGUSTINI

HIPPONENSIS EPISCOPI

DE MAGISTRO

LIBER UNUS (A)

In quo de verborum vi atque officio disputatur copiose quo demum non verbis quæ foris homo personat, sed æterna veritate intus docente scientiam rerum obtineri evincatur.

CAPUT I

Locutio ad quid instituta.

Quid tibi videmur efficere velle cum loquimur ? Adeodatus. Quantum quidem mihi nunc occurrit, aut docere aut discere. Augustinus. Unum horum video et assentior : nam loquendo nos docere velle manifestum est : discere autem quomodo ? Ad. Quo tandem censes, nisi cum interrogamus ? Aug. Etiam tunc nihil aliud quam docere nos velle intelligo. Nam quæro abs te, utrum ob aliam caussam interroges, nisi ut eum quem interrogas doceas quid velis ? Ad. Verum dicis. Aug. Vides ergo jam nihil nos locutione, nisi ut doceamus appetere. Ad. Non plane video : nam si nihil est aliud loqui quam verba promere, video nos id facere cum cantamus. Quod cum soli sæpe facimus, nullo præsente qui discat, non puto nos docere aliquid velle. Aug. At ego puto esse quoddam genus docendi per commemorationem, magnum sane, quod in nostra hac sermocinatione res ipsa indicabit. Sed si tu non arbitraris nos discere cum recordamur, nec docere illum qui commemorat, non resisto tibi : et duas

(A) Scriptus circiter an. Chr. 389.

souvent quand nous sommes seuls, sans qu'il y ait personne à instruire, je ne vois pas comment nous voudrions alors enseigner quelque chose. — *Aug*. Écoute bien : il y a un mode d'enseignement par la mémoire qui a une grande importance, et qui se présentera de lui-même dans notre entretien. Si ta pensée était que, par notre propre souvenir, nous n'apprenons rien et que nous n'instruisons pas celui en qui nous l'éveillons, je n'aurais plus à discuter ; mais, j'établis dès ce moment que la parole en nous a deux buts : celui d'enseigner ou de réveiller le souvenir en nous ou dans les autres ; ce que nous faisons nous-mêmes en chantant ; ne le vois-tu pas ainsi ? — *Adéod.* Pas tout à fait : car il est très-rare que je chante pour me ressouvenir, ce n'est le plus souvent que pour me procurer un plaisir. — *Aug.* Je comprends ta pensée. Mais ne remarques-tu pas que ce qui te fait plaisir dans le chant, c'est une certaine modulation du son ? Là est toute la question. Il est vrai que cette modulation on peut la joindre à des paroles ou l'en séparer ; c'est-à-dire que parler et chanter sont deux choses distinctes. Nous chantons sur la trompette et la cithare, les oiseaux chantent, et nous-mêmes parfois nous faisons entendre un son musical qui mérite le nom de chant, sans pouvoir être appelé une parole : mais à ma pensée as-tu quelque objection à faire.—*Adéod.* Non absolument.

2. — *Aug.* Te semble-t-il donc que la parole ait été inventée pour autre chose que pour enseigner ou réveiller le souvenir ? — *Adéod.* Cela me paraîtrait ainsi, si je n'étais ébranlé par la pensée que lorsque nous prions, nous parlons aussi ; et il n'est pas permis de croire que Dieu apprend quelque chose de nous, ou que nous puissions le faire ressouvenir de quelque chose. — *Aug.* Tu ignores, sans doute, que Dieu en nous ordonnant de prier dans une chambre close, expression qui désigne le sanctuaire de notre âme, l'a fait uniquement pour nous apprendre qu'il ne veut pas que nous lui enseignions, ni que nous lui rappelions ce que nous désirons qu'il nous accorde. Celui qui parle, en effet, donne un signe extérieur de sa volonté par sa parole articulée ; or, nous devons prier Dieu et le rechercher dans le sanctuaire de l'âme raisonnable que l'on appelle l'homme intérieur ; et c'est ce sanctuaire qu'il a choisi pour être son temple. Souviens-toi de la parole de l'Apôtre : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, que l'esprit de Dieu habite en vous (I *Cor.*, III, 16), » et « que Jésus-Christ réside dans l'homme intérieur (*Éphès.*, III, 17) ? » et encore de cette autre du Prophète : « Soyez touché de componction en prenant votre repos pour les choses que vous avez conçues dans votre cœur. Offrez au Seigneur un sacrifice de justice et espérez en lui (*Psal.*, IV, 5, 6). » Où penses-tu que soit offert ce sacrifice de justice, si ce n'est dans

jam loquendi caussas constituo, aut ut doceamus, aut ut commemoremus vel alios vel nosmetipsos : quod etiam dum cantamus, efficimus, an tibi non videtur ? Ad. Non prorsus : nam rarum admodum est, ut ego cantem commemorandi me gratia, sed tantummodo delectandi. Aug. Video quid sentias. Sed nonne adtendis, id quod te delectat in cantu modulationem quamdam esse soni ; quæ quoniam verbis et addi et detrahi potest, aliud est loqui, aliud est cantare. Nam et tibiis et cithara cantatur, et aves cantant, et nos interdum sine verbis musicum aliquid sonamus, qui sonus cantus dici potest, locutio non potest, an quidquam est quod contradicas ? Ad. Nihil sane.

2. Aug. Videtur ergo tibi, nisi aut docendi, aut commemorandi causa non esse institutam locutionem ? Ad. Videretur, nisi me moveret, quod dum oramus, utique loquimur ; nec tamen Deum aut doceri aliquid a nobis, aut commemorari fas est credere. Aug. Nescire te arbitror non ob aliud nobis præceptum esse, ut in clausis cubiculis oremus, quo nomine significantur mentis penetralia, nisi quod Deus, ut nobis quod cupimus præstet, commemorari aut doceri nostra locutione non quærit. Qui enim loquitur, suæ voluntatis signum foras dat per articulatum sonum : Deus autem in ipsis rationalis animæ secretis, qui homo interior vocatur, et quærendus et deprecandus est, hæc enim sua templa esse voluit. An apud Apostolum non legisti, « Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis (I *Cor.*, III, 16), » et, « in interiore homine habitare Christum (*Ephes.*, III, 17) ? » Nec in Propheta animadvertisti, « Dicite in cordibus vestris, et in cubilibus vestris compungimini : Sacrificate sacrificium justitiæ, et sperate in Domino (*Psal.*, IV, 5) ? » Ubi putas sacrificium justitiæ sacrificari, nisi in templo mentis, et in cubilibus cordis ? Ubi autem sacrificandum est, ibi et orandum. Quare

le temple de notre âme et dans le secret de notre cœur ? C'est là, en effet, qu'il doit être offert par la prière. Aussi, lorsque nous prions, nous n'avons pas besoin de paroles, c'est-à-dire de sons articulés, si ce n'est dans le cas où les prêtres, par exemple, expriment leurs pensées, non pas pour arriver jusqu'à Dieu, mais pour que les hommes les entendent, et qu'en vertu d'un certain accord, ils s'élèvent vers Dieu par le souvenir ; penses-tu différemment ? — *Adéod.* Je suis tout à fait de cet avis. — *Aug.* Tu ne trouves donc pas une difficulté dans ce fait que le souverain Maître, enseignant à prier à ses disciples, s'est servi de paroles : évidemment il n'agissait ainsi que pour nous apprendre comment nous devions parler en priant ? — *Adéod.* Je ne trouve là aucune difficulté : car ce ne sont pas de simples paroles qu'il leur fait entendre ; mais, par ces paroles, il leur enseigne à se souvenir d'eux-mêmes, de Dieu auquel ils s'adressent et de ce qu'ils doivent demander, lorsqu'ils prient, comme nous l'avons dit, dans le sanctuaire de leur âme. — *Aug.* Tu as bien saisi la question : car je crois que tu remarques en même temps (d'autres, il est vrai, sont d'un avis contraire), que sans émettre aucun son, en pensant seulement notre parole, nous avons en nous-mêmes un langage intérieur, et que la parole n'a d'autre but que de signaler la pensée, pendant que le souvenir, auquel se rattachent les expressions, fait, en les déroulant, venir à l'esprit les choses mêmes dont ces expressions sont les signes. — *Adéod.* Je comprends et je suis ton raisonnement.

CHAPITRE II

L'homme ne peut exprimer le sens de la parole que par des mots.

3. — *Aug.* Il reste donc certain entre nous que les paroles sont des signes. — *Adéod.* C'est évident. — *Aug.* Mais un signe peut-il être signe, s'il ne signifie pas quelque chose. — *Adéod.* Ce n'est pas possible. — *Aug.* Dis-moi donc combien il y a de mots dans ce vers :

« Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui ? »
(*Énéid.*, l. II, v. 659.)

« Si les dieux ont arrêté de ne rien laisser debout d'une si grande ville. » — *Adéod.* Huit. — *Aug.* Ce sont donc huit signes. — *Adéod.* Oui. — *Aug.* Je pense que tu comprends ce vers. — *Adéod.* Il me le semble. — *Aug.* Dis-moi alors ce que signifie chaque mot. — *Adéod.* Je vois assurément ce que veut dire *si,* mais je ne trouve pas la pensée qui le détermine. — *Aug.* Mais quelque part qu'il soit, tu sais au moins ce qu'il signifie ? — *Adéod.* Oui : il me semble que *si* marque le doute ; et où est le doute, si ce n'est dans l'esprit ? — *Aug.* J'accepte pour le moment ; continue pour les autres mots. — *Adéod.* *Nihil* signifie-t-il autre chose que ce qui n'est pas ? — *Aug.* Tu dis peut-être vrai ; mais ce qui m'empêche d'être de ton avis, c'est ce

non opus est locutione cum oramus, id est sonantibus verbis, nisi forte, sicut sacerdotes faciunt, significandæ mentis suæ caussa, non ut Deus, sed ut homines audiant, et consensione quadam per commemorationem suspendantur in Deum, an tu aliud existimas? Ad. Omnino assentior. Aug. Non te ergo movet quod summus Magister cum orare doceret discipulos, verba quædam docuit, in quo nihil aliud videtur fecisse, quam docuisse, quomodo in orando loqui oporteret (*Matth.*, VI, 9) ? Ad. Nihil me omnino istud movet : non enim verba, sed res ipsas eos verbis docuit, quibus et seipsi commonefacerent, a quo, et quid esset orandum, cum in penetralibus (ut dictum est) mentis orarent. Aug. Recte intelligis: simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen quia ipsa verba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commonere, cum memoria cui verba inhærent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba. Ad. Intelligo ac sequor.

CAPUT II

Verborum significatus nonnisi verbis ab homine ostenditur.

3. Aug. Constat ergo inter nos verba signa esse. Ad. Constat. Aug. Quid signum ? nisi aliquid significet, potest esse signum? Ad. Non potest. Aug. Quot verba sunt in hoc versu.

Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui ?
(*Æneid.*, II.)

Ad. Octo. Aug. Octo ergo signa sunt. Ad. Ita est. Aug. Credo te tunc versum intelligere. Ad. Satis arbitror. Aug. Dic mihi quid singula verba significent. Ad. Video quidem quid significet, si ; sed nullum aliud verbum, quo id exponi possit, invenio.

que tu m'as accordé plus haut, savoir : qu'il n'y a pas de signe sans chose signifiée ; or, ce qui n'est pas, ne saurait exister de quelque manière que ce soit. Le second mot de ce vers n'est donc pas un signe, puisqu'il n'exprime rien ; et c'est à tort que nous nous sommes accordés à dire que tout mot est un signe, ou bien que tout signe représente quelque chose. — *Adéod.* Tu vas trop loin en vérité ; car c'est tout à fait absurde d'émettre quelque parole, si nous n'avons rien à exprimer ; et toi maintenant qui me parles, je crois certainement que tu ne profères aucune parole inutile, mais que tu me donnes un signe destiné à me faire comprendre quelque chose, par tous les sons qui sortent de ta bouche. Pourquoi donc énoncer ces deux syllabes en parlant, si par elles tu ne désignes quelque chose? Si, au contraire, tu crois nécessaire d'énoncer ces deux syllabes, c'est sans doute pour qu'elles nous enseignent ou nous rappellent quelque chose en frappant notre oreille ; tu comprends ce que je veux dire et que je ne sais pas expliquer. — *Aug.* Que se passe-t-il donc en nous? Lorsque notre esprit ne voit pas une chose, lorsqu'il trouve ou croit avoir trouvé qu'une chose n'existe pas, le mot que nous exprimons ne désigne-t-il pas l'état de notre âme plutôt que la chose elle-même qui n'a pas d'existence? — *Adéod.* C'est à peu près ce que je m'efforçais d'expliquer. — *Aug.* Quoi qu'il en soit, allons plus loin pour ne pas tomber dans un embarras vraiment absurde. — *Adéod.* Et quel est-il? — *Aug.* Celui de retarder pour un rien notre discussion. — *Adéod.* Cela me paraîtrait ridicule, et cependant je ne sais comment il me semble pouvoir arriver, et être arrivé en face d'une difficulté.

4. — *Aug.* Nous comprendrons plus clairement ce genre de désaccord en son lieu, s'il plaît au Seigneur : Reviens maintenant à notre vers, et efforce-toi, comme tu le pourras, de montrer ce que signifient les autres mots. — *Adéod.* Le troisième est une préposition, *ex*, que nous pouvons remplacer, je pense, par la préposition *de*. — *Aug.* Je ne te demande pas de me dire à la place d'une parole parfaitement connue, une autre parole qui l'est autant, et qui a la même signification (si toutefois la signification est la même mais je te l'accorde pour le moment). Il est vrai que si le poëte avait dit : *de tanta urbe*, au lieu de *ex tanta*, et si je te demandais ce que veut dire le mot *de*, tu me répondrais par *ex*, puisque, à ton sens, ces deux mots, c'est-à-dire ces deux signes, ont

Aug. Saltem illud invenis, quidquid significatur hoc verbo ubinam sit? Ad. Videtur mihi quod, si, dubitationem significet : jam dubitatio, ubi nisi in animo est? Aug. Accipio interim, persequere cetera. Ad. Nihil, quid aliud significat, nisi id quod non est? Aug. Verum fortasse dicis : sed revocat me ab assentiendo quod superius concessisti, non esse signum nisi aliquid significet : quod autem non est, nullo modo esse aliquid potest. Quare secundum verbum in hoc versu non est signum, quia non significat aliquid; et falso inter nos constitit, quod omnia verba signa sint, aut omne signum aliquid significet. Ad. Nimis quidem urges : sed quando non habemus quid significemus, omnino stulte verbum aliquod promimus: tu autem nunc mecum loquendo, credo quod nullum sonum frustra emittis, sed omnibus quæ ore tuo erumpunt, signum mihi das ut intelligam aliquid : quapropter non te oportet istas duas syllabas enuntiare dum loqueris, si per eas non significas quidquam. Si autem vides necessariam per eas enuntiationem fieri, nosque doceri vel commoneri cum auribus insonant, vides etiam profecto quid velim dicere, sed explicare non possum. Aug. Quid igitur facimus? An affectionem animi quamdam cum rem non videt, et tamen non esse invenit, aut invenisse se putat, hoc verbo significari dicimus potius, quam rem ipsam quæ nulla est? Ad. Istud ipsum est fortasse quod explicare moliebar. Aug. Transeamus ergo hinc quoquo modo se habet, ne res absurdissima nobis accidat. Ad. Quæ tandem? Aug. Si nihil nos teneat, et moras patiamur. Ad. Ridiculum hoc quidem est, et tamen nescio quomodo video posse contingere, immo plane video contigisse.

4. Aug. Suo loco genus hoc repugnantiæ, si Deus siverit, planius intelligemus : nunc ad illum versum te refer, et conare ut potes cetera ejus verba quid significent pandere. Ad. Tertia præpositio est, ex, pro qua, *de*, possumus, ut arbitror dicere. Aug. Non id quæro, ut pro una voce notissima aliam vocem æque notissimam, quæ idem significet dicas ; si tamen idem significat : sed interim concedamus ita esse. Certe si poeta iste non, *ex tanta urbe*, sed, *de tanta*, dixisset, quæreremque abs te quid, de, significaret; diceres, ex, cum hæc duo verba essent, id est signa, unum aliquid, ut tu putas, significantia : ego autem idipsum, nescio quid unum, quod his duobus signis significatur inquiro. Ad.

la même signification ; mais moi je te demande l'idée unique peut-être qu'ils représentent l'un et l'autre. — *Adéod.* Il me semble que ce mot indique un certain découlement d'une chose qui en renferme une autre, soit que la première ait cessé d'exister, comme dans ce vers où des Troyens peuvent se dire sortis de Troie, bien que cette ville eût été renversée, soit que la chose subsiste toujours, comme nous disons que des marchands vivant en Afrique sont sortis de Rome. — *Aug.* Passons sur ce que tu viens de dire sans que je t'énumère combien de choses sont opposées à ta règle ; mais au moins il t'est facile de remarquer que tu as expliqué des paroles par des paroles, c'est-à-dire des signes par des signes et des choses connues par des choses connues. Je voudrais, maintenant, si tu le peux, te voir me montrer les choses que ces signes représentent.

CHAPITRE III

Si on peut désigner quelque chose sans l'emploi d'un signe.

5. — *Adéod.* Je suis surpris que tu ignores ou que tu fasses semblant d'ignorer, qu'il m'est absolument impossible de faire une réponse comme tu la désires ; car lorsque nous nous entretenons, nous ne pouvons répondre autrement que par des paroles. Toi-même tu me demandes des choses, peu importe ce qu'elles sont, qui certainement ne sont pas des paroles, pourtant c'est à l'aide de paroles que tu me les demandes. Interroge-moi le premier sans paroles et je te répondrai de la même manière. — *Aug.* Tu es dans ton droit, je l'avoue : mais si je te demande la signification de ces trois syllabes, *muraille* (*paries*), ne peux-tu pas me montrer du doigt la chose elle-même dont ces trois syllabes sont le signe, de sorte que je la vois directement, et que tu me la fasses connaître sans employer des paroles. — *Adéod.* Cela peut se faire, je l'avoue, mais seulement pour les noms qui désignent des objets corporels présents. — *Aug.* Dis-moi ; la couleur n'est pas certainement un corps mais seulement une propriété des corps? — *Adéod.* C'est vrai. — *Aug.* Pourquoi donc peux-tu la montrer du doigt? Prétends-tu qu'outre les corps on peut indiquer leurs propriétés par des signes, si elles sont présentes ? — *Adéod.* Oui ; lorsque je parlais des corps, j'entendais toutes les choses corporelles, c'est-à-dire toutes celles que nous percevons dans les corps. — *Aug.* Examine, s'il n'y a pas quelques exceptions à faire. — *Adéod.* Ton observation est juste, j'aurais dû dire toutes les choses visibles et non toutes les

Mihi videtur secretionem quamdam significare ab ea re in qua fuerat aliquid, quod ex illa esse dicitur, sive illa non maneat, ut in hoc versu, non manente urbe, poterant aliqui ex illa esse Trojani : sive maneat, sicut ex urbe Roma dicimus esse negotiatores in Africa. Aug. Ut concedam tibi hæc ita esse, nec enumerem quam multa fortasse præter hanc tuam regulam reperiantur: illud certe tibi adtendere facile est, exposuisse te verbis verba, id est signis signa, eisdemque notissimis notissima : ego autem illa ipsa quorum hæc signa sunt, mihi si posses, vellem ut ostenderes.

CAPUT III

An res aliqua monstrari absque signo possit.

5. Ad. Miror te nescire, vel potius simulare nescientem, responsione mea fieri quod vis omnino non posse : siquidem sermocinamur, ubi non possumus respondere nisi verbis. Tu autem res quæris eas, quæ quodlibet sint, verba certe non sunt, quas tamen ex me tu quoque verbis quæris. Prior itaque tu sine verbis quære, ut ego deinde ista conditione respondeam. Aug. Jure agis fateor : sed si quærerem istæ tres syllabæ quid significent, cum dicitur, *paries*, nonne posses digito ostendere, ut ego prorsus rem ipsam viderem, cujus signum est hoc trisyllabum verbum, demonstrante te, nulla tamen verba referente. Ad. Hoc in solis nominibus quibus corpora significantur, si eadem corpora præsentia sint, fieri posse concedo. Aug. Num colorem corpus dicimus, an non potius quamdam corporis qualitatem? Ad. Ita est. Aug. Cur ergo et hic digito demonstrari potest ? An addis corporibus etiam corporum qualitates, ut nihilominus etiam istæ cum præsentes sunt, doceri sine verbis possint? Ad. Ego cum corpora dicerem, omnia corporalia intelligi volebam, id est omnia quæ in corporibus sentiuntur. Aug. Considera tamen, utrum etiam hinc aliqua tibi excipienda sint. Ad. Bene admones : non enim omnia corporalia, sed omnia visibilia dicere debui. Fateor enim sonum, odorem, saporem, gravitatem, calorem, et alia quæ ad ceteros sensus pertinent, quamquam sentiri sine corporibus nequeant.

choses corporelles ; j'avoue que le son, l'odeur, la saveur, la pesanteur, la chaleur et toutes les propriétés qui se rapportent aux autres sens, ne peuvent se percevoir sans l'intermédiaire des corps, sont pour cela des propriétés corporelles, et que cependant on ne peut les montrer du doigt. — *Aug*. N'as-tu jamais remarqué comment les hommes s'entretiennent avec les sourds, par des gestes, et comment ceux-ci, à l'aide de ces mêmes gestes, interrogent, répondent, enseignent, indiquent tout ce qu'ils veulent ou au moins la plupart des choses ? Dans ce cas, ce ne sont pas seulement les choses visibles qui sont signalées sans la parole, mais encore les sons, les saveurs et autres choses semblables. Dans les théâtres, les mimes exposent et développent des pièces entières sans parler et seulement avec le geste. — *Adéod*. Je n'ai rien à opposer à cela, si ce n'est qu'aucun histrion, par ses gestes, pas plus que moi, ne pourra t'exprimer sans une parole le mot *ex*.

6. — *Aug*. Tu dis vrai peut-être ; mais supposons qu'il le puisse ; tu ne doutes pas, je pense, que le geste par lequel il s'efforcera de m'exprimer la signification de ce mot n'est pas la chose elle-même, mais bien un signe. Il n'expliquera pas une parole par une parole, mais un signe par un signe. La monosyllabe *ex* et ce geste exprimeront une même chose que je voudrais que l'on me montrât sans aucun signe. — *Adéod*. Qui peut faire ce que tu demandes, je te prie ? — *Aug*. Comment la muraille a-t-elle pu être montrée ? — *Adéod*. La suite du raisonnement me prouve que cette muraille ne peut pas être indiquée sans un signe. Car la direction que je donne au doigt n'est pas évidemment la muraille, mais un signe qui la fait voir ; ainsi je ne vois rien que l'on puisse montrer sans un signe. — *Aug*. Quoi ? quand je te demande ce que c'est que la marche, si tu te lèves et si tu marches, ne m'apprendras-tu pas ce que c'est que marcher par la chose elle-même plutôt que par des paroles ou quelques signes. — *Adéod*. C'est vrai, je suis honteux de n'avoir pas vu une chose aussi évidente ; et il me vient à l'esprit mille actions qui peuvent se démontrer par elles-mêmes sans l'emploi d'aucun signe, comme manger, boire, s'asseoir, se tenir debout, crier et une foule d'autres. — *Aug*. Poursuis donc ; dis-moi comment, lorsque tu marches déjà, tu ferais pour m'apprendre ce que c'est que marcher, si j'ignorais la valeur de ce mot. — *Adéod*. Je marcherais plus vite après ta question, pour attirer ton attention par quelque chose de nouveau ; et pourtant je ne ferais rien autre chose que ce que je devais te montrer. — *Aug*. Mais ne sais-tu pas que *marcher* et *se hâter* sont deux choses distinctes. Celui qui marche ne se hâte

et propterea sint corporalia, non tamen digito posse monstrari. Aug. Numquamne vidisti ut homines cum surdis gestu quasi sermocinentur, ipsique surdi non minus gestu, vel quærant, vel respondeant, vel doceant, vel indicent aut omnia quæ volunt, aut certe plurima ? Quod cum sit, non utique sola visibilia sine verbis ostenduntur, sed et soni et sapores, et cetera hujusmodi. Nam et histriones totas in theatris fabulas sine verbis saltando plerumque aperiunt et exponunt. Ad. Nihil habeo quod contradicam, nisi quod illud, *ex*, non modo ego, sed nec ipse quidem saltator histrio tibi sine verbis quid significet posset ostendere.

6. Aug. Verum fortasse dicis : sed fingamus eum posse ; non, ut arbitror, dubitas, quisquis ille motus corporis fuerit, quo mihi rem quæ hoc verbo significatur, demonstrare conabitur, non ipsam rem futuram esse, sed signum. Quare hic quoque non quidem verbo verbum, sed tamen signo signum nihilominus indicabit ; ut et hoc monosyllabum, *ex*, et ille gestus, unam rem quamdam significent, quam mihi ego vellem non significando monstrari. Ad. Qui potest quod quæris, oro te ? Aug. Quomodo paries potuit. Ad. Ne ipse quidem, quantum ratio progrediens docuit, ostendi sine signo potest. Nam et intentio digiti non est utique paries, sed signum datur, per quod paries possit videri. Nihil itaque video quod sine signis ostendi queat. Aug. Quid si ex te quærerem, quid sit ambulare, surgeresque et id ageres, nonne re ipsa potius quam verbis ad me docendum, aut ullis aliis signis utereris? Ad. Fateor ita esse, et pudet me rem tam in promtu positam non vidisse : ex qua etiam mihi millia rerum jam occurrunt, quæ ipsæ per se valeant, non per signa monstrari, ut edere, bibere, sedere, stare, clamare, et innumerabilia cetera. Aug. Age nunc dic mihi, si omnino nesciens hujus verbi vim, ab te ambulante quærerem, quid sit ambulare, quomodo me doceres ? Ad. Idipsum agerem aliquanto celerius, ut post interrogationem tuam aliqua novi-

pas constamment, et celui qui se hâte ne marche pas toujours ; nous disons qu'on se hâte en écrivant, en lisant et en faisant beaucoup d'autres choses. Ainsi, si tu accélères ta marche après ma question, je pourrais croire en présence de ton action nouvelle que marcher n'est autre chose que se hâter, et par suite je serais induit en erreur. — *Adéod.* Mais alors si on nous interroge sur une chose pendant que nous l'accomplissons, il nous est impossible de la montrer sans un signe. Car si nous n'ajoutons rien à notre action, celui qui nous interroge pensera que nous ne voulons pas lui répondre et que, ne tenant pas compte de sa demande, nous continuons l'action déjà commencée. Si, au contraire, il nous interroge sur une chose que nous pouvons faire et que nous ne faisons pas à ce moment, nous pouvons lui répondre en accomplissant cette action et lui montrer ainsi ce qu'il nous demande, par la chose elle-même plutôt que par un signe ; mais s'il me demande quand je parle ce que c'est que parler, j'aurais beau faire pour l'éclairer là-dessus, j'aurais toujours besoin de la parole. Je continuerai à l'instruire, jusqu'à ce qu'il ait compris évidemment ce qu'il désire ; et ne m'écartant pas de la chose dont il cherche l'explication, je n'emploierai pas d'autres signes que cette action même.

CHAPITRE IV

Si des signes sont nécessaires pour montrer des signes.

7. — *Aug.* Tu as parlé d'une manière fort ingénieuse ; tu vois donc que nous sommes d'accord pour dire que sans signes nous pouvons exprimer les choses que nous ne faisons pas au moment où l'on nous interroge, mais que nous pouvons faire aussitôt, ou les signes eux-mêmes que nous accomplissons. En effet, lorsque nous parlons, nous réalisons des signes, d'où vient le mot *signifier.* — *Adéod.* Je conviens de cela. — *Aug.* Si donc il s'agit de certains signes, nous voyons qu'on peut exprimer des signes par des signes. Mais s'il s'agit de choses qui ne sont pas des signes, nous pouvons les exprimer soit en faisant l'action aussitôt après que la demande nous est posée, si la chose est possible, soit à l'aide de certains signes qui puissent les faire comprendre aisément. — *Adéod.* C'est cela. — *Aug.* Nous examinerons d'abord, si tu le veux bien, la première de ces trois propositions, que des signes nous montrent des signes. Les paroles seules sont-elles des signes? — *Adéod.* Non vraiment. — *Aug.* Il me semble que, quand nous parlons,

tate admonereris ; et tamen nihil aliud fieret, quam id quod deberet ostendi. Aug. Scisne aliud esse ambulare, aliud festinare ? Nam et qui ambulat, non statim festinat ; et qui festinat, non continuo ambulat : dicimus enim et in scribendo et in legendo, aliisque innumerabilibus rebus festinationem. Quare cum illud, quod agebas, celerius ageres post interrogationem meam, putarem ambulare nihil esse aliud quam festinare : id enim novi addideras ; et ob hoc fallerer. Ad. Fateor rem non posse nos monstrare sine signo, si cum id agimus interrogemur : si enim nihil addamus, putabit qui rogat nolle nos ostendere, contemtoque se in eo quod agebamus perseverare. Sed si de his roget quæ agere possumus, nec eo tamen tempore quo agimus roget, possumus post ejus interrogationem id agendo, re ipsa potius quam signo demonstrare quod rogat, nisi forte loquentem me interroget quid sit loqui : quidquid enim dixero, ut eum doceam, loquar necesse est : ex quo secutus docebo, donec ei planum faciam quod vult, non recedens a re ipsa quam sibi voluit demonstrari, nec signa quærens quibus eam ostendam præter ipsam.

CAPUT IV

An signa signis monstrentur.

7. Aug. Acutissime omnino : quare vide utrum conveniat jam inter nos ea posse demonstrari sine signis, quæ aut non agimus cum interrogamur, et tamen statim agere possumus, aut ipsa signa forte agimus. Cum enim loquimur, signa facimus, de quo dictum est significare. Ad. Convenit. Aug. Cum ergo de quibusdam signis quæritur, possunt signis signa monstrari : cum autem de rebus quæ signa non sunt, aut eos agendo post inquisitionem si agi possunt, aut signa dando per quæ animadverti queant. Ad. Ita est. Aug. In hac igitur tripartita distributione prius illud consideremus, si placet, quod signis signa monstrantur, num enim sola verba sunt signa? Ad. Non. Aug. Videtur ergo mihi loquendo nos aut verba ipsa signare verbis, aut ali-

nous exprimons ou par des paroles d'autres paroles mêmes, ou d'autres signes, comme le geste quand nous discourons, les lettres quand nous écrivons. Car les choses exprimées de ces deux manières n'en sont pas moins des signes. Nos paroles peuvent encore désigner des choses qui ne sont pas des signes, comme lorsque nous prononçons le mot *pierre* (*lapis*). Ce mot est un signe puisqu'il signifie quelque chose, sans que cette chose soit par cela même un signe. Mais nous n'avons pas à nous occuper de ces choses qu'expriment les paroles et qui pourtant ne sont pas des signes; elles ne rentrent pas dans le sujet de notre discussion. Notre but est d'examiner les signes qui s'expriment par des signes et nous avons là-dessus deux choses à considérer, puisque, comme je l'ai dit plus haut, nous enseignons ou nous rappelons les signes par des signes. Ne le vois-tu pas ainsi? — *Adéod.* C'est évident. — *Aug.* Dis-moi à quel sens s'adressent les signes représentés par des paroles? — *Adéod.* Au sens de l'ouïe. — *Aug.* Et les gestes? — *Adéod.* A la vue. — *Aug.* Que trouvons-nous dans les paroles écrites? Ne sont-ce pas les paroles elles-mêmes? ou pour parler plus exactement, les signes des paroles? La parole est une articulation de la voix qui exprime une pensée, mais l'ouïe, seule de tous les sens, peut percevoir la voix, tandis que lorsque nous écrivons la parole, le signe qui ne s'adressait qu'à l'ouïe, frappe les yeux et parvient ainsi à notre esprit. — *Adéod.* Je suis tout à fait de cet avis. — *Aug.* Maintenant, penses-tu qu'en disant un nom, nous voulons signifier quelque chose? — *Adéod.* Je le crois. — *Aug.* Et quoi? — *Adéod.* Ce que désigne ce nom même, comme Romulus, Rome, vertu, fleuve et un nombre infini d'autres.— *Aug.* Ces quatre noms ne signifient pas quelques choses? — *Adéod.* Ils en expriment plusieurs. — *Aug.* Mais n'y a-t-il aucune différence entre ces noms et les choses qu'ils signifient? — *Adéod.* Il en existe une bien grande. — *Aug.* Je désire apprendre de toi quelle est cette différence. — *Adéod.* Je dirai tout d'abord que les noms sont des signes et que les choses désignées ne le sont pas. — *Aug.* Veux-tu que, pour plus de commodité dans la discussion, nous appelions *significables* les choses qui ne sont pas des signes et que nous pouvons exprimer par eux; de même que nous appelons *visibles* les choses que nous pouvons voir? — *Adéod.* Je le veux bien. — *Aug.* Ces quatre signes que tu as prononcés, il y a un instant, ne sont-ils pas exprimés par aucun autre signe? — *Adéod.* Tu crois donc, et j'en suis surpris, que j'ai oublié que les mots écrits sont les signes de ceux exprimés par la voix, comme nous l'avons déjà reconnu. —

signa, velut gestum cum dicimus aut litteram; nam his duobus verbis quæ significantur, nihilominus signa sunt : aut aliquid aliud quod signum non sit, velut cum dicimus, lapis; hoc enim verbum signum est, nam significat aliquid, sed id quod eo significatur, non continuo signum est : quod tamen genus, id est cum verbis ea quæ signa non sunt significantur, non pertinet ad hanc partem quam discutere proposuimus. Suscepimus enim considerare illud, quod signis signa monstrantur, partes in eo duas comperimus, cum aut eadem aut alia signa signis docemus vel commemoramus, an non tibi videtur? Ad. Manifestum est.

8. Aug. Dic ergo signa quæ verba sunt, ad quem sensum pertineant, Ad. Ad auditum. Aug. Quid gestus? Ad. Visum. Aug. Quid cum verba scripta invenimus, num verba non sunt? an signa verborum verius intelliguntur? ut verbum sit quod cum aliquo significatu articulata voce profertur; vox autem nullo alio sensu quam auditu percipi potest : ita fit ut cum scribitur verbum, signum fiat oculis, quo illud quod ad aures pertinet veniat in mentem. Ad. Omnino assentior. Aug. Id quoque te arbitror assentiri, cum dicimus, nomen, significare nos aliquid. Ad. Verum est. Aug. Quid tandem? Ad. Id scilicet quod quidque appellatur, velut Romulus, Roma, virtus, fluvius, et innumerabilia cetera. Aug. Num ista quatuor nomina nullas res significant? Ad. Immo aliquas. Aug. Num nihil distat inter hæc nomina, et eas res quæ his significantur? Ad. Immo plurimum. Aug. Vellem abs te audire, quidnam id sit. Ad. Hoc vel in primis, quod hæc signa sunt, illa non sunt. Aug. Placetne appellemus significabilia ea quæ signis significari possunt et signa non sunt, sicut ea quæ videri possunt, visibilia nominamus, ut de his deinceps commodius disseramus? Ad. Placet vero. Aug. Quid illa quatuor signa, quæ paulo ante pronuntiasti, nullone alio signo significantur? Ad. Miror quod jam mihi excidisse arbitraris, quod ea quæ scribuntur, eorum quæ voce proferuntur, signorum signa esse comperimus. Aug. Dic inter ista quid distet?

Aug. Quelle différence existe-t-il entre ces deux sortes de signes? — *Adéod.* C'est que les uns sont visibles et les autres *ouïssables* (*audibilia*). Pourquoi n'admettrions-nous pas ce mot, puisque nous avons admis le mot *significable*? — *Aug.* Je l'admets de grand cœur, et je suis heureux de cette expression. Mais je te demande de nouveau si ces signes qui sont visibles, comme tu viens de le rappeler, peuvent s'exprimer chacun par un signe ouïssable.— *Adéod.* Je me souviens que j'ai déjà répondu à cette question, il n'y a qu'un instant. Je disais que le nom signifiait quelque chose, et à l'appui de ma définition, j'ai cité ces quatre mots : je reconnais que lès noms et les choses qu'ils représentent, sont ouïssables du moment qu'ils sont exprimés à l'aide de la parole. — *Aug.* Quelle différence existe-t-il donc entre le signe ouïssable et les choses ouïssables qu'il représente, qui sont des signes à leur tour? — *Adéod.* Entre ce que nous avons appelé un nom et les quatre choses que j'ai citées, voici la différence que je trouve : le nom est un signe ouïssable de signes ouïssables ; tandis que les choses ouïssables sont des signes non plus de signes, mais bien des choses soit visibles, comme Romulus, Rome, fleuve, soit intelligibles, comme la vertu.

9. — *Aug.* J'accepte ton raisonnement et je l'approuve ; mais ne sais-tu pas que toutes les choses que nous exprimons par la voix et qui ont un sens, se nomment des paroles? —*Adéod.* Je le sais. — *Aug.* Un nom est donc une parole puisque nous avons vu que c'est un son articulé, ayant une signification ; et quand nous disons qu'un homme dit et emploie des paroles convenables, nous voulons dire qu'il emploie des noms ; et lorsque l'esclave dans Térence dit à son vieux maître : « Dis-moi de bonnes paroles, je t'en prie (*Andria.*, act. I, 5 cent., 2, v. 33),» il voulait dire aussi beaucoup de noms. — *Adéod.* Je suis de cet avis. — *Aug.* Tu m'accordes donc que ces deux syllabes que nous articulons en disant le mot *verbum* (*parole*) expriment un nom et que par suite ce nom est un signe de ce mot. — *Adéod.* Je te l'accorde. — *Aug.* Je désirerais que tu répondisses maintenant à une question. Tu m'as déjà dit que la parole est le signe d'un nom, le nom le signe d'un fleuve, et le fleuve le signe d'une chose que mes yeux peuvent voir ; tu m'as dit encore la différence qui existe entre cette chose et le fleuve, c'est-à-dire entre le signe et la chose signifiée, et celle qui existe entre le signe et le nom qui est le signe de ce signe ; quelle différence y a-t-il, à ton sens, entre le signe du nom que nous avons appelé *parole,* et le nom dont il est le signe? — *Adéod.* Voici la différence ; ce qui est signifié par le nom, l'est aussi par la parole ; nom est une parole comme fleuve, mais le nom ne peut exprimer tout ce

Ad. Quod illa visibilia sunt, hæc audibilia. Cur enim et hoc nomen non admittas, si admisimus significabilia? Aug. Prorsus admitto, et gratum habeo. Sed rursus quæro, quatuor hæc signa nullone alio signo audibili significari queant, ut visibilia recordatus es. Ad. Hoc quoque recentius dictum recordor. Nam nomen responderam significare aliquid, et huic significationi quatuor ipsa subjeceram; et illud autem et hæc, si quidem voce proferuntur, audibilia esse cognosco. Aug. Quid ergo inter audibile signum et audibilia significata, quæ rursus signa sunt, interest? Ad. Inter illud quidem quod dicimus, nomen, et hæc quatuor quæ significationi ejus subjecimus, hoc distare video, quod illud audibile signum est signorum audibilium : hæc vero audibilia quidem signa sunt, non tamen signorum, sed rerum partim visibilium, sicut est Romulus, Roma, fluvius ; partim intelligibilium, sicut est virtus.

9. Aug. Accipio et probo, sed scisne omnia quæ voce articulata cum aliquo significatu proferuntur, verba appellari? Ad. Scio. Aug. Ergo et nomen verbum est, quandoquidem id videmus cum aliquo significatu articulata voce proferri ; et cum dicimus disertum hominem bonis verbis uti, etiam nominibus utique utitur ; et cum seni domino apud Terentium servus retulit, « Bona verba quæso (*In Andria*), » multa ille etiam nomina dixerat. Ad. Assentior. Aug. Concedis igitur iis duabus syllabis quas edimus, cum dicimus, verbum, nomen quoque significari, et ob hoc illud hujus signum esse. Ad. Concedo. Aug. Hoc quoque respondeas velim. Cum verbum signum sit nominis, et nomen signum sit fluminis, et flumen signum sit rei quæ jam videri potest, ut inter hanc rem et flumen, id est signum ejus, et inter hoc signum et nomen quod hujus signi signum est dixisti quid intersit, quid interesse arbitraris inter signum nominis, quod verbum esse comperimus, et ipsum nomen cujus signum est? Ad. Hoc distare intelligo, quod ea quæ significantur

qui peut l'être par la parole. En effet, le mot *si* qui commence le vers que tu as cité, et cet autre mot *ex* dont nous nous sommes occupés, et qui, par la suite du raisonnement, nous a conduits au point où nous en sommes, sont des paroles et non des noms ; nous pourrions trouver un grand nombre de mots de la même nature. Or, comme tous les noms sont des paroles, mais que toutes les paroles ne sont pas des noms, je pense que la différence qui existe entre la parole et le nom est celle qui existe entre le signe du signe qui ne signifie qu'une seule chose, et le signe du signe qui de plus en signifie d'autres. — *Aug.* M'accordes-tu que tout cheval est un animal, et que tout animal n'est pas un cheval ? — *Adéod.* Qui pourrait en douter ? — *Aug.* La différence entre le nom et la parole est donc la même que celle qui existe entre un cheval et un animal. Il te répugne peut-être d'admettre que nous appelions parole (*verbum*) le mot qui exprime la succession du temps, comme j'écris, j'ai écrit, je lis, j'ai lu, autant de choses qui ne sont pas certainement des noms. — *Adéod.* C'était là ce qui laissait un doute dans mon esprit. — *Aug.* Que cela ne t'arrête pas. Nous appelons signe tout ce qui exprime quelque chose ; nous avons trouvé ainsi que les paroles étaient des signes. De même nous appelons signes militaires (enseignes, *signa*) des choses qui méritent bien ce nom et qui pourtant ne renferment aucune parole. Comme je dis que tout cheval est un animal, mais que tout animal n'est pas un cheval, de même je dirai que toute parole est un signe, bien que tout signe ne soit pas une parole ; je ne crois pas que tu puisses en douter. — *Adéod.* Je suis tout à fait de cet avis et je comprends qu'il existe entre la parole en général et un nom, la même différence qu'entre animal et cheval.

10. — *Aug.* Sais-tu aussi que lorsque nous prononçons ce mot de trois syllabes, *animal*, le mot que nous articulons est autre chose que ce qu'il signifie ? — *Adéod.* C'est une chose dont nous sommes convenus en parlant des signes et des significables. — *Aug.* Te semble-t-il, que tous les signes signifient autre chose que ce qu'ils sont, ce qui arrive pour ce mot de trois syllabes *animal*, qui ne signifie pas le moins du monde ce qu'il est ? — *Ad.* Non certainement ; en effet, lorsque nous disons le mot *signe*, il exprime non-seulement ce que sont les autres signes, mais encore ce qu'il est lui-même ; car il est une parole, et toutes les paroles sont des signes. — *Aug.* Lorsque nous

nomine, etiam verbo significantur ; ut enim nomen est verbum, ita et flumen verbum est : quæ autem verbo significantur, non omnia significantur et nomine. Nam et illud, *si*, quod in capite habet abs te propositus versus, et hoc, *ex*, de quo jam diu agentes in hæc duce ratione pervenimus, verba sunt, nec tamen nomina ; et talia multa inveniuntur. Quamobrem cum omnia nomina verba sint, non autem omnia verba nomina sint, planum esse arbitror quid inter verbum distet et nomen, id est inter signum signi ejus quod nulla alia signa significat, et signum signi ejus quod rursus alia significat. Aug. Concedisne omnem equum animal esse, nec tamen omne animal equum esse ? Ad. Quis dubitaverit ? Aug. Hoc ergo inter nomen et verbum, quod inter equum et animal interest. Nisi forte ab assentiendo id te revocat, quod dicimus et alio modo verbum, quo significantur ea quæ per tempora declinantur, ut scribo scripsi, lego legi, quæ manifestum est non esse nomina. Ad. Dixisti omnino quod me dubitare faciebat. Aug. Ne te istud moveat. Dicimus enim et signa universaliter omnia quæ significant aliquid, ubi etiam verba esse invenimus. Dicimus item signa militaria, quæ jam proprie signa nominantur, quo verba non pertinent. Et tamen si tibi dicerem, ut omnis equus animal, non autem omne animal equus est, ita omne verbum signum, non autem omne signum verbum est, nihil (ut opinor) dubitares. Ad. Jam intelligo, et prorsus assentior, hoc interesse inter universale illud verbum et nomen, quod inter animal et equum.

10. Aug. Scisne etiam cum dicimus animal, aliud esse hoc trisyllabum nomen, quod voce prolatum est, aliud id quod significatur ? Ad. Jam hoc supra concessi de omnibus signis et significabilibus. Aug. Num omnia signa tibi videntur aliud significare quam sunt, sicut hoc trisyllabum cum dicimus. animal, nullo modo idem significat quod est ipsum ? Ad. Non sane : nam cum dicimus signum, non solum signa cetera quæcumque sunt, sed etiam seipsum significat ; est enim verbum, et utique omnia verba signa sunt. Aug. Quid in hoc disyllabo cum dicimus, verbum, nonne tale aliquid contingit ?

prononçons ces deux syllabes *verbum* (parole), ne se passe-t-il pas quelque chose de semblable? Si tout ce qui a une signification et qui s'exprime par un son articulé, est exprimé par ce dissyllabe, il se trouve lui-même renfermé dans ce genre. — *Adéod.* C'est vrai. — *Aug.* En est-il ainsi pour le nom? Ce mot désigne, en effet, les noms de tous les genres, et lui-même est du genre neutre. Et si je te demande à quelle partie du discours appartient le nom, tu ne pourras rien me répondre si ce n'est que c'est au nom ? — *Adéod.* C'est vrai. — *Aug.* Il y a donc des signes qui, en se désignant eux-mêmes, désignent encore d'autres choses. — *Adéod.* Oui. — *Aug.* Quand je prononce le mot *conjonction*, ce quadrissyllable te semble-t-il rentrer dans cette catégorie? — *Adéod.* Nullement ; car ce qu'il désigne n'est pas un nom, tandis qu'il est un nom lui-même.

CHAPITRE V

Des signes réciproques.

11. — *Aug.* Tu as bien compris ma pensée ; voyons maintenant si on trouve des signes réciproques, que l'on puisse employer les uns pour les autres. En effet, nous n'exprimons pas les mêmes choses en disant ce mot de quatre syllabes *conjonction* et en disant ce qu'il désigne, *si*, *on*, *car*, *aussi*, *sinon*, *donc*, *quoique*, ou autres mots semblables : ils sont tous désignés par ce seul mot conjonction, tandis que aucun d'eux ne saurait exprimer ce mot de quatre syllabes. — *Adéod.* Je comprends ; mais je voudrais bien connaître quels sont les signes réciproques. — *Aug.* Ignores-tu donc, qu'en disant nom et parole, nous disons deux paroles? — *Adéod.* Je le sais. — *Aug.* Ignores-tu qu'en disant nom et parole, nous proférons deux noms? — *Adéod.* Je le sais aussi. — *Aug.* Tu sais donc que nom s'exprime par parole aussi bien que parole par nom. — *Adéod.* Je suis de cet avis. — *Aug.* Pourrais-tu me dire, en quoi ces deux mots diffèrent, sans parler des différences qui existent dans l'écriture et la prononciation? — *Adéod.* Je le puis certainement ; leur différence n'est autre que celle que j'ai dite déjà. Quand nous parlons, nous appelons paroles tout son articulé qui a une signification, et c'est pour cela que tout nom et le mot nom lui-même est une parole : mais toute parole n'est pas un nom, bien que le mot parole soit lui-même un nom.

12. — *Aug.* Si quelqu'un t'affirmait et te prouvait que tout nom est une parole, et que toute parole est un nom, pourrais-tu trouver une différence entre les mots nom et parole,

Nam si omne quod cum aliquo significatu articulata voce profertur, hoc disyllabo significatur, etiam ipsum hoc genere includitur. Ad. Ita est. Aug. Quid, nomen nonne similiter habet ? Nam et omnium generum nomina significat, et ipsum nomen generis neutri nomen est. An si ex te quærerem quæ pars orationis nomen, posses mihi respondere recte nisi, nomen ? Ad. Verum dicis. Aug. Sunt ergo signa quæ inter alia quæ significant, et seipsa significent. Ad. Sunt. Aug. Num tale tibi videtur hoc quadrisyllabum signum, cum dicimus, conjunctio ? Ad. Nullo modo : nam ea quæ significat, non sunt nomina; hoc autem nomen est.

CAPUT V

Signa mutua.

11. Aug. Bene adtendisti : nunc illud vide, utrum inveniantur signa, quæ se invicem significent, ut quemadmodum hoc ab illo, sic illud ab hoc significetur : non enim ita sunt inter se hoc quadrisyllabum, cum dicimus, conjunctio, et illa quæ ab hoc significantur, cum dicimus, si, vel, nam, namque, nisi, ergo, quoniam, et similia : nam hæc illo uno significantur, nullo autem horum unum illud quadrisyllabum significatur. Ad. Video, et quænam signa sint se invicem significantia, cupio cognoscere. Aug. Tu ergo nescis, cum dicimus, nomen et verbum, duo verba nos dicere. Ad. Scio. Aug. Quid illud, nescis cum dicimus, nomen et verbum, duo nomina nos dicere ? Ad. Id quoque scio. Aug. Scis igitur tam nomen verbo, quam etiam verbum nomine significari. Ad. Assentior. Aug. Potesne dicere, excepto eo quod diverse scribuntur et sonant, quid inter se differant ? Ad. Possum fortasse, nam id esse video quod paulo ante dixi. Verba enim cum dicimus, omne quod articulata voce cum aliquo significatu profertur, significamus; unde omne nomen, et ipsum cum dicimus nomen, verbum est : at non omne verbum nomen est, quamvis nomen sit, cum dicimus verbum.

12. Aug. Quid si quisquam tibi affirmet et probet, ut omne nomen, verbum est, ita omne verbum,

autre que celle qui vient de l'articulation des diverses lettres? — *Adéod.* Je ne le pourrais, et je ne verrais aucu ne différence entre ces deux mots. — *Aug.* Mais si tous les sons articulés qui ont une signification sont des paroles et des noms, mais que les uns soient des paroles sous un certain rapport et les autres des noms sous un rapport différent, n'y aura-t-il pas de différence entre ces mots *parole* et *nom*? — *Adéod.* Je ne comprends pas comment cela peut se faire. — *Aug.* Tu comprends bien que tout ce qui est coloré est visible et que tout ce qui est visible est coloré; et pourtant ces deux mots expriment des propriétés distinctes et différentes. — *Adéod.* Je le comprends. — *Aug.* Dès lors si toute parole est un nom et tout nom une parole, ces deux noms ou ces deux paroles, c'est-à-dire les mots nom et parole, peuvent différer dans leur signification? — *Adéod.* Je vois bien que cela peut arriver, mais j'attends de toi l'explication. — *Aug.* Tu remarques, je pense, que tout son articulé ayant une signification frappe l'oreille pour réveiller la sensation, et se transmet à la mémoire pour donner la connaissance. — *Adéod.* Je comprends. — *Aug.* Il se passe donc deux choses quand nous proférons des sons de cette nature. — *Adéod.* C'est vrai. — *Aug.* Pourquoi a-t-on appelé une de ces choses parole (*verbum*) et l'autre nom (*nomen*)? N'est-ce pas de ce que le mot parole (*verbe*) vient de frapper (*verberare*) et le mot *nom* vient de connaître (*noscere*), parce que le premier s'adresse à l'oreille, et le second à l'esprit?

13. — *Adéod.* Je me rendrai à ton avis quand tu m'auras démontré comment nous pouvons dire en toute exactitude que toutes les paroles sont des noms. — *Aug.* C'est facile; tu as appris et tu te rappelles, je pense, que l'on appelle pronom ce qui tient la place d'un nom, et désigne cependant la chose avec moins de plénitude que le nom. C'est ainsi que le définit, si je ne me trompe, l'auteur que tu as récité en grammaire. Le pronom est cette partie du discours qui remplace le nom et exprime la même chose que lui, mais avec une plénitude moins grande. — *Adéod.* Je me le rappelle et je suis de cet avis. — *Aug.* Tu vois donc, d'après cette définition, que nous ne pouvons employer les pronoms que pour des noms et pour tenir leur place; comme lorsque nous disons, *cet* homme, le roi *lui-même*, *cette* même femme, *cet* or, *cet* argent; les mots *cet, lui-même*, *cette*, *même*, sont des pronoms; tandis que homme, roi, femme, or, argent, sont des noms, qui expriment les mêmes choses que les pronoms, mais d'une manière plus complète. — *Adéod.* Je comprends et je partage ton sentiment. — *Aug.* Enonce-moi maintenant quelques conjonctions. — *Adéod.* *Et, aussi*, *mais*, *de même que*. — *Aug.*

nomen esse, poterisne invenire quid distent, præter diversum in litteris sonum? Ad. Non potero, nec omnino distare aliquid puto? Aug. Quid si omnia quidem, quæ voce articulata cum aliquo significatu proferuntur, et verba sunt et nomina; sed tamen alia de caussa verba, et alia de caussa nomina sunt, nihilne distabit inter nomen et verbum? Ad. Quomodo istud sit non intelligo. Aug. Hoc saltem intelligis, omne coloratum visibile esse, et omne visibile coloratum, quamvis hæc duo verba distincte differenterque significent. Ad. Intelligo. Aug. Quid si ergo ita et omne verbum nomen, et omne nomen verbum est, quamvis hæc ipsa duo nomina, vel duo verba, id est nomen et verbum, differentem habeant significationem. Ad. Jam video posse id accidere: sed quomodo id accidat, exspecto ut ostendas. Aug. Omne quod cum aliquo significatu articulata voce prorumpit, animadvertis, ut opinor, et aurem verberare, ut sentiri; et memoriæ mandari, ut nosci possit. Ad. Animadverto. Aug. Duo ergo quædam contingunt, cum aliquid tali voce proferimus. Ad. Ita est. Aug. Quid si horum duorum ex uno appellata sunt verba, ex altero nomina; verba scilicet a verberando, nomina vero e noscendo, ut illud primum ab auribus, hoc autem secundum ab animo vocari meruerit?

13. Ad. Concedam cum ostenderis, quomodo recte possimus omnia verba nomina dicere. Aug. Facile est: nam credo te accepisse ac tenere pronomen dictum, quod pro ipso nomine valeat, rem tamen notet minus plena significatione quam nomen. Nam, ut opinor, definivit ille ita, quem grammatico reddidisti: Pronomen est pars orationis, quæ pro ipso posita nomine, minus quidem plene, idem tamen significat. Ad. Recordor et probo. Aug. Vides igitur secundum hanc definitionem nullis nisi nominibus servire, et pro his solis poni posse pronomina, velut cum dicimus: hic vir, ipse rex, eadem mulier, hoc aurum, illud argentum: hic, ipse, eadem, hoc, illud, pronomina esse; vir, rex,

Toutes ces choses (*hæc omnia*) que tu viens d'énoncer te paraissent-elles des noms? — *Adéod.* Pas tout à fait. — *Aug.* Tu n'as donc pas trouvé que je me sois exprimé correctement en employant ces termes : toutes les choses (*hæc omnia*) que tu as dites? — *Adéod.* Si, tu as parlé très-correctement et j'admire comment tu m'as habilement montré que c'étaient des noms; car sans cela tu n'aurais pu dire correctement : Toutes ces choses (*hæc omnia*). Je crains néanmoins encore d'être obligé d'avouer que tes expressions semblent correctes, parce que je ne puis nier que ces quatre conjonctions soient des mots, et qu'on peut dire aussi correctement *toutes ces choses* (*hæc omnia*) *que tous ces mots* (*hæc omnia verba*). Mais si tu me demandes à quelle partie du discours appartient cette expression, *mot* (*verbe*), je ne puis rien te répondre, sinon qu'elle est un nom. Voilà pourquoi peut-être un pronom est ajouté à ce nom pour rendre correcte ta manière de parler.

14. — *Aug.* Tu te trompes malgré ta pénétration; mais pour mettre fin à ton erreur, écoute avec plus d'attention ce que j'ai à te dire, si je puis m'exprimer comme je le voudrais : car il est aussi difficile de traiter des mots avec des mots, que de se croiser les doigts et de se les frotter l'un contre l'autre, et tout autre que celui qui agit peut à peine savoir quels sont les doigts qui démangent et quels sont ceux qui cherchent à calmer la démangeaison. — *Adéod.* Je te suis de tout mon esprit; cette comparaison vient de réveiller toute mon attention. — *Aug.* Les mots consistent dans le son et dans les lettres. — *Adéod.* C'est vrai. — *Aug.* Donc, pour user de préférence de l'autorité qui nous est la plus chère, lorsque l'apôtre saint Paul dit : « Dans le Christ, il n'y avait pas le *oui* et le *non*, mais tout ce qui était en lui était oui (II *Cor.*, I, 19). » Nous ne devons pas croire que ces trois lettres que nous articulons en disant : oui (*est*), se trouvassent dans le Christ, mais plutôt ce qu'elles exprimaient. — *Adéod.* Tu dis la vérité. — *Aug.* Tu comprends donc qu'en disant : *Le oui était en lui* saint Paul a voulu dire seulement que l'on appelle *oui* ce qui était en lui; de même que s'il avait dit que la vertu était dans le Christ, nous devrions comprendre par ces paroles que l'on appelle *vertu* ce qui était en lui, et conclure que ce qui était en lui n'était pas les deux syllabes que nous articulons dans ce mot *vertu*, mais bien ce qu'elles expriment? — *Adéod.* Je comprends et je suis de ton avis. — *Aug.* Maintenant ne vois-tu pas qu'il n'y a pas de différence entre ces deux phrases : *est appelé vertu*,

mulier, aurum, argentum, nomina, qnibus plenius quam illis pronominibus res significatæ sunt. Ad. Video et assentior. Aug. Tu ergo nunc mihi paucas conjunctiones quaslibet enuntia. Ad. Et, que, at, atque. Aug. Hæc omnia quæ dixisti, nonne tibi videntur esse nomina? Ad. Non omnino. Aug. Ego saltem tibi recte locutus videor, cum dicerem, Hæc omnia quæ dixisti? Ad. Recte prorsus; et jam intelligo quam mirabiliter ostenderis me nomina enuntiasse : non enim aliter de his recte dici potuisset, Hæc omnia. Sed enim vereor adhuc, ne propterea mihi recte locutus videaris, quod has quatuor conjunctiones etiam verba esse non nego; ut ideo de his recte dici potuerit, Hæc omnia, quoniam recte dicitur, Hæc verba omnia. Si autem a me quæras quæ sit pars orationis, verba nihil aliud respondebo quam, nomen. Quare huic nomine fortasse pronomen adjunctum est, ut illa recta esset locutio tua,

14. Aug. Acute quidem falleris, sed ut falli desinas, acutius adtende quod dicam, si tamen id dicere, ut volo, valuero : nam verbis de verbis agere tam implicatum est, quam digitos digitis inferre et confricare; ubi vix dignoscitur, nisi ab eo ipso qui id agit, qui digiti pruriant, et qui auxilientur prurientibus. Ad. En toto animo adsum, nam ista hæc similitudo me intentissimum fecit. Aug. Verba certe sono, et litteris constant. Ad. Ita est. Aug. Ergo ut ea potissimum auctoritate utamur, quæ nobis carissima est, cum ait Paulus apostolus, « Non erat in Christo est et non, sed est in illo erat (II, *Cor.*, I, 19, ναί καὶ ὄυ), » non, opinor, putandum est tres istas litteras, quas enuntiamus cum dicimus, est, fuisse in Christo, sed illud potius quod istis tribus litteris significatur. Ad. Verum dicis. Aug. Intelligis igitur eum qui ait, « Est in illo erat, » nihil aliud dixisse quam, Est appellatur quod in illo erat, tamquam si dixisset, Virtus in illo erat; non utique aliud dixisse acciperetur, nisi virtus appellatur quod in illo erat : ne duas istas syllabas quas enuntiamus, cum dicimus, Virtus, et non illud quod his duabus syllabis significatur, in illo fuisse arbitraremur. Ad. Intelligo ac sequor. Aug. Quid, illud nonne intelligis etiam nihil interesse utrum quisque dicat, virtus appellatur, an virtus nominatur? Ad. Manifestum est. Aug. Ergo ita manifestum est, ni-

ou *est nommé vertu*? — *Adéod.* C'est évident. — *Aug.* Il reste donc clair pour toi que l'on peut dire indistinctement : Ce qui était dans le Christ est appelé ou est nommé oui. — *Adéod.* Je ne vois aucune différence dans ces deux phrases. — *Aug.* Vois-tu où je veux en venir? — *Adéod.* Pas encore bien. — *Aug.* Tu ne vois donc pas que le nom est ce qui nomme une chose? — *Adéod.* Il n'y a rien de plus certain pour moi. — *Aug.* Tu vois dès lors que oui (*est*) est un nom, puisqu'on nomme oui ce qui était dans le Christ? — *Adéod.* Je ne puis le nier. — *Aug.* Mais si je te demande à quelle partie du discours appartient le mot *est*, tu me diras que c'est un verbe et non pas un nom, bien que la raison t'enseigne qu'il est aussi un nom. — *Adéod.* C'est bien réellement comme tu le dis. — *Aug.* Doutes-tu encore que les autres parties du discours soient des noms dans le même sens? — *Adéod.* Je n'en doute pas, puisque j'avoue qu'elles signifient quelque chose. Mais si tu me demandes, comment s'appelle ou se nomme chacune d'elles, je ne pourrais te répondre qu'en énonçant ces parties elles-mêmes du discours que nous n'appelons pas des noms et que nous devons pourtant appeler ainsi à mon sens.

15. — *Aug.* Ne crains-tu pas que l'on vienne renverser notre raisonnement, nous disant qu'il faut donner à l'Apôtre une autorité de doctrine et non de mots, et que le fondement de notre opinion n'est pas aussi sûr que nous pouvions le penser; il peut bien se faire, en effet, que, malgré la pureté de sa vie et de sa doctrine, Paul eût manqué de pureté en disant : « Le oui est dans le Christ, » lui surtout qui s'avoue inhabile dans l'art de la parole (II *Cor.*, XI, 6). Comment penses-tu que l'on puisse réfuter cet argument? — *Adéod.* Je n'ai rien à répondre, et je te prie de choisir un de ces hommes d'une science reconnue dans les lettres, et d'appuyer sur son autorité ce que tu veux m'enseigner. — *Aug.* Il te semble donc que, sans s'appuyer sur des autorités, la raison est impuissante à démontrer que toutes les parties du discours signifient quelque chose, et que de là elles reçoivent une appellation? Or, si elles reçoivent une appellation, elles sont nommées; et comment cela pourrait-il se faire autrement que par un nom? Note bien qu'il est facile de juger de cela en examinant les diverses langues. Ainsi si tu demandes comment les Grecs nomment ce que nous appelons qui interrogatif (*quis*)? Tout le monde te répondra τίς; le mot je veux (*volo*) ils le nomment θέλω, et le mot bien (*bene*) καλῶς, ce que nous exprimons par le mot écrit

hil interesse utrum quis dicat, Est appellatur, an Est nominatur quod in illo erat. Ad. Video et hic nihil distare. Aug. Jamne etiam vides quid velim ostendere? Ad. Nondum sane. Aug. Itane tu non vides nomen esse id quo res aliqua nominatur? Ad. Hoc plane nihil certius video. Aug. Vides ergo, Est nomen esse, siquidem illud quod erat in illo, Est nominatur. Ad. Negare non possum. Aug. At si ex te quærerem quæ sit pars orationis, Est; non opinor nomen, sed verbum esse diceres, cum id ratio etiam nomen esse docuerit. Ad. Ita est prorsus ut dicis. Aug. Num adhuc dubitas alias quoque partes orationis eodem modo, quo demonstravimus, nomina esse? Ad. Non dubito, quandoquidem fateor ea significare aliquid. Si autem res ipsæ quas significant, quid singulæ appellentur, id est nominentur, interroges, respondere non possum, nisi eas ipsas partes orationis, quas nomina non vocamus, sed, ut cerno, vocare convincimur.

15. Aug. Nihilne te movet, ne quis exsistat, qui nostram istam rationem labefactet, dicendo Apostolo non verborum, sed rerum auctoritatem esse tribuendam; quamobrem fundamentum persuasionis hujus non tam esse firmum quam putamus : fieri enim posse ut Paulus, quamquam (*a*) vixerit præceperitque rectissime, minus tamen recte locutus sit, cum ait, « Est in illo erat » (II. *Cor.* II, 6); præsertim cum se ipse imperitum sermone fateatur? quo tandem modo istum refellendum arbitraris? Ad. Nihil habeo quod contradicam, et te oro ut aliquem de illis reperias, quibus verborum notitia summa conceditur, cujus auctoritate potius id quod cupis efficias. Aug. Minus enim tibi videtur idonea, remotis auctoritatibus, ipsa ratio, qua demonstratur omnibus partibus orationis significari aliquid, et ex eo appellari : si autem appellari, et nominari : si nominari, nomine utique nominari : quod in diversis linguis facillime judicatur. Quis enim non videat, si quæras quid Græci nominent quod nos nominamus, quis, responderi, τίς : quid Græci nominent

(*a*) MSS. habent *dixerit præceperitque.*

(*scriptum*), ils le rendent par τὸ γεγραμμένον, le mot et (*et*), par καὶ, et le mot de (*ab*) par ἀπὸ, et ce que nous nommons hélas (*heu*) par οἰ. Celui qui ferait ces questions sur les diverses parties du discours que je viens d'énoncer, parlerait correctement. Ce qui serait impossible, si ces diverses parties n'étaient pas noms. Par ce raisonnement, et laissant de côté l'autorité des hommes éloquents, nous arrivons à conclure que l'Apôtre Paul a parlé correctement : qu'avons-nous donc besoin de chercher l'opinion d'un auteur pour appuyer la nôtre ?

16. Mais si quelqu'un, d'un esprit plus lent et plus obstiné, ne se rendait pas encore et insistait pour ne vouloir se rendre qu'à l'autorité de ces auteurs, auxquels, de l'aveu de tous, sont attribuées les lois du langage, certainement nous ne pourrions rien trouver de plus pur dans la langue latine que Cicéron. Or, il a lui-même, dans ses admirables discours connus sous le nom de Verrines, appelé nom le mot *Coram*, bien qu'en cet endroit il l'employât comme une préposition ou un adverbe. Il est possible que je ne comprenne pas parfaitement ce passage, qu'il soit expliqué d'une manière différente par d'autres que moi : mais voici une chose à laquelle il n'y a rien à répondre. Les maîtres les plus illustres dans l'art de la discussion enseignent qu'un nom et un verbe forment une phrase entière qui peut être affirmative ou négative, et le même Tullius appelle quelque part ce genre de phrase une proposition. Lorsque le verbe est à la troisième personne, ils disent que le nom doit être au nominatif : dès lors, si tu réfléchis avec moi là-dessus, tu reconnaîtras deux propositions dans ces paroles : l'homme est assis, le cheval court. — *Adéod.* Je le reconnais. — *Aug.* Tu vois dans chacune d'elles un nom ? homme et cheval ; et dans chacune un verbe, est assis, court. — *Adéod.* Je le vois. — *Aug.* Si je disais donc seulement il est assis, ou il court, tu me demanderais qui ou quoi, pour m'amener à répondre un homme, ou un cheval ou un animal ou toute autre chose, qui pût compléter par un nom la proposition énoncée par le verbe, c'est-à-dire cette pensée que l'on peut affirmer ou nier. — *Adéod.* Je comprends. — *Aug.* Écoute attentivement ce qu'il me reste à te dire ; suppose que nous voyions au loin quelque chose et que nous soyons incertains que ce soit une pierre ou un animal, ou toute autre chose ; si je te disais : parce que c'est un homme c'est un animal, ne serais-je pas téméraire ? — *Adéod.* Tout à fait téméraire : mais tu ne le serais pas en disant : si c'est un homme, c'est un animal. — *Aug.* Ta

quod nos nominamus, volo, responderi, θέλω : quid Græci nominent quod nos nominamus, bene, responderi, καλῶς : quid Græci nominent quod nos nominamus, scriptum, responderi, τὸγεγραμμένον : quid Græci nominent quod nos nominamus, et, responderi, καὶ : quid Græci nominent quod nos nominamus, ab, responderi, ἀπο : quid Græci nominent quod nos nominamus, heu, responderi, οἰ, atque in his omnibus partibus orationis, quas nunc enumeravi, recte loqui eum qui sic interroget : quod, nisi nomina essent, fieri non posset ? Hac ergo ratione Paulum apostolum recte locutum esse, cum remotis omnium eloquentium auctoritatibus obtinere possimus, quid opus est quærere cujus persona sententia nostra fulciatur ?

16. Sed ne quis tardior aut impudentior nondum cedat, asseratque, nisi illis auctoribus, quibus verborum leges consensu omnium tribuuntur, nullo modo esse cessurum ; quid in latina lingua excellentius Cicerone inveniri potest ? at hic in suis nobilissimis orationibus quas Verrinas vocant, coram, præpositionem, sive illo loco adverbium sit, nomen appellavit. Verumtamen quia fieri potest, ut ego illum locum minus bene intelligam, exponaturque alias aliter, vel a me vel ab alio ; est ad quod responderi posse nihil puto. Tradunt enim nobilissimi disputationum magistri, nomine et verbo plenam constare sententiam, quæ affirmari negarique possit : quod genus idem Tullius quodam loco pronuntiatum vocat : et cum verbi tertia persona est, nominativum cum ea casum nominis aiunt esse oportere ; et recte aiunt : quod mecum si consideres, velut cum dicimus, homo sedet, equus currit, agnoscis, ut opinor, duo esse pronuntiata. Ad. Agnosco. Aug. Cernis in singulis singula esse nomina, in uno homo, in altero equus ; et verba singula, in uno sedet, in altero currit ? Ad. Cerno. Aug. Ergo si dicerem, sedet tantum, aut currit tantum, recte a me quæreres, quis vel quid ; ut responderem homo, vel equus, vel animal, vel quodlibet aliud, quo possit nomen redditum verbo implere pronuntiatum, id est illam sententiam quæ affirmari et negari potest. Ad. Intelligo. Aug. Attende cetera, et finge nos videre aliquid longius, et in-

réponse est très-juste. Et dans ta phrase, le *si* me plaît comme à toi, tout comme le *parce que* nous déplaît à tous les deux dans la mienne.— *Adéod.* Je suis de ton avis. — *Aug.* Examine si ces deux phrases sont des propositions complètes, le *si* plaît, le *parce que* déplaît.— *Adéod.* Elles sont tout à fait complètes. — *Aug.* Poursuis, et dis-moi ce qui est verbe et ce qui est nom. — *Adéod.* Il me semble que les verbes sont *plaît* et *déplaît,* et pour les noms que serait-ce, si ce n'est le *si* et le *parce que?* — *Aug.* Nous avons donc suffisamment prouvé que les conjonctions sont des noms. — *Adéod.* Oui, suffisamment. — *Aug.* Pourrais-tu de toi-même appliquer cette règle aux autres parties du discours? — *Adéod.* Je le pourrais.

CHAPITRE VI

Des signes se désignant eux-mêmes.

17. — *Aug.* Allons donc plus loin, et dis-moi si tous les mots te paraissent des noms, et tous les noms des mots, de même que nous avons vu que toutes les paroles étaient des noms et tous les noms des paroles.— *Adéod.* Je ne vois entre ces diverses choses d'autre différence que celle du son. — *Aug.* Je suis de ton avis pour le moment, bien que certains auteurs prétendent qu'il y a une différence dans la signification; mais nous n'avons pas à examiner maintenant cette opinion. Tu comprends certainement que nous sommes arrivés à parler de ces signes qui se désignent les uns les autres, sans autre différence que le son et qui se désignent eux-mêmes avec toutes les autres parties du discours. — *Adéod.* Je ne comprends pas. — *Aug.* Tu ne comprends donc pas que le nom est exprimé par le mot, et le mot par le nom, sans qu'il y ait d'autre différence que le son, au moins pour le nom pris d'une manière générale : car pour le nom pris d'une manière particulière, nous disons qu'il est dans les huit parties du discours celle qui ne renferme pas les sept autres. — *Adéod.* Je comprends. — *Aug.* C'est ce que j'ai exprimé en disant que le nom et le mot s'exprimaient réciproquement.

18. — *Adéod.* J'y suis, mais je te demanderai ce que tu veux dire par ces paroles : « Ces signes qui se désignent eux-mêmes avec les autres parties du discours. » — *Aug.* Le raisonnement qui précède ne nous montre-t-il pas que l'on peut appeler toutes les parties du discours des

certum habere, utrum animal sit an saxum, vel quid aliud, meque tibi dicere, Quia homo est, animal est; nonne temere dicerem? Ad. Temere omnino : sed non temere plane diceres, Si homo est, animal est. Aug. Recte dicis. Itaque in locutione tua placet mihi, si; placet et tibi : utrique autem nostrum in mea displicet, quia. Ad. Assentior. Aug. Vide jam utrum istæ duæ sententiæ plena pronuntiata sint : placet, si; displicet, quia. Ad. Plena omnino. Aug. Age nunc, dic mihi, quæ ibi sint verba, quæ nomina. Ad. Verba ibi video esse, placet, et, displicet : nomina vero quid aliud quam, si, et, quia? Aug. Has ergo duas conjunctiones etiam nomina esse satis probatum est. Ad. Prorsus satis. Aug. Potesne ipse per te in aliis partibus orationis hoc idem ad eamdem regulam docere? Ad. Possum.

CAPUT VI

Signa sui significativa.

17. Aug. Transeamus ergo hinc, et jam dic mihi, utrum sicut omnia verba nomina, et omnia nomina verba esse comperimus, ita tibi et omnia nomina vocabula, et omnia vocabula nomina esse videantur. Ad. Plane inter hæc quid distet præter diversum syllabarum sonum non video. Aug. Nec ego interim resisto, quamquam non desint, qui etiam significatione ista discernunt, quorum sententiam modo considerare non opus est. Sed certe animadvertis ad ea jam signa nos pervenisse, quæ se invicem significent, nulla præter sonum distantia, et quæ seipsa significent cum ceteris omnibus partibus orationis. Ad. Non intelligo. Aug. Non ergo intelligis et nomen vocabulo et vocabulum nomine significari; et ita ut præter sonum litterarum nihil intersit, quantum ad generale nomen pertinet : nam et speciale nomen dicimus, quod inter octo partes orationis ita est, ut alias septem non contineat. Ad. Intelligo. Aug. At hoc est quod dixi, se invicem significare vocabulum et nomen.

18. Ad. Teneo, sed quæro quid dixeris, Cum etiam seipsa significant cum aliis partibus orationis. Aug. Nonne superior ratio docuit nos, omnes partes orationis, et nomina posse dici, et vocabula, id est et nomine et vocabulo posse significari? Ad. Ita est. Aug. Quid ipsum nomen, id est sonum istum duabus syllabis expressum, si ex te quæram quid appelles, nonne recte mihi respondebis, no-

noms et des mots, c'est-à-dire que l'on peut les exprimer par un nom et un mot? — *Adéod.* C'est vrai. — *Aug.* Si je te demande comment tu appelles le nom (*nomen*) lui-même; c'est-à-dire le son exprimé par ces deux syllabes (*nomen*), ne pourrais-tu pas me répondre correctement : nom? — *Adéod.* Je le pourrais.— *Aug.* Se désigne-t-il aussi lui-même, ce signe que nous exprimons par quatre syllabes en disant conjonction? Ce nom, en effet, ne peut pas se ranger parmi les mots qu'il désigne. — *Adéod.* C'est exact. — *Aug.* C'est bien ce que j'ai exprimé en disant que le nom se désigne lui-même avec les autres noms qu'il signifie; tu peux alors arriver par toi-même à comprendre cela pour tout mot. — *Adéod.* Oui, c'est maintenant facile; mais il me vient à l'esprit que le nom se prend d'une manière générale et d'une manière particulière, et que le mot ne se trouve pas dans les huit parties du discours : cela établit, à mon sens, entre eux une différence autre que celle du son. — *Aug.* Penses-tu que *nomen* et ὄνομα diffèrent entre eux d'une autre manière que par le son qui les distingue dans la langue latine et dans la langue grecque? — *Adéod.* Je ne vois pas d'autre différence. — *Aug.* Nous voici donc arrivés à ces signes qui se désignent eux-mêmes, qui en étant exprimés l'un d'une manière et l'autre d'une autre, ont entre eux la même signification, et ne sont distincts que par une différence, qui résulte du son : nous avons, en effet, trouvé cette quatrième catégorie; les trois autres ont rapport au nom et à la parole. — *Adéod.* Nous y sommes tout à fait arrivés.

CHAPITRE VII

Résumé des quatre chapitres précédents.

19. — *Aug.* Veux-tu que nous résumions ce que nous avons déjà découvert dans notre discussion? — *Adéod.* Je le ferai autant qu'il me sera possible. Je me rappelle qu'en premier lieu, nous avons examiné un instant pourquoi nous parlions, et nous avons trouvé que c'était pour rappeler ou enseigner quelque chose : nous avons dit qu'alors même que nous interrogeons, nous ne faisons autre chose que faire connaître à celui que nous interrogeons ce que nous voulons entendre; nous avons ajouté que le chant, qui ne semble que destiné à nous causer du plaisir, n'est pas, à proprement parler, un langage. En priant Dieu que nous ne saurions instruire et en qui nous n'avons pas à éveiller de souvenir, nos paroles sont destinées à nous avertir; à réveiller le souvenir dans les autres ou à les instruire. Puis après avoir établi que les paroles ne sont autre chose que des signes, et que les choses qui ne désignent rien ne sauraient être des signes, tu m'as proposé un vers, me demandant de te montrer ce que

men? Ad. Recte. Aug. Num ita se significat hoc signum quod quatuor syllabis enuntiamus cum dicimus, conjunctio? Hoc enim nomen inter illa quæ significat, numerari non potest. Ad. Recte accipio. Aug. Id est quod dictum est nomen seipsum significare cum aliis quæ significat; quod etiam de vocabulo licet per teipsum intelligas. Ad. Jam facile est : sed illud mihi nunc venit in mentem, nomen et generaliter et specialiter dici; vocabulum autem inter octo partes orationis non accipi : quare hoc quoque inter se præter diversum sonum differre arbitror. Aug. Quid, nomen et ὄνομα distare inter se aliquid putas præter sonum, quo etiam linguæ discernuntur latina atque græca? Ad. Hic vero nihil aliud intelligo. Aug. Perventum est ergo ad ea signa, quæ et seipsa significent, et aliud ab alio invicem significetur, et quidquid ab uno hoc et ab alio; et nihil præter sonum inter se differant : nam hoc quartum modo invenimus : tria enim superiora, et de nomine et verbo intelliguntur. Ad. Omnino perventum.

CAPUT VII

Epilogus præcedentium capitum.

19. Aug. Jam quæ sermocinando invenerimus velim recenseas. Ad. Faciam quantum possum. Nam primo omnium recordor aliquamdiu nos quæsisse quam ob caussam loquamur, inventumque esse docendi commemorandive gratia nos loqui, quandoquidem nec cum interrogamus, aliud agimus quam ut ille qui interrogatur discat quid velimus audire; et in cantando, quod delectationis caussa facere videmur, non sit proprium locutionis; in orando Deo, quem doceri aut commemorari existimare non possumus, id verba valeant, ut vel nos ipsos commonefaciamus, vel alii commoneantur doceanturve per nos. Deinde cum satis constitisset verba nihil aliud esse quam signa; ea vero quæ non aliquid si-

signifiait chaque parole : voici quel était ce vers.

Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui.

Nous ne trouvions pas la signification du second mot de ce vers, bien qu'il soit très-connu et très-employé. Il me semblait que ce n'était pas sans raison que ce mot était dans le langage, et lorsque je t'ai dit qu'il avait pour but d'apprendre quelque chose à celui qui nous écoutait, qu'il indiquait peut-être cet état de l'esprit qui trouve ou croit trouver que l'objet de ses recherches n'existe pas, tu as évité par une plaisanterie, je ne sais quelle profonde difficulté, et tu m'as répondu en remettant à un autre temps d'élucider cette question. Je n'oublie pas, tu le penses bien, la dette que tu as contractée à mon égard. Après cela, tandis que je m'efforçai d'expliquer le troisième mot de ce vers, tu as insisté pour que je ne le désigne pas par un mot équivalent mais plutôt en montrant la chose que représente le mot. Et comme je disais que c'était impossible par le discours, nous en sommes venus à parler des choses que l'on indique avec le doigt à celui qui nous interroge. Je croyais d'abord que tous les objets matériels pouvaient ainsi se désigner, mais nous avons vu que c'était seulement les objets visibles. A ce propos, je ne sais comment nous avons été amenés à nous occuper des sourds et des histrions, qui désignent par le geste et sans articuler aucune parole, non-seulement les choses visibles, mais encore presque toutes celles que nous exprimons par la parole; et nous avons reconnu que ces gestes sont des signes. Nous nous sommes remis à examiner comment on pourrait exprimer sans signes, les choses désignées par eux : car c'est par un signe que nous indiquons une muraille, une couleur et toutes les choses visibles, lorsque nous les montrons du doigt. A ce sujet, je me suis trompé en disant que c'était une chose impossible : et nous sommes demeurés d'accord que l'on pouvait exprimer sans signes les choses que l'on ne fait pas au moment où on nous interroge, si on les fait aussitôt : cela toutefois, ne s'applique pas au langage, car si l'on nous demande ce que c'est que le langage, il est évident que c'est par le langage lui-même que l'on exprime ce qu'il est.

20. — Nous étions avertis par là, qu'à l'aide de signes, on peut désigner des signes, ou des choses qui ne le sont pas, ou bien encore que sans signes on peut démontrer ce que l'on peut faire dès qu'on nous l'a demandé. Alors nous avons commencé à examiner et à discuter attentivement la première de ces choses. De cet examen est résulté, qu'il y a des signes qui ne peuvent être exprimés par les signes qu'ils

gnificent, signa esse non posse, proposuisti versum, cujus verba singula quid significarent, conarer ostendere : is autem erat : *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui.* Cujus secundum verbum quamvis notissimum et manifestissimum, quid tamen significaret, non reperiebamus. Cumque mihi videretur non frustra nos id in loquendo interponere, sed quo eo aliquid doceamus audientem, ipsam mentis affectionem, cum rem quam quærit, non esse invenit, vel invenisse se putat, hoc verbo fortasse indicari; respondisti tu quidem, sed tamen nescio quam profunditatem quæstionis joco evitans, in aliud tempus illustrandam distulisti, nec me debiti quoque tui oblitum putes. Inde tertium in versu verbum cum satagerem exponere, urgebar abs te, ut non verbum aliud quod idem valeret, sed rem ipsam potius quæ per verba significaretur ostenderem. Cumque id sermocinantibus nobis fieri non posse dixissem, ventum est ad ea quæ interrogantibus digito monstrantur. Hæc ego corporalia esse omnia arbitrabar, sed invenimus sola visibilia. Hinc nescio quomodo ad surdos, et histriones devenimus, qui non sola quæ videri possunt, sed multa præterea ac prope omnia quæ loquimur, gestu sine voce significant, eosdem tamen gestus signa esse comperimus. Tum rursus quærere cœpimus, quomodo res ipsas quæ signis significantur, sine ullis signis valeremus ostendere, cum et ille paries, et color, et omne visibile, quod intentione digiti ostenditur, signo quodam convinceretur ostendi. Hic ego errans cum inveniri tale nihil posse dixissem, tandem inter nos constitit, ea posse demonstrari sine signo, quæ cum a nobis quæruntur, non agimus, et post inquisitionem agere possumus; locutionem tamen ex eo non esse genere : siquidem et loquentes cum interrogamur quid sit locutio, istam per seipsam demonstrare facile esse satis apparuit.

20. Ex quo admoniti sumus aut signis signa monstrari, aut signis alia quæ signa non sunt, aut etiam sine signo res quas agere post interrogationem possumus : horumque trium primum diligentius considerandum discutiendumque suscepimus.

expriment eux-mêmes, comme par exemple le quadri-syllabe *conjonction ;* et qu'il y en a qui le peuvent, puisque par exemple en disant signe nous désignons la parole, et en disant parole nous désignons un signe : car les mots signes et paroles sont à la fois deux signes et deux paroles. Dans ce genre de signes qui sont réciproques, nous en trouvons qui n'ont pas la même valeur, d'autres qui ont une valeur égale, d'autres enfin qui sont identiques. En effet ce dissyllabe qui frappe notre oreille lorsque nous disons le mot *signe*, exprime tout ce qui désigne quelque chose ; tandis que le mot *parole*, n'est pas le signe de tous les autres signes, mais seulement de ceux qui s'expriment par l'articulation de la voix. D'où, bien que la parole signifie signe, et le signe signifie parole, c'est-à-dire que les deux syllabes composant l'un de ces mots aient la signification des trois syllabes composant l'autre, il est manifeste que le mot signe a un sens plus étendu que le mot parole, c'est-à-dire que les deux syllabes composant le premier ont plus de valeur que les trois composant le second. Au contraire, les mots *parole* et *nom* pris dans leur acception générale ont une même valeur. La raison nous apprend en effet que toutes les parties du discours sont des noms, puisqu'on peut leur adjoindre les pronoms et que l'on peut dire de toutes les autres parties qu'elles nomment quelque chose, et qu'il n'y en a aucune qui, jointe au verbe, ne puisse faire une proposition complète. Toutefois bien que les mots nom et parole aient la même valeur puisque toutes les paroles sont des noms, ils n'ont pas une valeur identique, et nous avons trouvé dans notre discussion, que c'était pour des raisons différentes que l'un avait été appelé nom et l'autre parole : nous avons vu en effet que la parole frappait l'oreille, et que le nom réveillait le souvenir dans l'esprit, différence que nous exprimons très-clairement dans le langage, en disant : Quel est le nom de cette chose que l'on veut confier à la mémoire ? Au lieu de dire ; la parole de cette chose. Nous avons trouvé ensuite les mots qui non-seulement ont la même signification, mais qui sont encore identiques et qui n'ont d'autre différence que celle produite par le son comme *nomen* ὄνομα. Enfin j'ai oublié au sujet des signes réciproques, que nous n'en n'avons trouvé aucun qui ne se désigne lui-même en désignant les autres. Voilà ce que j'ai pu me rappeler. Tu n'as rien avancé, je pense, dans cette discussion dont tu ne sois parfaitement certain, et tu peux voir si je l'ai bien résumée.

Qua disputatione declaratum est, partim esse signa, quæ ab iis signis quæ significarent, significari vicissim non possent, ut est hoc quadrisyllabum tum, conjunctio, dicimus : partim quæ possent, ut cum dicimus, signum, etiam verbum significamus ; et cum dicimus, verbum, etiam signum significamus ; nam signum et verbum, et duo signa, et duo verba sunt. In hoc autem genere, quo invicem se signa significant, quædam non tantum, quædam tantum, quædam vero etiam idem valere monstratum est. Etenim hoc disyllabum, quod sonat cum dicimus, signum, prorsus omnia quibus quidque significatur significat : non autem omnium signorum signum est cum dicimus, verbum, sed tantum eorum que articulata voce proferuntur. Unde manifestum est, quamvis et verbum signo, et signum verbo, id est et duæ istæ syllabæ illis, et illæ istis significentur, plus tamen signum valere quam verbum, plura scilicet illis duabus syllabis, quam istis significantibus. Tantumdem autem valet generale verbum, et generale nomen. Docuit enim ratio omnes partes orationis etiam nomina esse, quod et pronomina his addi possunt, et de omnibus dici potest quod aliquid nominent, et nulla earum sit quæ non verbo adjuncto pronuntiatum possit implere. Sed cum tantumdem valeant nomen et verbum, eo quod omnia quæ verba sunt, sint etiam nomina ; non tamen idem valent. Alia quippe de caussa verba, et alia nomina nuncupari, satis probabiliter disputatum est. Siquidem alterum horum ad auris verberationem, alterum ad animi commemorationem notandam esse compertum, vel ex hoc intelligi potest, quod in loquendo rectissime dicimus, quod est huic rei nomen, rem memoriæ mandare cupientes, quod est autem huic rei verbum, dicere non solemus. Quæ vero non solum tantumdem, sed etiam idem omnino significent, et inter quæ nihil præter litterarum distet sonum, nomen et ὄνομα invenimus. Illud sanè mihi elapsum erat in hoc genere, in quo invicem se significant, nullum nos signum comperisse, quod non inter cetera quæ significat, se quoque significet. Hæc quantum potui recordatus sum. Tu jam videris, quem nihil puto in hoc sermone nisi scientem certumque dixisse, utrum ista bene ordinateque digesserim.

CHAPITRE VIII

Il n'est pas inutile de discuter ces questions. Pour répondre à une question, il faut porter l'esprit des signes aux choses signifiées.

21. — *Aug.* Tu as assez bien résumé ce que je te demandais et je dois t'avouer que ces distinctions sont maintenant pour moi plus claires qu'au moment où dans la discussion, nous les faisions jaillir tous les deux de je ne sais quelle retraite obscure. Mais il est difficile de dire à ce moment, où tous ces efforts vont nous conduire. Tu penses peut-être ou bien que cette discussion est un jeu, et que nous détournons notre esprit de questions sérieuses pour les porter sur des questions puériles, ou bien qu'il ne peut en résulter qu'une faible et médiocre utilité : ou encore si tu soupçonnes un résultat important, tu désires le connaître ou tout au moins l'entendre de ma bouche. Ce que je ne veux pas c'est que tu puisses croire, bien que nous jouions, que j'ai recherché dans cet entretien un pur amusement, de peu d'importance, et qu'il ne peut en ressortir qu'un bien faible et médiocre avantage. Et cependant si je te dis qu'il existe une vie bienheureuse et éternelle, vers laquelle, avec l'aide de Dieu, c'est-à-dire de la vérité même, je désire que nous arrivions par des sentiers appropriés à notre faiblesse je crains de te paraître ridicule en entrant dans cette voie si élevée par l'examen des signes, plutôt que des choses qu'ils représentent. Tu me pardonneras donc si je prélude ainsi avec toi, non pour jouer, mais pour exercer la force et la pénétration de ton esprit et te rendre capable par là non-seulement de supporter mais d'aimer la chaleur et la lumière qui viennent de ces régions de la vie bienheureuse. — *Adéod.* Continue plutôt, comme tu as commencé : je ne saurais jamais mépriser ce que tu crois devoir dire ou faire.

22. — *Aug.* Eh bien ! considérons maintenant cette catégorie dans laquelle les signes ne désignent pas des signes, mais plutôt les choses que nous avons appelées *significables.* Et d'abord, dis-moi si un homme est un homme. — *Adéod.* Je ne sais maintenant si tu ne veux pas te jouer de moi. — *Aug.* Pourquoi donc? — *Adéod.* Parce que tu crois devoir me demander si un homme est autre chose qu'un homme. — *Aug.* Tu vas croire aussi que je m'amuse en te demandant si la première syllabe est *hom* et la seconde *me.* — *Adéod.* Oui vraiment. — *Aug.* Mais nieras-tu que ces syllabes réunies fassent

CAPUT VIII

Non frustra hæc disputari. Item signis auditis animum ut interroganti respondeatur ad res eignificatas esse referendum.

21. Aug. Satis tu quidem memoriter omnia quæ vellem recoluisti, et ut tibi fatear, multo evidentius mihi nunc videntur ista distincta, quam cum ea inquirendo ac disserendo de nescio quibus latebris ambo erueremus. Sed quonam tantis ambagibus tecum pervenire moliar, difficile dictu est hoc loco. Tu enim fortasse aut ludere nos, et a feriis rebus avocare animum, quasi quibusdam puerilibus quæstiunculis, arbitraris, aut parvam vel mediocrem aliquam utilitatem requirere; aut si magnum quiddam parturire istam disputationem suspicaris, jamjamque id scire sive saltem audire desideras. Ego autem credas velim, neque me vilia ludicra hoc instituisse sermone, quamvis fortasse ludamus, idque ipsum tamen non puerili sensu æstimandum sit; neque parva bona vel mediocria cogitare. Et tamen si dicam vitam esse quamdam beatam, eamdemque sempiternam, quo nos Deo duce, id est ipsa veritate, gradibus quibusdam infirmo gressui nostro accommodatis perduci cupiam, vereor ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum quæ significantur, sed consideratione signorum tantam viam ingredi cœperim. Dabis igitur veniam si prælude tecum non ludendi gratia, sed exercendi vires et mentis aciem, quibus regionis illius, ubi beata vita est, calorem ac lucem non modo sustinere, verum etiam amare possimus. Ad. Perge potius ut cœpisti : nam numquam ego contemnenda putem, quæ tu dicenda vel agenda putaveris.

22. Aug. Age jam ergo illam partem consideremus, cum signis non alia signa significantur, sed ea quæ significabilia vocamus. Et primum dic mihi, utrum homo, homo sit. Ad. Nunc vero an ludas nescio. Aug. Quid ita ? Ad. Quia quærendum ex me censes, utrum homo aliud sit quam homo. Aug. Ita credo te illudi arbitrareris, si etiam quærerem utrum prima hujus nominis syllaba aliud sit quam, ho, et aliud secunda quam, mo, Ad. Ita omnino. Aug. At istæ duæ syllabæ conjunctæ, homo est, an negabis? Ad. Quis neget? Aug. Quæro ergo, num

homme. — *Adéod.* Qui pourrait le nier? — *Aug.* Es-tu, je te le demande, ces deux syllabes réunies? — *Adéod.* Nullement ; mais je vois où tu veux en venir. — *Aug.* Dis-le, mais ne crois pas que je veuille me jouer de toi. — *Adeod.* Tu veux conclure peut-être que je ne suis pas un homme? — *Aug.* Eh! pourquoi ne le penserais-tu pas, toi qui as accordé comme vrai tout ce qui précède et nous a conduit à cette conclusion? — *Adéod.* Je ne te dirai pas ma pensée, avant d'avoir appris de toi, si en me demandant si l'homme est un homme, tu voulais parler de ces deux syllabes ou de la chose qu'elles signifient. — *Aug.* C'est plutôt à toi de répondre dans quel sens tu as pris ma question : puisqu'elle est ambiguë, tu devrais craindre tout d'abord de me répondre avant d'être certain de ce que je te demandais. — *Adéod.* Peu m'importe l'ambiguïté si je réponds aux deux choses : l'homme est certainement un homme, les deux syllabes ne sont que deux syllabes et ce qu'elles signifient n'est autre chose que ce qui est. — *Aug.* C'est habilement répondu : mais pourquoi n'as-tu pris dans les deux sens que ce que nous avons appelé homme, et non les autres choses dont nous avons parlé? — *Adéod.* Qu'est-ce qui prouve que je ne prends pas le reste dans ces deux sens? — *Aug.* Pour ne rien dire du reste, si tu n'avais vu dans ma première question, que des syllabes qui frappent l'oreille, tu ne m'aurais rien répondu ; et ç'aurait été comme si je ne t'avais pas interrogé : mais lorsque j'ai articulé ces mots : l'homme est-il un homme, et que j'ai répété l'un d'eux (homme) en te demandant si un homme est un homme, tu as pris les deux mots : homme et est, non comme des signes mais pour ce qu'ils expriment ; c'est une chose évidente puisque tu as cru être assez sûr du sens de ma question pour y répondre aussitôt. — *Adéod.* Tu dis vrai. — *Aug.* Pourquoi donc as-tu considéré et le son et la signification seulement pour le mot homme? — *Adéod.* C'est que désormais je ne veux voir en tout que le sens qui est renfermé : et je suis d'avis avec toi que nous ne pouvons raisonner si notre esprit ne se porte des paroles que nous avons entendues aux choses dont elles sont les signes. Montre moi maintenant comment j'ai pu me laisser tromper par ce raisonnement et arriver à conclure que je ne suis pas un homme. — *Aug.* Je vais de nouveau te poser les mêmes questions, afin que tu voies toi-même, comment tu t'es trompé. — *Adéod.* Tu feras bien.

23. *Aug.* Je ne te dirai rien de ce que je t'ai

tu duæ istæ syllabæ conjunctæ sis? Ad. Nullo modo : sed video quo tendas. Aug. Dicito ergo, ne me contumeliosum putes. Ad. Concludi existimas, quod homo non sim? Aug. Quid, tu non idem existimas, qui omnia superiora ex quibus hoc confectum est, vera esse concedis? Ad. Non tibi ego dicam quid existimem, nisi prius abs te audiero, cum quæreres utrum homo, homo sit, de duabus istis syllabis, an de re ipsa quam significant, me interrogaveris? Aug. Tu potius responde ex qua parte acceperis interrogationem meam : nam si est ambigua, prius hoc cavere debuisti, neque mihi respondere antequam certus fieres quonam modo rogaverim. Ad. Quid enim me impediret hæc ambiguitas, cum ego ad utrumque responderim ; homo enim prorsus homo est : nam et istæ duæ syllabæ nihil aliud sunt quam istæ duæ syllabæ ; et id quod significant, nihil aliud est, quam id quod est. Aug. Scite hoc quidem : sed cur hoc solum quod dictum est homo, non etiam cetera quæ locuti sumus, ad utrumque accepisti? Ad. Unde enim convincor quod et cetera non sic acceperim? Aug. Ut alia omittam, eam ipsam primam rogationem meam, si totam ex ea parte accepisses, qua syllabæ sonant, nihil mihi respondisses ; possem tibi enim videri nihil etiam interrogasse : nunc vero cum tria verba sonuerim, quorum unum in medio repetivi dicens utrum homo, homo sit, primum et ultimum verbum, non secundum ipsa signa, sed secundum ea quæ his significantur te accepisse, vel hoc solo manifestum est, quod statim certus ac fidens rogationi respondendum putasti. Ad. Verum dicis. Aug. Cur ergo id tantum quod in medio positum est, et secundum id quod sonat, et secundum id quod significat, te accipere libuit? Ad. Ecce jam totum ex ea tantum parte qua significatur accipio : assentior enim tibi, sermocinari nos omnino non posse, nisi auditis verbis ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa. Quare ostende nunc quomodo ista ratiocinatione deceptus sim, qua me hominem non esse concluditur. Aug. Immo eadem rursus interrogabo, ut ipse invenias ubi lapsus sis. Ad. Bene facis.

23. Aug. Illud ergo quod primo quæsieram quia jam dedisti, non quæram. Vide igitur diligentius, utrum syllaba, ho, nihil aliud sit quam, ho ; et utrum, mo, nihil aliud sit quam, mo. Ad. Hic

demandé en premier lieu, puisque tu y as répondu. Examine donc si la syllabe *hom* n'est pas autre chose que *hom*, et la syllabe *me* que le son *me*. — *Adéod.* Je n'y vois rien de plus. — *Aug.* Examine maintenant si par leur réunion, elles font un *homme*. — *Adéod.* Je n'accorderai jamais cela : nous sommes d'avis avec raison, que le signe porte notre esprit vers la chose signifiée, et que par suite de cette vue, on accorde ou on nie la chose dont on parle. Ces syllabes prises séparément, n'ayant aucune signification n'ont d'autre valeur que le son qui frappe nos oreilles, — *Aug.* Tu es donc d'avis, et tu te tiens pour assuré qu'on ne doit répondre dans les interrogatoires, que sur les choses qu'expriment les paroles. — *Adéod.* Je ne vois pas ce qui peut répugner là-dedans, si ce sont vraiment des paroles. — *Aug.* Je voudrais bien savoir alors comment tu répondrais à cet homme, dont nous parlons quelquefois dans nos plaisanteries, qui démontra à un autre homme, discutant avec lui, qu'un lion était sorti de sa bouche. Il lui avait demandé d'abord si ce que nous disons sort de la bouche, l'autre ne put nier, puis il l'amena facilement à prononcer le mot *lion* dans la discussion : et aussitôt il se mit à le plaisanter et à le tourner en ridicule en lui disant que si ce que nous disons sort de la bouche, comme il ne pouvait nier d'avoir parlé de lion, lui qui était un bon homme, avait vomi une aussi grande bête. — *Adéod.* Il n'était pas difficile de répondre à ce plaisant. Je n'accorderais pas en effet que tout ce que nous disons sorte de notre bouche. En parlant, nous ne donnons qu'un signe des choses : et c'est le signe et non la chose signifiée qui sort de notre bouche, quand nous parlons, à moins que les signes n'expriment d'autres signes, ce dont nous avons déjà parlé.

24. — *Aug.* Tu serais donc bien préparé à répondre à cet adversaire : mais que répondrais-tu si je te demandais si homme est un nom? — *Adéod.* Que serait-ce, si ce n'est un nom? — *Aug.* Donc lorsque je te vois, c'est un nom que je vois? — *Adéod.* Non. — *Aug.* Veux-tu que je te tire la conséquence? — *Adéod.* Non, je t'en prie, j'ai avoué moi-même que je ne suis pas un homme, en répondant que homme était un nom, lorsque tu m'as adressé ta demande, et nous avions convenu que c'est d'après la signification qu'on peut affirmer ou nier ce que l'on dit. — *Aug.* Il me semble qu'il n'est pas sans utilité pour toi de t'être trompé dans ta réponse : car c'est la loi de la raison écrite au fond de notre esprit qui a réveillé ton attention. Si donc maintenant je te demandais ce que c'est que l'homme, tu me répondrais peut-être un animal : et si je voulais savoir à quelle partie du discours appartient le mot homme, tu pourrais me répondre

prorsus nihil aliud video. Aug Vide etiam num istis duabus junctis, homo, fiat. Ad. Nequaquam hoc concesserim : placuit enim, et recte placuit, signo dato id quod significatur adtendere, et ex ejus consideratione vel dare, vel negare quod dicitur. Illæ autem separatim enuntiatæ syllabæ, quia sine ulla significatione sonuerunt, hoc eas esse quod sonuere concessum est. Aug, Placet igitur, firmumque animo tenes non respondendum esse interrogationibus, nisi ex iis rebus quæ verbis significantur. Ad. Non intelligo cur displiceat, si modo verba sint. Aug, Vellem scire quomodo illi resisteres, de quo jocantes solemus audire, quod ex ejus ore cum quo disputabat, leonem processisse concluserit. Cum enim quæsisset, utrum ea quæ loqueremur, nostro ore procederent, atque ille non potuisset negare ; quod facile fuit, egit cum homine, ut in loquendo leonem nominaret : hoc ubi factum est, ridicule insultare cœpit et premere, ut quoniam quidquid loquimur, ore nostro exire confessus erat, et leonem se locutum esse nequibat abnuere, homo non malus tam immanem bestiam videretur vomuisse. Ad. Minime vero erat arduum scurræ huic resistere ; non enim concederem ore nostro exire quodcumque loquimur. Nam quæ loquimur, ea significamus : non autem quæ res significatur, sed signum quo significatur loquentis ore procedit, nisi cum ipsa signa significantur : quod genus paulo ante tractavimus.

24. Aug. Bene tu quidem hoc modo adversus illum esses paratus : verumtamen mihi quid respondebis, utrum homo nomen sit requirenti? Ad. Quid nisi esse nomen ? Aug. Quid cum te video, num nomen video? Ad. Non. Aug. Visne igitur dicam quod sequitur? Ad. Ne quæso ; nam mihi ipse renuntio, me hominem non esse, qui nomen esse responderim, cum homo utrum nomen esset inquireres. Jam enim placuerat, ex ea re quæ significaretur, aut assentiri, aut negare quod dicitur. Aug. At mihi videtur non te frustra in hanc responsionem deci-

exactement en disant que c'est au nom : ainsi nous avons trouvé que l'homme est à la fois un animal et un nom, et le mot homme exprime un nom pour ce qui est du signe, et un animal pour ce qui est de la chose elle-même qu'il exprime. Je n'aurais donc à répondre à celui qui me demanderait si homme est un nom, qu'il l'est en effet ; parce qu'on comprend facilement qu'il s'agit ici du signe ; et à la question : l'homme est-il un animal, je répondrai affirmativement, et bien vite encore. Qu'on demande, en effet, sans parler de nom ou d'animal, ce que c'est que l'homme, en vertu de cette règle de langage déjà convenue, que l'esprit se porte vers les choses que signifient ces syllabes, on répondra simplement que c'est un animal, ou bien par la définition entière, un animal raisonnable et mortel : est-ce là ta pensée ? — *Adéod.* Tout à fait ; mais si j'accorde que c'est un nom ; comment éviterai-je cette conclusion trop humiliante que nous ne sommes pas des hommes ? — *Aug.* Comment ? n'est-ce pas en déclarant qu'elle n'est pas prise dans le sens attribué à la question lorsque nous répondrons affirmativement ? Si on dit qu'on lui attribue ce sens, nous n'avons pas à craindre la conclusion ; qu'ai-je à craindre d'avouer que je ne suis pas un homme c'est-à-dire deux syllabes ? — *Adéod.* Il n'y a rien de plus vrai. Mais pourquoi donc sommes-nous offensés par cette parole, tu n'es pas un homme, puisqu'il n'y a rien de plus vrai dans un sens ? — *Aug.* Parce qu'il ne m'est pas possible de ne pas rapporter par la pensée cette conclusion au sens exprimé par ces deux syllabes : et aussitôt que les paroles ont frappé notre oreille, je suis entraîné par la puissance de cette règle naturelle qui porte l'attention des signes que nous entendons, aux choses qu'ils signifient. — *Adéod.* Je me range à ton avis.

CHAPITRE IX

S'il faut préférer les choses ou leur connaissance aux signes qui les représentent.

25. — *Aug.* Je veux que tu comprennes maintenant que les choses sont au-dessus des signes qui les expriment ; car j'affirme que les moyens sont bien au-dessous de la fin ; à moins que tu ne sois pas de cet avis. — *Adéod.* Je ne crois pas devoir donner, à la légère, mon assentiment sur cette question : lorsque nous disons le mot *boue* (*cænum*), le nom est, à mon sens, bien au-dessus de la chose qu'il exprime. En effet, ce qui nous choque lorsque nous l'entendons prononcer ce n'est pas le son qui frappe notre oreille ; changeons en effet une

disse ; nam vigilantiam tuam mentibus nostris indita ipsa lex rationis evicit : nam si quærerem quid esset homo, responderes fortasse, animal : si autem quærerem quæ pars orationis esset homo, nullo modo posses recte respondere nisi, nomen : quamobrem cum homo et nomen, et animal esse inveniatur, illud dicitur ex ea parte qua signum est, hoc ex parte rei quam significat. Qui ergo quærit, utrum homo nomen sit, nihil ei aliud quam esse respondeam : satis enim significat ex ea parte se velle audire, qua signum est. Si autem quærit utrum animal sit, multo proclivius annuam : quoniam si tacens et nomen et animal, tantum quid esset homo requireret, placita illa loquendi regula ad id quod duabus syllabis significatur, animus curreret, neque quidquam responderetur nisi animal, vel etiam tota definitio diceretur, id est animal rationale mortale ; an tibi non videtur ? Ad. Prorsus videtur : sed cum esse nomen concesserimus, quomodo illam conclusionem nimis contumeliosam evitabimus, qua nos homines non esse conficitur ? Aug. Quomodo putas, nisi docendo non ex ea parte illatam, qua interroganti assentiebamur. Aut si ex ea parte illam se fatetur inferre, nullo modo est formidanda : quid enim metuam hominem, id est tres istas syllabas non esse me confiteri ? Ad. Nihil est verius. Cur ergo animum offendit, cum dicitur. Non es igitur homo ; cum secundum illa concessa, nihil verius dici potuerit ? Aug. Quia non possum non putare ad id conclusionem referri, quod his duabus syllabis significatur, simul atque ista verba sonuerint, ea scilicet regula, quæ naturaliter plurimum valet, ut auditis signis ad res significatas feratur intentio. Ad. Accipio quod dicis.

CAPUT IX

An res quæque, vel ejus cognitio pluris habenda sit quam ipsius signa.

25. Aug. Jam ergo intelligas volo, res quæ significantur, pluris quam signa esse pendendas. Quidquid enim propter aliud est, vilius sit necesse est quam id propter quod est nisi tu aliud existimas. Ad. Videtur mihi non temere hic esse assentien-

lettre et changeons le mot *cœnum* en *cœlum* quelle différence entre les objets désignés par ces deux mots! Aussi, je n'attribuerai en rien au signe la répulsion que m'inspire l'objet signifié ; au nom je donnerai la préférence sur la chose, c'est-à-dire que nous préférons de toute manière entendre prononcer le mot *boue* que d'avoir à la toucher. — *Aug.* Ta remarque est pleine de prudence, et selon toi, il n'est pas faux de dire que toutes les choses sont supérieures aux signes qui les désignent. — *Adéod.* C'est ma pensée. — *Aug.* Dis-moi alors quels sont à ton avis les motifs qui ont dirigé ceux qui ont ainsi nommé une chose fétide et dégoûtante, et si tu approuves ou non leur manière d'agir.—*Adéod.* Je n'ose ni les approuver ni les improuver, parce que j'ignore les motifs qui les ont fait agir. — *Aug.* Peux-tu du moins savoir ce qui te guide, quand tu prononces ce nom? — *Adéod.* Oui, facilement : je veux donner un signe qui instruise ou avertisse mon interlocuteur de cette boue que je crois utile de lui faire connaître ou de lui montrer. — *Aug.* Pourquoi cela? La connaissance que tu donnes ou que tu reçois de l'objet n'est-elle pas une chose plus précieuse que le nom lui-même? — *Adéod.* J'accorde l'excellence de cette connaissance sur le signe qui nous la transmet, mais je ne l'accorde pas à la chose elle-même.

26. — *Aug.* Si nous avons trouvé dans notre proposition qu'il était faux de préférer toutes choses aux signes qui les représentent, il ne s'en suit pas évidemment que tout ce qui est moyen soit au-dessous de la fin. En effet, la connaissance de la boue que nous donne ce nom, est préférable au nom lui-même, et nous avons déjà vu que le nom l'emportait sur la chose qu'il exprimait. Ce qui nous fait préférer la connaissance d'une chose au signe qui l'exprime, c'est que le signe est fait pour la chose et que la chose n'est pas faite pour lui. C'est en vertu de ce principe qu'à un glouton, « cet adorateur de son ventre, comme dit l'Apôtre (*Rom.*, XVI, 18), » qui prétendait qu'il vivait pour manger, un homme frugal indigné d'un tel langage répondit : « Il vaudrait bien mieux manger pour vivre. » Le premier nous déplaît, parce qu'il estimait assez peu sa vie, pour la mettre au-dessous de la satisfaction de son palais, ce qui lui faisait dire qu'il vivait pour la table; et nous louons l'autre avec raison, parce que distinguant la fin des moyens, comprenant ce qui l'emportait, il rappelait que

dum : nam cum dicimus, cœnum, longe hoc nomen arbitror rei quam significat antecellere. Quod enim nos offendit audientes, non ad ipsius verbi pertinet sonum; cœnum enim nomen, mutata una littera cælum est; inter illa vero quæ his nominibus significantur, quantum distet videmus. Quamobrem nequaquam huic signo tribuerim, quod in re quam significat odimus; et propterea hoc illi jure antepono : libentius enim hoc audimus, quam ullo sensu illud adtingimus. Aug. Vigilantissime omnino. Itaque falsum est, omnes res pluris quam earum signa esse pendendas. Ad. Ita videtur. Aug. Dic ergo mihi, quid arbitreris eos secutos esse, qui huic rei tam fœdæ atque aspernabili nomen indiderunt, vel utrum eos probes, an improbes? Ad. Ego vero illos nec probare, nec improbare audeo, nec quid fuerint secuti scio. Aug. Potesne saltem scire quid tu sequaris, cum hoc nomen enuntias? Ad. Hoc planè possum : nam significare volo, ut eum cum quo loquor, doceam vel admoneam de re illa, quod eum doceri vel admoneri oportere arbitror. Aug. Quid, ipsum docere aut admonere, sive doceri aut admoneri, quod vel tu exhibes commode per hoc nomen, vel exhibetur tibi, nonne carius quam ipsum nomen habendum est? Ad. Concedo ipsam scientiam, quæ per hoc signum evenit, eidem signo esse anteponendam : sed non ideo etiam rem ipsam puto.

26. Aug. In illa igitur sententia nostra, quamquam sit falsum, res omnes signis suis præponi oportere ; non tamen falsum est, omne quod propter aliud est, vilius esse quam id propter quod est. Cognitio quippe cœni, propter quam hoc nomen est institutum, pluris habenda est ipso nomine, quod eidem cœno præponendum esse comperimus. Non enim ob aliud ista cognitio signo, de quo agimus, antelata est nisi quia illud propter hanc, non hæc propter illud esse convincitur. Nam ita cum quidam vorator, ventrisque, ut ab Apostolo dicitur, (*Rom.*, XVI, 18) cultor, diceret ideo se vivere, ut vesceretur : non tulit qui audiebat frugi homo, et, quanto, inquit, melius ideo vescereris ut viveres? (*a*) quod utique ex eadem ista regula locutus est. Nam neque alia de caussa ille displicuit, nisi quod vitam suam tam parvipenderet, ut eam duceret gutturis voluptate viliorem, di-

(*a*) Ita MSS. At in editis. *ut viveres? uterque tamen ex eadem* etc.

nous devions plutôt manger pour vivre, que vivre pour manger. Toi aussi et tout homme, juste appréciateur des choses, vous répondriez à un bavard dévoré du besoin de parler qui dirait : « J'enseigne pour parler ; » « homme, pourquoi ne pas parler plutôt pour enseigner ? » Dès lors si ce que je viens de dire est vrai, et tu en es convaincu certainement, tu comprends que nous devons faire bien moins de cas des paroles que de ce qu'elles expriment : Nous avons vu encore que l'usage des paroles l'emporte sur les paroles elles-mêmes, puisque les paroles sont faites pour que nous les employions, et que nous en faisons usage pour enseigner. Autant enseigner est supérieur à parler, autant l'emploi de la parole est supérieur à la parole même. Donc l'instruction est beaucoup au-dessus des mots : je voudrais savoir ce que tu pourrais objecter?

27. — *Adéod.* Je sais, en effet, que la connaissance d'une chose est supérieure aux mots qui l'expriment : mais je ne sais pas, s'il n'y a pas d'objection à faire à la règle qui met les moyens au-dessous de la fin. — *Aug.* Nous traiterons ailleurs cette question d'une manière plus utile. Ce que tu m'accordes maintenant me suffit pour arriver au but que je me propose. Tu es d'avis que la connaissance des choses est supérieure aux signes qui les représentent. Ne penserais-tu pas en outre que la connaissance d'une chose est au-dessus de la connaissance des signes qui l'expriment ? — *Adéod.* Ai-je accordé que la connaissance des choses l'emporte sur celle des signes, ou seulement que la connaissance des choses est préférable aux signes ? Je craindrais de te donner mon assentiment là-dessus. Si, en effet, le nom *boue* vaut mieux que la boue elle-même, pourquoi la connaissance de ce nom ne serait-elle pas au-dessus de la connaissance de la chose elle-même, bien que cette connaissance doive être préférée au nom ? Il y a là, en effet, quatre choses, le nom et la boue, la connaissance du nom et celle de la boue. De même que le premier l'emporte sur la seconde, pourquoi la troisième ne l'emporterait-elle pas sur la quatrième ? Et si elle ne l'emporte pas, est-il nécessaire de la lui subordonner ?

28. — *Aug.* Je suis ravi tout à fait de te voir expliquer ta pensée, sans faire de concessions. Tu penses aussi sans doute que ce mot de trois syllabes : (*Vitium*) vice, est meilleur en lui-même que ce qu'il signifie, quoique la connaissance de ce nom soit de beaucoup inférieure à la connaissance des vices. Ici encore on peut remarquer et examiner ces quatre choses : le nom, la chose, la connaissance du nom et la connaissance de la chose, et évidemment nous

cendo se propter epulas vivere : neque hic ob aliud jure laudatur, nisi quod in iis duobus quid propter quid fieret, hoc est quid cui subjectum esset intelligens, cibandum potius ut vivamus, quam vivendum ut cibemur admonuit. Similiter et tu fortasse, et quilibet hominum non imperite res æstimantium, dicenti cuipiam loquaci amatorique verborum, ideo doceo ut loquar, responderetis. Homo, cur non potius ideo loqueris ut doceas? Quod si hæc vera sunt, sicuti esse cognoscis, vides profecto quanto verba minoris habenda sint, quam id propter quod utimur verbis ; cum ipse usus verborum jam sit verbis anteponendus : verba enim sunt ut his utamur : utimur autem his ad docendum. Quanto est ergo melius docere quam loqui, tanto melior est quam verba locutio. Multo ergo melior doctrina quam verba. Sed cupio audire quid forte contradicendum putes.

27. Ad. Assentior quidem meliorem quam verba esse doctrinam ; sod utrum adversus istam regulam qua dicitur, Omne quod propter aliud est, inferius esse quam id propter quod est, nihil sit quod objici possit, ignoro: Aug. Alias hoc opportunius, diligentiusque tractabimus : nunc illud quod concedis, satis est ad id quod conficere studeo. Das enim cognitionem rerum quam signa rerum esse cariorem. Quamobrem cognitio rerum quæ significantur, cognitioni signorum anteferenda est, an tibi non videtur? Ad. Num ego cognitionem rerum cognitione signorum, ac non signis ipsis præstantiorem esse concessi ? quare vereor ut hic tibi assentiar. Quid si enim ut cœnum nomen melius est ea re quam significat, ita et hujus nominis cognitio cognitioni quoque illius rei est anteponenda ; quamvis ea cognitione sit ipsum nomen inferius ? Quatuor quippe sunt : nomen, et res, cognitio nominis, et cognitio rei. Sicut ergo primum secundo, cur non et tertium quarto antecellat? Sed ut non antecellat, num etiam subjiciendum est ?

28. Aug. Mire omnino te video et tenuisse quid concesseris, et explicasse quid senseris. Sed, ut opinor, intelligis, hoc trisyllabum nomen, quod sonat cum dicimus, vitium, melius esse quam id quod significat ; cum ipsius cognitio nominis multo sit in-

préférons le nom au vice lui-même. Ainsi ce mot placé dans un vers de Perse *sed stupet hic vitio*, « mais il s'étonne du vice, » non-seulement n'est point un défaut, mais il est même un ornement, tandis que la réalité exprimée par ce mot, rend vicieux l'homme qui en est souillé. Mais il n'en est pas ainsi de la connaissance du nom, et de la connaissance de la chose, celle-ci est préférable. — *Adéod.* Mais la crois-tu donc préférable lors même que cette connaissance nous rend si malheureux? Le même poëte n'a-t-il pas mis, au-dessus de tous les supplices inventés par la cruauté des tyrans ou infligés par leur cupidité, la peine qui tourmente les hommes obligés de reconnaître les vices qu'ils ne peuvent éviter? — *Aug.* Tu peux alors aussi nier qu'on doive préférer la connaissance des vertus à celle de leurs noms, puisque voir la vertu sans la posséder est un châtiment dont le même satyrique voudrait voir les tyrans punis. — *Adéod.* Dieu me garde de cette folie ; je vois, en effet, que les connaissances dont une excellente éducation, orne notre esprit, ne doivent pas être condamnées. Mais il faut, comme Perse l'a fait, je crois, regarder comme les plus malheureux des hommes ceux qui atteints d'un si grand mal ne peuvent trouver leur guérison dans un si grand remède. — *Aug.* Fort bien compris; mais que nous importe la pensée du poëte? Ce n'est pas à l'autorité de pareils hommes que nous sommes soumis en de tels sujets. Et puis, s'il faut préférer une connaissance à une autre, il n'est pas ici facile de l'expliquer. Qu'il me suffise d'avoir établi que si la connaissance des choses signifiées n'est pas supérieure à la connaissance des signes, elle l'est néanmoins aux signes eux-mêmes. Venons-en maintenant à examiner de plus près quel est le genre de choses qui, avons-nous dit, peuvent s'indiquer par elles-mêmes sans l'usage des signes : comme parler, marcher, s'asseoir, être couché et autres semblables. — *Adéod.* Je vois ce que tu dis.

CHAPITRE X

Peut-on enseigner quelque chose sans signes? Les mots ne donnent pas la connaissance des choses.

29. — *Aug.* Crois-tu que nous puissions sans signes montrer tout ce qu'on nous demande? tout ce que nous pouvons faire aussitôt que nous sommes interrogés? ou bien fais-tu à ce sujet quelque exception? — *Adéod.* J'examine et j'observe chaque ordre de choses; je n'en vois aucune encore que l'on puisse montrer

ferior cognitione vitiorum. Licet itaque constituas etiam ista quatuor atque consideres, nomen et rem, cognitionem nominis et cognitionem rei : primum secundo jure præponimus. Hoc enim positum nomen in carmine, cum ait Persius, « Sed stupet hic vitio, » (*Satyra* III, Nempe), non modo nihil vitii fecit in versu, sed nonnihil etiam ornatus dedit: cum tamen res ipsa quæ significatur hoc nomine, in quocumque inest, cogat esse vitiosum. At non ita et tertium quarto, sed quartum tertio videmus excellere. Hujus enim cognitio nominis vilis est præ cognitione vitiorum. Ad. Etiamne cum ista cognitio miseriores facit, censes esse præferendam? Nam idem Persius omnibus pœnis, quas tyrannorum vel crudelitas excogitavit vel cupiditas pendit, hanc unam anteponit, qua crucientur homines, qui vitia quæ vitare non possunt, coguntur agnoscere. Aug. Potes hoc modo cognitioni hujus nominis ipsam quoque virtutum cognitionem negare præferendam: quia virtutem videre nec tenere, supplicium est : quo idem ille Satyricus tyranni ut puniantur optavit. Ad. Deus hanc avertat amentiam : jam enim intelligo non ipsas cognitiones, quibus animum imbuit optima omnium disciplina, esse culpandas, sed eos omnium miserrimos judicandos, sicut et Persium judicasse arbitror, qui tali morbo affecti sunt, cui nec tanta medicina subveniat. Aug. Bene intelligis: sed quoquo modo se habeat Persiana sententia, quid ad nos? Non enim horum auctoritati subjecti sumus in talibus rebus. Deinde si qua cognitio cognitioni præferenda sit, non hic facile est explicare. Satis habeo quod effectum est, cognitionem rerum quæ significantur, et si non cognitione signorum, ipsis tamen signis esse potiorem. Quare jam illud magis magisque discutiamus, quale sit genus rerum quas sine signis monstrari posse dicebamus per seipsas, ut loqui, ambulare, sedere, jacere, atque hujusmodi cetera. Ad. Jam recolo quid dicas.

CAPUT X

An quædam doceri sine signis queant. Res non discuntur per ipsa verba.

29. Aug. Omniane tibi videntur, quæ interrogati mox agere possumus, sine signo posse

sans l'usage des signes ; si ce n'est peut-être le langage, et ce que l'on pourrait appeler instruire. En effet, si quelqu'un m'interroge, quoique je fasse, je vois fort bien qu'il ne peut pas recevoir de la chose demandée la connaissance qu'il désire de ma part. Supposé, comme il a été dit, que je sois arrêté, ou que je sois occupé à toute autre chose ; quelqu'un me demande ce que c'est que marcher, aussitôt je marche et tâche de l'apprendre sans signe à celui qui m'a questionné. Mais pourrais-je l'empêcher de croire que marcher c'est seulement marcher autant que j'ai marché? s'il le croit, il se trompe, et quiconque marchera plus ou moins que je ne l'ai fait, à son avis, n'aura point marché. Et ce que je dis là, s'étend à tout ce que j'ai accordé qu'on pouvait apprendre sans signe, excepté les deux réserves que j'ai faites.

30. — *Aug.* Soit, mais ne te semble-t-il pas qu'autre chose est de parler et autre chose d'instruire? — *Adéod.* Certainement; autrement on ne pourrait enseigner qu'en parlant. Et puisque nous enseignons une foule de choses par des signes autres que la parole, qui peut douter de la différence? — *Aug.* Mais y a-t-il oui ou non une différence entre instruire et désigner? — *Adéod.* Il n'y en a point, je crois. — *Aug.* N'est-il pas correct de dire que nous désignons pour instruire? — *Adéod.* Tout à fait correct. — *Aug.* Mais dire que nous instruisons pour désigner, cette opinion n'est-elle point réfutée facilement par la précédente? — *Adéot.* Oui. — *Aug.* Si donc nous désignons pour instruire, et si nous n'instruisons pas pour désigner, autre chose est de désigner, autre chose d'instruire? — *Adéod.* C'est vrai, je n'ai pas bien répondu en disant que c'est la même chose. — *Aug.* Réponds maintenant : celui qui enseigne ce que c'est qu'enseigner, le fait-il par signe ou autrement? — *Adéod.* Je ne vois pas qu'il puisse le faire d'une autre manière. — *Aug.* Tu as donc répondu faussement tout à l'heure, en disant, qu'on peut enseigner sans signe ce que c'est qu'enseigner, à quelqu'un qui le demande ; puisque nous voyons qu'on ne peut le faire sans signes, et que d'après ton aveu même, désigner et enseigner sont différents. Et si ces deux termes sont différents, ce qui est évident, si l'un ne peut se montrer sans l'autre, il ne se montre point par lui-même, comme il t'avait semblé. C'est pourquoi rien n'a encore été découvert qui puisse se montrer par lui-même, excepté

monstrari, an aliquid excipis? Ad. Ego vero etiam atque etiam genus hoc totum considerans, nihil adhuc invenio quod sine signo valeat doceri, nisi forte locutionem, et si forte idipsum quispiam quærat, quid sit docere. Video enim eum, quidquid post ejus interrogationem fecero ut discat, ab ea ipsa re non discere quam sibi demonstrari cupit : nam si me cessantem, ut dictum est, vel aliud agentem roget quispiam, quid sit ambulare, et ego statim ambulando, eum quod rogavit sine signo coner docere, unde cavebo ne id tantum putet esse ambulare, quantum ego ambulavero? quod si putaverit, decipietur : quisquis enim plus minusve quam ego ambulaverit, hunc ille ambulasse non arbitrabitur. Et quod de hoc uno verbo dixi, transit in omnia quæ sine signo monstrari posse consenseram, præter duo illa quæ excepimus.

30. Aug. Accipio quidem istud : sed nonne tibi videtur aliud esse loqui, aliud docere? Ad. Videtur sane : nam si esset idem, non doceret quisquam nisi loquens : cum vero et aliis signis, præter verba, multa doceamus, quis de ista differentia dubitaverit? Aug. Quid docere et significare, nihilne interest, an aliquid differunt? Ad. Idem puto esse. Aug. Nonne recte dicit, qui dicit ideo nos significare ut doceamus? Ad. Recte prorsus. Aug. Quid si dicat alius, ideo nos docere ut significemus, nonne facile superiore sententia refelletur? Ad. Ita est. Aug. Si ergo significamus ut doceamus, non docemus ut significemus; aliud est docere, aliud significare. Ad. Verum dicis, nec recte idem esse utrumque respondi. Aug. Nunc illud responde, utrum qui docet quid sit docere, significando id agat, an aliter. Ad. Non video quomodo aliter possit. Aug. Falsum est igitur quod paulo ante dixisti, doceri rem posse sine signis, cum quæritur quid sit ipsum docere, quando ne hoc quidem videmus sine significatione agi posse, cum aliud esse significare, aliud docere concesseris. Si enim diversa sunt, sicut apparet, neque hoc nisi per illud ostenditur, non per se utique ostenditur, sicut tibi visum erat. Quamobrem nihil adhuc inventum est, quod monstrari per seipsum queat præter locutionem, quæ inter alia se quoque significat : quæ tamen cum etiam ipsa signum sit, nondum prorsus exstat quod sine signis doceri posse videatur. Ad. Nihil habeo cur non assentiar.

31. Aug. Confectum est igitur et nihil sine sig-

toutefois le langage qui, expliquant le reste, s'explique aussi lui-même ; et comme le langage est un signe, il n'y a rien , je crois, qui puisse s'apprendre sans signes. — *Adéod.* Je n'ai rien à objecter.

31. — *Aug.* Il est donc établi qu'on n'enseigne rien sans signes et que nous devons plus faire cas de la connaissance elle-même que des signes qui en sont la cause. Toutes les connaissances peuvent néanmoins ne pas être préférables à leurs signes. — *Adéod.* Il me semble ainsi. — *Aug.* Mais par quel grand circuit sommes-nous arrivés à un si minime résultat. Dis-moi, t'en souviens-tu ? Depuis si longtemps que nous luttons de paroles, nous avons travaillé à décider trois questions : si l'on ne peut rien enseigner sans signes ; s'il est des signes préférables aux choses qu'ils représentent et si la connaissance des choses vaut mieux que les signes. Mais il en est une quatrième que je voudrais apprendre de toi en quelques mots : crois-tu avoir la solution de ces vérités de manière à n'en plus douter ? — *Adéod.* Je voudrais bien qu'avec tant de circonlocutions et de détours nous fussions arrivés à la certitude ; mais ta question , je ne sais comment, me préoccupe et m'empêche de rien affirmer. Car il me semble que tu ne me l'aurais point adressée, si tu n'avais à y faire quelque objection ; du reste devant la complication des choses je ne puis la considérer dans son entier ni répondre avec assuranse, craignant qu'elle ne cache dans ses replis quelque chose impénétrable au regard de mon esprit. — *Aug.* Je vois ton hésitation avec plaisir ; elle me montre que ton esprit n'est point téméraire, ce qui est le meilleur moyen de conserver la paix. Car il est très-difficile de ne point nous troubler, lorsque nous voyons ces convictions, que nous tenions avec satisfaction , ébranlées dans le choc des discussions et comme arrachées en quelque sorte de nos mains. Aussi, comme il est juste de céder quand on n'a pas bien pesé et compris les raisons , il est dangereux de même de prendre l'inconnu pour le connu. Il est à craindre, en effet, que voyant s'écrouler ce qui nous paraissait établi et fixé d'une manière inébranlable, nous ne tombions dans une haine ou une peur du raisonnement telle, que nous ne croyions plus devoir croire les vérités les mieux démontrées.

32. — Mais voyons, examinons maintenant si ton doute a quelque fondement. Une question : Un homme qui ignore comment on attrape les oiseaux aux réseaux et à la glue, rencontre un oiseleur chargé de cet appareil et

nis doceri, et cognitionem ipsam signis quibus cognoscimus, cariorem nobis esse oportere : quamvis non omnia quæ significantur possint signis suis esse potiora. Ad. Ita videtur. Aug. Quanto tandem circuitu res tantilla peracta sit, meministine quæso? Nam ex quo inter nos verba jaculamur, quod tam diu fecimus, hæc tria ut invenirentur laboratum est : utrum nihil sine signis possit diceri ; et utrum sint quædam signa rebus quas significant præferenda ; et utrum melior quam signa sit rerum ipsa cognitio. Sed quartum est, quod breviter abs te vellem cognoscere, utrumnam ista inventa sic putes, ut jam de his dubitare non possis. Ad. Vellem quidem tantis ambagibus atque amfractibus esset ad certa perventum ; sed et ista rogatio tua nescio quomodo me solicitat, et ab assensione deterret. Videris enim mihi non hæc de me fuisse quæsiturus, nisi haberes quod contradiceres : et ipsa rerum implicatio totum me inspicere, ac securum respondere non sinit, verentem ne quid in tantis involueris lateat, quod acies mentis meæ lustrare non possit. Aug. Dubitationem tuam non invitus accipio ; significat enim animum minime temerarium : quæ custodia tranquillitatis est maxima. Nam difficillimum omnino est non perturbari, cum ea quæ prona et proclíva approbatione tenebamus contrariis disputationibus labefactantur, et quasi extorquentur e manibus. Quare, ut æquum est bene consideratis perspectisque rationibus cedere, ita incognita pro cognitis habere periculosum. Metus est enim ne cum sæpe subruuntur quæ firmissime statura et mansura præsumimus, in tantum odium vel timorem rationis incidamus, ut ne ipsi quidem perspicuæ veritati fides habenda videatur.

32. Sed age nunc expeditius retractemus, utrum recte ista dubitanda putaveris. Nam quæro abs te, si quisquam ignarus deceptionis avium, quæ calamis et visco affectatur, obviam fieret aucupi, armis quidem suis instructo, non tamen aucupanti, sed iter agenti ; quo viso premeret gradum, secumque, ut fit, admirans cogitaret et quæreret, quidnam sibi hominis ille vellet ornatus ; auceps autem cum in se videret adtentum, ostentandi se studio cannas expediret, et prope animadversam aliquam aviculam fistula et accipitre figeret, subigeret et caperet, nonne illum spectatorem suum doceret nullo significatu,

cheminant sans chasser encore. Il presse le pas à cette vue et se demande, justement étonné, que va faire cet homme ainsi équipé. L'oiseleur de son côté, voyant cet homme attentif, et voulant montrer son adresse, arrange ses roseaux, frappe d'un coup de flèche ou d'épervier un oiseau qu'il aperçoit tout près de là, le fait captif et l'enlève. N'a-t-il pas enseigné sans aucun signe, mais par le fait même, ce que le voyageur désirait apprendre? — *Adéod.* Je crains qu'il n'en soit de cela comme de la remarque que j'ai faite à propos de celui qui demande ce que c'est que de marcher. Le chasseur n'a pas, en effet, je crois, montré pleinement ce que c'est que chasser. — *Aug.* Il est facile de t'enlever cette inquiétude ; car j'ajoute que si ce spectateur est assez intelligent, il peut comprendre l'art en entier par ce qu'il en a vu ; et c'en est assez de cet exemple pour montrer que dans un certain nombre de sujets, on peut sans des signes instruire au moins quelques hommes. — *Adéod.* Mais alors je puis aussi bien supposer, que si mon homme est intelligent, il pourra, en voyant faire quelques pas, comprendre parfaitement ce que c'est que marcher. — *Aug.* Soit, loin de m'opposer à la conclusion, je ne veux que t'y affermir, et tu vois que tous deux nous arrivons à ceci : On peut enseigner certaines choses sans l'emploi des signes ; et il est faux d'admettre ce que nous croyions tout à l'heure: que rien ne pouvait se montrer sans signes. Ces exemples en effet, me font voir maintenant non pas une, ni deux, mais mille choses qui se montrent d'elles-mêmes, sans signes. Comment en douter, je te demande? Sans parler des hommes qui montrent sur tous les théâtres une foule de spectacles sans l'usage des signes, le soleil et la lumière qui pénètrent et entourent tout dans l'univers, la lune et tous les autres astres, les terres et les mers et les êtres sans nombre qu'elles produisent, est-ce que Dieu et la nature ne les montrent pas à nos regards, sans avoir recours à aucun signe?

33. Mais si nous examinons plus attentivement, tu ne trouveras peut-être rien qui soit enseigné par ses signes. Quand, en effet, on me fait un signe, si j'ignore ce qu'il représente, il ne peut rien m'apprendre : si je le connais, que m'apprend-il? Le mot m'apprend-il ce qu'il signifie, quand je lis par exemple : « Et leurs *saraballes* ne furent point altérées (*Dan.*, III, 94). » Si le nom de *saraballe* représente cer-

sed re ipsa, quod ille scire cupiebat ? Ad. Metuo ne quid hic tale sit, quale de illo dixi, qui quærit quid sit ambulare. Neque enim video, et hic totum illud aucupium esse monstratum. Aug. Facile est hac cura te exsuere; addo enim, si ille ita intelligens esset, ut ex hoc quod vidit, totum illud genus artis agnosceret : satis est namque ad rem, et de quibusdam rebus tametsi non omnibus, et quosdam homines doceri posse sine signo. Ad. Hoc etiam ego possum illi addere ; si enim sit bene intelligens, paucis passibus ambulatione monstrata, totum quid sit ambulare cognoscet. Aug. Facias per me licet, nec tantum nihil resisto, verum etiam faveo : vides enim ab utroque nostrum id effici, ut quædam quidam doceri sine signis queant, falsumque illud sit quod nobis paulo ante videbatur, nihil esse omnino quod sine signis possit ostendi. Jam enim ex his non unum aliquid aut alterum, sed millia rerum animo occurrunt, quæ nullo signo dato per seipsa monstrentur. Quid enim dubitemus oro te ? Nam ut hominum omittam innumerabilia spectacula in omnibus theatris sine signo ipsis rebus exhibentium ; solem certe istum lucemque hæc omnia perfundentem atque vestientem, lunam et cetera sidera, terras et maria, quæque in his innumerabiliter gignuntur nonne per seipsa exhibet atque ostendit Deus et natura cernentibus.

33. Quod si diligentius consideremus, fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur. Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit cujus rei signum sit, docere me nihil potest : si vero scientem, quid disco per signum ? Non enim mihi rem quam significat ostendit verbum cum lego, « Et (*a*) saraballæ eorum non sunt immutatæ (*Dan.*,

(*a*) In editione Bad. et nostris MSS. hic et infra constanter scribitur per *r sarabara* ; quo pacto etiam Tertullianus scripsit in lib. de Pallio et lib. de Resurrect. carnis : Porro autem textus græcus Dan. III, 94, habet in neutro genere, τὰ σαράϐαρα. quem scribendi modum non pauci sequuntur, improbat vero Hieronymus in Dan. III, 21. vultque legendum *saraballa.* Ad hæc MSS. Fiscannensis et Michaëlinus prp, *quædam capitum*, habent, *quædam pedum tegmina.* et consentance postea præferunt : *aut quid sint pedes etc. cum dicimus pedes*, *aures etc. pedes notans etc.* denique omittunt, *capitum*, eo loci ubi legimus, *tegmina quidem illa capitum*, Contigit isthæc varietas ex varia vocabuli istius interpretatione, quod quibusdam significat *tegmina capitum*, ut refert Isidorus, lib. XIX, c. XXIII. Aliis, *fluxa ac sinuosa vestimenta*, ut ipsi Isidoro ibid. placet. *pallia* Vatablo aliisque scripturæ interpretibus sonat ; nonnullis etiam, *calceamenta;* Hieronymo demum in loco citato, *braccas seu tibialia.*

tains ornements de la tête, est-ce que j'apprends, en l'entendant, ce que c'est qu'une tête, un ornement ? Je savais cela auparavant ; et ce n'est pas, en entendant parler, mais en les voyant moi-même, que je les apprends. La première fois que ces deux syllabes *tête* vinrent frapper mes oreilles, j'ignorais autant ce qu'elles signifiaient, que la première fois que j'ai entendu ou lu le mot *saraballes*. Mais, comme on disait souvent tête, je remarquai et fis attention, et finis par découvrir que c'était le nom d'une chose que la vue m'avait parfaitement fait connaître. Avant cette découverte, ce mot n'était pour moi qu'un son ; plus tard je sus que c'était un signe, quand j'eus découvert ce qu'il signifiait, et cela, non par sa signification, mais, comme je l'ai dit, par ce que la vue m'avait appris. Ainsi, la connaissance du signe vient plutôt après celle de la chose, que le signe n'apprend la chose elle-même.

34. Pour mieux comprendre, suppose que nous entendons pour la première fois le mot *tête* : nous ignorons si ce mot n'est qu'un son, ou si, de plus, il signifie quelque chose. Nous cherchons alors ce que c'est que la tête, (souviens-toi que nous ne cherchons pas la connaissance de la chose, mais bien celle du signe que nous ignorons complétement tant que nous ne savons pas à quelle chose il se rapporte). Si, à nos interrogations, on répond en montrant la tête, la vue nous apprend un signe que nous avions perçu sans le comprendre. Il y a deux choses dans le signe : le son et la signification. Ce n'est point le signe qui nous fait percevoir le son, mais bien le bruit qui frappe notre oreille. Quant à la signification, la vue de l'objet nous la fait connaître. En effet, la direction de mon doigt ne peut signifier autre chose que l'objet vers lequel il se porte. Il se dirige vers le membre qu'on nomme la tête. et non point vers le signe. Aussi, ce n'est point par cette indication que je puis connaître l'objet que je connaissais, ni le signe vers lequel mon doigt ne se dirigeait point. Mais je ne m'inquiète pas beaucoup de l'indication du doigt, car elle me semble plutôt le signe de l'indication elle-même, que celui des objets à montrer. Tel est l'adverbe : *voilà*. Si nous joignons à cet adverbe l'indication du doigt, c'est que nous craignons qu'un signe ne suffise pas à notre indication. Je tâche surtout, autant que je puis, de te persuader que nous n'apprenons rien par ces signes nommés *paroles* ; car,

III, 94). » Nam si quædam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego hoc audito, aut quid sit caput, aut quid sint tegmina didici ? ante ista noveram ; neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum est mihi facta notitia. Etenim cum primum istæ duæ syllabæ cum dicimus, caput, aures meas impulerunt, tam nescivi quid significarent, quam cum primo audirem legeremve, saraballas. Sed cum sæpe diceretur, caput, notans atque animadvertens quando diceretur, reperi vocabulum esse rei quæ mihi jam erat videndo notissima. Quod prius quam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum : signum vero esse didici, quando cujus rei signum esset inveni ; quam quidem (ut dixi) non significatu, sed adspectu didiceram. Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur.

34. Quod ut apertius intelligas, finge nos primum nunc audire quod dicitur, caput : et nescientes utrum vox ista sit tantummodo sonans, an aliquid etiam significans, quærere quid sit caput (memento nos non rei quæ significatur, sed ipsius signi velle habere notitiam, qua caremus profecto quamdiu cujus signum est ignoramus) : si ergo ita quærentibus res ipsa digito demonstretur, hac conspecta discimus signum quod audieramus tantum, nondum noveramus. In quo tamen signo cum duo sint, sonus et significatio, sonum certe non per signum percipimus, sed eo ipso aure pulsata ; significationem autem re, quæ significatur, adspecta. Nam illa intentio digiti significare nihil aliud potest, quam illud in quod intenditur digitus : intentus est autem non in signum, sed in membrum quod caput vocatur : Itaque per illam neque rem possum nosse quam noveram, neque signum in quod intentus digitus non est. Sed de intentione digiti non nimis curo ; quia ipsius demonstrationis signum mihi videtur potius, quam rerum aliquarum quæ demonstrantur, sicut adverbium quod, ecce, dicimus ; nam et cum hoc adverbio digitum solemus intendere, ne unum demonstrandi signum non sit satis. Et id maxime tibi nitor persuadere, si potero, per ea signa, quæ verba appellantur, nos nihil discere ; potius enim, ut dixi, vim verbi, id est significationem quæ latet in sono, re ipsa quæ significatur cognita, discimus, quam illam tali significatione percipimus.

35. Et quod dixi de capite, hoc etiam de tegmi-

comme je l'ai dit, ce n'est pas le signe qui nous fait connaître la chose, mais plutôt la connaissance de la chose nous apprend la force du mot, c'est-à-dire la signification cachée dans le son.

35. Ce que j'ai dit de la tête, je puis l'appliquer aux ornements et à une foule d'autres objets. Je connaissais toutes ces parures, mais j'ignorais leur nom de *saraballes*. Si quelqu'un me les désigne par un geste ou une peinture, ou quelque autre objet qui leur ressemble, je ne dirais point qu'il ne m'a pas appris à les connaître, et je le montrerais si je voulais ajouter quelques mots ; mais je dis que la connaissance des objets placés devant moi, ne me vient pas des paroles. Seulement au moment où je les regarde, si l'on vient me dire : « ce sont des saraballes, » j'apprends une chose que j'ignorais, et je l'apprends non point à cause des paroles qu'on me dit, mais par la vue de l'objet qui m'a fait comprendre et retenir la valeur de ce mot *saraballes*. Cette connaissance me vient non pas du témoignage d'autrui, mais de mes propres yeux. Les paroles n'ont fait que me déterminer à considérer attentivement et à étudier du regard ce que j'apercevais.

CHAPITRE XI

Ce n'est pas par le son extérieur des paroles que nous apprenons, mais par la vérité qui nous enseigne intérieurement.

36. Voilà donc tout ce que peuvent les paroles; et c'est même leur accorder beaucoup ; elles nous avertissent seulement de chercher les objets, mais elles ne les montrent pas pour nous les faire connaître. Celui-là, en effet, m'instruit, qui me met devant les yeux ou devant tout autre sens du corps, même devant l'esprit, ce qu'il veut me faire comprendre. Les mots n'enseignent que des mots, ou plutôt le bruit et le son qu'ils produisent. Car si ce qui n'est pas un signe ne peut être un mot, c'est en vain, que j'ai entendu un mot; j'ignore que c'est un mot avant d'en avoir la signification. Donc, c'est par la connaissance des choses que se complète la connaissance des paroles; mais ce n'est pas par l'audition des paroles qu'on apprend même des paroles. En effet, nous n'apprenons pas celles que nous savons et nous ne pouvons pas soutenir d'avoir

nibus, deque aliis rebus innumerabilibus dixerim : quas tamen cum jam noverim, saraballas illas adhuc usque non novi ; quas mihi si gestu quispiam significarit aut pinxerit, aut aliquid cui similes sunt, ostenderit, non dicam non me docuerit, quod facile obtinerem, si paulo amplius loqui vellem ; sed dico id quod proximum est, non verbis docuerit. Quod si eis forte conspectis cum simul adero me admonuerit, dicens, Ecce saraballas, discam rem quam nesciebam, non per verba quæ dicta sunt, sed per ejus adspectum, per quem factum est ut etiam nomen illud quid valeret, nossem ac tenerem. Non enim cum rem ipsam didici, verbis alienis credidi, sed oculis meis : illis tamen fortasse ut adtenderem credidi, id est ut adspectu quærerem quid viderem.

CAPUT XI

Discimus non verbis foris sonantibus, sed docente intus veritate.

36. Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum ut quæramus res, non exhibent ut noverimus. Is me autem aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi etiam menti præbet ea quæ cognoscere volo. Verbis igitur nisi verba non discimus, immo sonitum strepitumque verborum : nam si ea quæ signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis jam auditum verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam. Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur : verbis vero auditis, nec verba discuntur. Non enim ea verba quæ novimus, discimus ; aut quæ non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quæ non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit. Verissima quippe ratio est, et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire quid nos significent, aut nescire : si scimus, commemorari potius quam discere : si autem nescimus, ne commemorari quidem, sed fortasse ad quærendum admoneri.

37. Quod si dixeris, tegmina quidem illa capitum, quorum nomen sono tantum tenemus, non nos posse nisi visa cognoscere, neque nomen ipsum plenius nisi ipsis cognitis nosse : quod tamen de ipsis pueris accepimus, ut regem ac flammas fide ac religione superaverint, quas laudes Deo cecinerint, quos honores ab ipso etiam inimico meruerint,

appris celles que nous connaissons, tant que nous en ignorons le sens. Or, ce qui enseigne le sens, ce n'est pas le bruit des syllabes, mais la connaissance des choses signifiées. Rien de plus vrai que ce raisonnement. Des paroles étant prononcées, ou nous savons ce qu'elles signifient, ou bien, nous ne le savons pas. Si nous le savons, elles nous le rappellent, plutôt qu'elles nous l'apprennent ; si, au contraire, nous ne le savons pas, elles ne réveillent pas même en nous le souvenir ; et tout au plus nous avertissent-elles d'étudier.

37. Tu diras peut-être, ces ornements de tête dont nous ne connaissons que le nom, nous ne pourrons les connaître sans les avoir vus ; et le nom même ne nous sera pas pleinement connu avant de les avoir connus eux-mêmes. Tu ajouteras : ce que nous savons des trois enfants, comment par leur foi et leur piété ils ont vaincu le roi d'Assyrie et les flammes, le cantique de louanges qu'ils ont chanté à Dieu, les éloges même qu'ils ont mérités de a part de leurs ennemis, tout cela, le savons-nous autrement que par des paroles ? Je répondrai : tout ce que signifient ces paroles, nous le savions déjà ; je savais en effet ce que sont trois enfants, une fournaise de feu et un roi ; je savais ce qu'on entend par être préservé des flammes, et tout ce que signifient en outre ces paroles. Quant à Ananias, Azarias et Mizaël, ils me sont inconnus comme les *saraballes*, et ces trois noms ne m'ont point aidé, et n'ont pu m'aider à les connaître. Tout ce qui est rapporté dans cette histoire, s'est accompli conformément à la relation : j'avoue que je le crois plutôt que je ne le sais. Les auteurs à qui nous ajoutons foi, n'ont pas eux-mêmes ignoré cette différence. Aussi le prophète en disant : « Si vous ne croyez point, vous ne comprendrez point (*Isaïe*, VII, 9) : » n'aurait point parlé de la sorte, s'il n'avait pas jugé qu'il y eût une différence. Je crois donc ce que je comprends, mais je ne comprends pas tout ce que je crois. Tout ce que je comprends, je le sais, et je ne sais pas tout ce que je crois. Toutefois, je n'ignore pas qu'il m'est utile de croire même beaucoup de choses que je ne puis pas apprendre de moi-même, par exemple, l'histoire de ces trois enfants, et dès lors, puisque je ne puis savoir la plupart des choses, je sais quelle grande utilité il y a de les croire.

38. Or pour la foule des choses qui pénètrent dans notre intelligence, nous les comprenons, non pas en consultant la voix extérieure qui nous parle, mais en consultant au dedans la vérité qui règne dans l'esprit, et que peut-être la parole nous porte à consulter. Et, cette vérité que l'on interroge, et qui enseigne, c'est le Christ qui, d'après l'Ecriture, habite dans l'homme, c'est-à-dire, l'immuable vertu de Dieu et son éternelle sagesse (*Ephèse*, III, 16, 17). Toute âme raisonnable consulte cette sagesse ; mais elle, ne se révèle à chacun qu'autant qu'il est capable de la recevoir en

num aliter nisi per verba didicimus? Respondebo, cuncta quæ illis verbis significata sunt, in nostra notitia jam fuisse. Nam quid sint tres pueri, quid fornax, quid ignis, quid rex, quid denique illæsi ab igne, ceteraque omnia jam tenebam quæ verba illa significant. Ananias vero, et Azarias et Misael tam mihi ignoti sunt quam illæ saraballæ ; nec ad eos cognoscendos hæc me nomina quidquam adjuverunt aut adjuvare jam potuerunt. Hæc autem omnia quæ in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut scripta sunt, credere me potius quam scire fateor : neque istam differentiam iidem ipsi quibus credimus nescierunt. Ait enim Propheta : « Nisi credideritis, non intelligetis (*Isa.*, VII, 9, secundum LXX), » quod non dixisset profecto, si nihil distare judicasset. Quod ergo intelligo, id etiam credo : at non omne quod credo, etiam intelligo. Omne autem quod intelligo, scio : non omne quod credo, scio. Nec ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quæ nescio : cui utilitati hanc quoque adjungo de tribus pueris historiam, quare pleraque rerum cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur; scio.

38. De universis autem quæ intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna Sapientia : quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultæ veritatis, ut neque hujus,

proportion de sa bonne ou mauvaise volonté. Et lorsqu'on se trompe, ce n'est point la faute de la vérité consultée, comme ce n'est pas la faute de la lumière extérieure si les yeux du corps ont de fréquentes illusions. Nous consultons cette lumière pour les choses visibles, pour qu'elle nous les montre autant que notre vue est capable de les saisir.

CHAPITRE XII

Le Christ est la vérité qui nous enseigne intérieurement.

39. Si nous consultons la lumière pour juger des couleurs des choses sensibles, des éléments de ce monde, des corps, de nos sens dont notre esprit se sert comme d'autant d'interprètes pour arriver à la connaissance de la matière, pour juger des choses intellectuelles, nous consultons, par le moyen de la raison, la vérité intérieure. Comment donc peut-on prouver que les paroles nous apprennent autre chose que le son perçu par nos oreilles? Toutes nos connaissances nous viennent des sens ou de l'esprit : celles-ci sont intellectuelles, celles-là sensibles, ou pour parler comme nos auteurs sacrés, les unes, sont charnelles, les autres spirituelles. Si on nous interroge sur les premières, nous répondons si ce que nous sentons se trouve là présent, ainsi : quand nous regardons la nouvelle lune, on nous demande ce qu'elle est ou bien où elle est. L'interrogateur, s'il ne la voit pas, croit à nos paroles, et souvent n'y croit pas. Mais il n'apprend réellement ce qu'elle est qu'en la voyant lui-même telle qu'on la dit être : et cette connaissance lui vient non point des paroles résonnant à l'extérieur, mais de la réalité même et des sens. Car les paroles ont le même son pour celui qui voit et pour celui qui ne voit pas. Si, maintenant, on nous interroge, non sur nos sensations présentes, mais sur des sensations déjà passées, nous ne parlons pas des objets eux-mêmes, mais des images qu'ils ont imprimées en nous et confiées à la mémoire. Comment les disons-nous vraies, puisqu'elles ne sont que des ombres? Je l'ignore, à moins de dire : non pas qu'on en voit et qu'on en perçoit les objets, mais qu'on les a vus et perçus. Nous portons donc ces images dans les replis de notre mémoire, comme des documents de nos sensations, et quand nous consultons ces documents, ces preuves avec une conscience loyale, notre langage n'est point menteur. Mais ces documents nous appartiennent, et si l'auditeur a senti et vu ce dont je lui parle, mes paroles ne lui apprennent rien : mais il reconnaît la vérité par

quæ foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi sæpe falluntur : quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantum cernere valemus ostendat.

CAPUT XII

Christus veritas intus docet.

39. Quod si et de coloribus lucem, et de ceteris, quæ per corpus sentimus, elementa hujus mundi eademque corpora quæ sentimus, sensusque ipsos quibus tamquam interpretibus ad talia noscenda mens utitur : de his autem quæ intelliguntur, interiorem veritatem ratione consulimus; quid dici potest unde clareat, verbis nos aliquid discere præter ipsum qui aures percutit sonum? Namque omnia quæ percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, hæc intelligibilia, sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, hæc spiritualia nominamus. De illis dum interrogamur, respondemus, si præsto sunt ea quæ sentimus; velut cum a nobis quæritur intuentibus lunam novam, qualis aut ubi sit. Hic ille qui interrogat, si non videt, credit verbis, et sæpe non credit : discit autem nullo modo, nisi et ipse quod dicitur videat; ubi jam non verbis quæ sonuerunt, sed rebus ipsis et sensibus discit. Nam verba eadem sonant videnti, quæ non videnti etiam sonuerunt. Cum vero non de iis quæ coram sentimus, sed de his quæ aliquando sensimus quæritur, non jam res ipsas, sed imagines ab iis impressas memoriæque mandatas loquimur : quæ omnino quomodo vera dicamus, cum falsa intueamur, ignoro, nisi quia non nos ea videre ac sentire, sed vidisse ac sensisse narramus. Ita illas imagines in memoriæ penetralibus rerum ante sensarum quædam documenta gestamus, quæ animo contemplantes bona conscientia non mentimur cum loquimur : sed nobis sunt ista documenta; is enim qui audit, si ea sensit atque adfuit, non discit meis verbis, sed recognoscit ablatis secum et ipse imaginibus : si autem illa non sensit, qui non eum credere potius verbis quam discere intelligat?

40. Cum vero de iis agitur quæ mente conspici-

les images qu'il porte aussi en lui-même. Si, au contraire, il ne l'a point senti, ne comprend-on pas que mes paroles appellent sa foi plutôt qu'elles ne l'instruisent ?

40. Pour ce qui est des perceptions de l'esprit, c'est-à-dire des véri s aisies par l'intelligence et la raison, nous parlons des choses présentes que nous voyons en nous par le moyen de cette lumière intérieure de la vérité qui jette dans l'homme ses purs rayons et sa douce jouissance ; mais alors, si notre auditeur voit dans sa lumière ce que je lui dis, ce ne sont point mes paroles, mais bien sa propre contemplation qui l'instruit. Je ne l'enseigne pas lorsqu'il voit la vérité que je lui énonce : Il apprend, non par mes paroles, mais par les objets eux-mêmes que Dieu lui montre intérieurement, et il pourrait lui-même en parler, si on l'interrogeait. Croire que mes paroles l'instruisent, lorsque, même avant de m'entendre parler, il pourrait en discourir, si on l'interrogeait, quoi de plus absurde? Si, comme il arrive souvent, il commence par nier pour affirmer ensuite pressé par d'autres questions, il faut l'attribuer à la faiblesse de sa perception, qui ne peut embrasser toute la lumière de la vérité. Qu'on divise l'objet, et qu'on l'interroge sur chacune de ses parties, il est sur la voie et il reconnaît en détail ce qu'il ne pouvait concevoir en entier. S'il y est amené par les paroles de celui qui interroge, ce ne sont pas les paroles qui l'instruisent, mais bien les interrogations faites en rapport avec son aptitude à saisir la lumière intérieure. Supposons, en effet, que je l'interroge sur la matière que nous traitons : les paroles ne peuvent-elles rien enseigner ? La question te paraîtra d'abord absurde ; car tu ne peux encore la saisir tout entière. Il me faut donc te questionner selon la puissance que tu as à écouter le maître intérieur, et dire : Les vérités que tu avoues m'entendre énoncer, et dont tu es certain, comment les as-tu apprises ? Tu répondras peut-être que je te les ai enseignées. Mais si je te disais : J'ai vu voler un homme au milieu des airs, ma parole te rendrait-elle aussi sûre que si tu entendais dire que les sages sont préférables aux insensés ? Tu nierais sans doute ma première affirmation, et tu répondrais que tu ne le comprends pas ou que tu la crois sans la comprendre, tandis que tu es sûr de la dernière. Tu conviendras alors que je ne t'ai rien appris par mes paroles, en affirmant soit ce que tu ignorais soit ce que tu savais déjà. Si, en effet, on t'avait interrogé sur ces deux choses, tu aurais pu jurer que tu ignorais l'une, et que tu connaissais l'autre. Alors, tu reconnaitrais pleinement la vérité que tu avais

mus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quæ præsentia contuemur in illa interiore luce veritatis, quia ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur : sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem : docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus Deo intus pandente manifestis, itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset antequam loquerer ea ipsa interrogatus exponere ? Nam quod sæpe contingit, ut interrogatus aliquid neget, atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re tota illam lucem consulere non potest : quod ut partibus faciat, admonetur, cum de iisdem istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat. Quo si verbis perducitur ejus qui interrogat, non tamen docentibus verbis, sed eo modo inquirentibus, quo modo est ille, a quo quæritur, intus discere idoneus ; velut si abs te quærerem hoc ipsum quod agitur, utrumnam verbis doceri nihil possit, et absurdum tibi primo videretur non valenti totum conspicere ; sic ergo quærere oportuit, ut tuæ sese vires habent ad audiendum illum intus magistrum, ut dicerem; ea quæ me loquente vera esse confiteris, et certus es, et te illa nosse confirmas unde didicisti ? responderes fortasse quod ego docuissem. Tum ego subnecterem : Quid si me hominem volantem vidisse dicerem, itane te certum verba mea redderent, quedmadmodum si audires sapientes homines stultis esse meliores? negares profecto et responderes, illud te non credere, aut etiamsi crederes ignorare, hoc autem certissime scire. Ex hoc jam nimirum intelligeres, neque in illo quod me affirmante ignorantes, neque in hoc quod optime scires, aliquid te didicisse verbis meis, quandoquidem etiam interrogatus de singulis, et illud ignotum, et hoc tibi notum esse jurares. Tum vero totum illud quod negaveras fatereris, cum hæc ex quibus constat, clara et certa esse cognosceres, omnia scilicet quæ loquimur, aut ignorare auditorem utrum vera sint, aut falsa esse non ignorare, aut scire vera

d'abord niée, en reconnaissant comme claires et certaines les parties dont elle se compose. Quant à toutes les choses que nous disons, ou l'auditeur ignore si elles sont vraies, ou bien il sait qu'elles sont fausses, ou qu'elles sont vraies. Dans la première hypothèse, ou il croit, ou il opine, ou il doute ; dans la seconde, il résiste et nie; dans la troisième, il atteste : donc, jamais il n'apprend. Celui qui, après que j'ai parlé, ignore ce que j'ai dit, qui reconnaît avoir entendu des erreurs, et qui, interrogé aurait pu répondre ce qui a été avancé, celui-là est convaincu de n'avoir rien appris de mes paroles.

CHAPITRE XIII

La parole ne peut pas même manifester ce que nous avons dans l'esprit.

41. C'est pourquoi, lorsqu'il est question des choses perçues par l'esprit, il est inutile d'en parler à qui ne peut les sentir, à moins qu'il ne soit utile de les croire, tant qu'on ne les comprend pas. Mais celui qui peut les voir est intérieurement le disciple de la vérité, intérieurement le juge de celui qui en parle ou mieux de son langage. Souvent, en effet, il comprend ce que l'on dit, tandis que celui qui le dit ne le comprend pas. Comme si quelque épicurien pensant et croyant que l'âme est mortelle, vient à reproduire les raisons exposées par les sages en faveur de son immortalité, en présence d'un homme capable de sonder les choses spirituelles; l'auditeur jugerait que l'épicurien dit vrai, tandis que l'épicurien ignorerait qu'il dit vrai, ou plutôt croirait dire une erreur. Faut-il penser alors qu'il enseigne ce qu'il ne sait pas? Il se sert pourtant des mêmes paroles que s'il savait.

42. Ainsi, il n'est pas même laissé aux paroles de manifester la pensée de celui qui parle, puisqu'il est incertain s'il sait lui-même ce qu'il dit. Ajoute encore les menteurs et les trompeurs qui te feront comprendre que la parole non-seulement ne révèle pas le cœur, mais encore sert à le dissimuler. Je n'ai aucun doute que les gens véridiques s'efforcent et font profession de découvrir leurs sentiments au moyen de la parole : tout le monde les croirait, s'il était interdit aux menteurs de parler. Souvent même, nous avons éprouvé tant en nous que dans les autres que les paroles ne manifestent pas nos pensées : ce qui peut, je crois, arriver de deux manières, soit quand la parole venant de mémoire et souvent peu réfléchie s'échappe de notre bouche quand nous pensons à toute autre chose, ce qui nous arrive

esse. Horum trium in primo aut credere, aut opinari, aut dubitare; in secundo adversari atque renuere; in tertio adtestari : nusquam igitur discere. Quia et ille qui post verba nostra rem nescit, et qui se falsa novit audisse, et qui posset interrogatus eadem respondere quæ dicta sunt, nihil verbis meis didicisse convincitur.

CAPUT XIII

Verborum vi ne quidem animus loquentis aperitur.

41. Quamobrem in iis etiam quæ mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit quisquis ea cernere non potest, nisi quia talia quamdiu ignorantur utile est credere : quisquis autem cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris judex loquentis, vel potius ipsius locutionis : nam plerumque scit illa quæ dicta sunt, eo ipso nesciente qui dixit; veluti si quisquam Epicureis credens, et mortalem animam putans, eas rationes, quæ de immortalitate ejus a prudentioribus tractatæ sunt, eloquatur illo audiente, qui spiritalia contueri potest; judicat iste eum vera dicere : at ille qui dicit, utrum vera dicat ignorat, immo etiam falsissima existimat : num igitur putandus est ea docere quæ nescit? atqui iisdem verbis utitur, quibus uti etiam sciens posset.

42. Quare jam ne hoc quidem relinquitur verbis, ut his saltem loquentis animus indicetur : siquidem incertum est utrum ea quæ loquitur sciat. Adde mentientes atque fallentes, per quos facile intelligas non modo non aperiri, verum etiam occultari animum verbis. Nam nullo modo ambigo id conari verba veracium, et quodammodo profiteri, ut animus loquentis appareat; quod obtinerent omnibus concedentibus, si loqui mentientibus, non liceret. Quamquam sæpe experti fuerimus, et in nobis et in aliis non earum rerum quæ cogitantur verba proferri : quod duobus modis posse accidere video, cum aut sermo memoriæ mandatus et sæpe decursus, alia cogitantis ore funditur; quod nobis cum hymnum canimus sæpe contingit : aut cum alia pro aliis verba præter voluntatem nostram linguæ ipsius errore prosiliunt : nam hic quoque non earum rerum signa quas in animo habemus au-

souvent dans le chant des hymnes, soit quand la langue malgré nous se trompe, et énonce des paroles pour d'autres paroles. Et là aussi, les signes des pensées que nous avons dans l'esprit ne se font pas entendre. Car les menteurs de leur côté pensent ce qu'ils disent; et, si nous ignorons qu'ils disent vrai, nous savons cependant qu'ils ont présent à la pensée ce qu'ils nous disent, à moins qu'il ne leur arrive l'un des deux accidents dont je viens de parler. Si tu soutiens qu'ils y sont quelquefois sujets, et qu'on s'en aperçoit, bien que souvent on ne le remarque point, et que je m'y sois laissé prendre, je ne fais pas opposition.

43. Ici, se produit un fait d'un autre genre, fort commun et qui est la source de dissensions et de luttes innombrables : c'est lorsque celui qui parle exprime réellement ce qu'il pense, mais seulement pour lui et quelques autres, et qu'il parle tout autrement à celui à qui il s'adresse et à d'autres également. Que quelqu'un nous dise que l'homme est distancé en *vertu* par certains animaux, nous ne pouvons supporter une pareille assertion, et nous rejetons avec grande animation cette opinion si erronée et si pernicieuse. Mais s'il appelle *vertu* les forces physiques, il n'y a ni mensonge ni erreur dans le fond; si ce n'est pas dans un sens différent qu'on a gravé ces mots dans sa mémoire; sa langue, non plus, ne se trompe point dans l'énonciation, seulement, la pensée est désignée sous un autre nom que celui qui lui est propre; et nous donnerions notre approbation, si nous pouvions voir cette pensée que n'ont pu nous montrer les paroles et les explications données. On dira sans doute,que la définition peut remédier à cette erreur, et qu'ici, si l'on définissait le mot *vertu*, on verrait que la controverse a lieu non sur la chose, mais sur le mot. Soit ! mais qui peut trouver un homme habile à définir? Sur ce sujet combien d'innombrables discussions dont il ne me paraît pas à propos de parler maintenant, et que je suis loin d'approuver !

44. Je passe sous silence que souvent nous n'entendons pas bien, et que nous discutons longuement et beaucoup comme si nous avions compris. Ainsi, lorsque dernièrement j'exprimais en langue punique le mot miséricorde, tu disais avoir appris des auteurs les plus autorisés dans cette langue, que ce mot signifiait *pitié*. Résistant de mon côté, je soutenais que ce que tu avais appris t'était sorti de la mémoire. Il m'avait semblé, en effet, que tu avais dit non pas pitié, mais foi, quoiqu'alors tu fusses assis tout près de moi; or, ces deux mots sont fort loin d'avoir la même consonnance et le même sens pour l'oreille. Je pensai

diuntur. Nam mentientes quidem cogitant etiam de iis rebus quas loquuntur, ut tametsi nesciamus an verum dicant, sciamus tamen eos in animo habere quod dicunt, si non eis aliquid duorum quæ dixi accidat : quæ si quis et interdum accidere contendit, et cum accidit apparere, quamquam sæpe occultum est, et sæpe me fefellit audientem, non resisto.

43. Sed his accidit aliud genus, sane late patens, et semen innumerabilium dissensionum atque certaminum; cum ille qui loquitur, eadem quidem significat quæ cogitat, sed plerumque tantum sibi et aliis quibusdam : ei vero cui loquitur et item aliis nonnullis, non idem significat. Dixerit enim aliquis audientibus nobis, ab aliquibus beluis hominem virtute superari ; nos ilico ferre non possumus, et hanc tam falsam pestiferamque sententiam magna intentione refellimus : cum ille fortasse virtutem, vires corporis vocet, et hoc nomine id quod cogitavit enuntiet, nec mentiatur, nec erret in rebus, nec aliud aliquid volvens animo, mandata memoriæ verba contexit, nec linguæ lapsu aliud quam volvebat sonet : sed tantummodo rem quam cogitat, alio quam nos nomine appellat : de qua illi statim assentiremur, si ejus cogitationem possemus inspicere, quam verbis jam prolatis explicataque sententia sua, nondum nobis pandere valuit. Huic errori definitionem mederi posse dicunt, ut in hac quæstione si definiret quid sit virtus, eluceret, aiunt, non de re, sed de verbo esse controversiam : quod ut concedam ita esse, quotus quisque bonus definitor inveniri potest? et tamen adversus disciplinam definiendi multa disputata sunt, quæ neque hoc loco tractare opportunum est, nec usquequaque a me probantur.

44. Omitto quod multa non bene audimus et quasi de auditis diu multumque contendimus ; velut tu nuper verbo quodam punico, cum ego misericordiam dixissem, pietatem significari te audisse dicebas ab eis, quibus hæc lingua magis nota esset : ego autem resistens, quid acceperis tibi omnino excidisse asserebam ; visus enim mihi eras non pietatem dixisse, sed fidem, cum et conjunctissimus mihi

néanmoins longtemps que tu ignorais ce que tu avais entendu, ne sachant pas de mon côté ce que tu avais dit. Si, en effet, je t'avais bien entendu, il ne m'aurait nullement paru absurde que la pitié et la compassion se rendissent par un même mot de la langue punique. Cela arrive très-souvent ; mais, comme je l'ai dit, passons outre, afin qu'on ne croie point que j'accuse la négligence du langage, ou la surdité des auditeurs. Le plus pénible, je l'ai dit plus haut, est de ne point connaître la pensée de ceux qui parlent, tout en entendant clairement leurs paroles, et lorsqu'ils parlent dans notre propre langue.

45. J'admets et je conviens que les paroles ayant été comprises par celui qui les entend, il puisse être certain que celui qui parle, le fait conformément à sa pensée. Apprend-il pour cela, (et c'est là le but de notre question), apprend-il si le langage est vrai ?

CHAPITRE XIV

Le Christ enseigne au dedans, l'homme avertit au dehors.

Les maîtres ont-ils la prétention de faire connaître leurs sentiments, plutôt que d'enseigner et de faire partager les sciences qu'ils croient divulguer ? Qui aurait, en effet, la folle curiosité d'envoyer son fils à l'école, pour qu'il apprenne ce que pense le maître? Lorsque les maîtres ont expliqué les sciences qu'ils font profession d'enseigner, les lois de la vertu et de la sagesse, les disciples alors examinent en eux-mêmes, selon leurs moyens, dans la lumière intérieure de leur esprit, si le maître a dit vrai ; c'est alors qu'ils apprennent. Et lorsqu'ils ont reconnu intérieurement la vérité de la leçon, ils louent leurs maîtres, ne sachant pas qu'ils donnent leurs éloges à des hommes enseignés plutôt qu'enseignant, si toutefois, ils savent bien eux-mêmes ce qu'ils disent. Les hommes se trompent en donnant le nom de maîtres à ceux qui ne le sont pas, parce que le plus souvent, il n'y a aucun intervalle entre le temps de la parole et celui de la pensée, et parce que, avertis par la parole du professeur, ils apprennent aussitôt intérieurement, pensant avoir été instruits par la parole extérieure de celui qui enseigne.

46. Quant aux avantages de la parole, qui ne sont pas peu considérables, si on les considère attentivement, nous les examinerons ailleurs, si Dieu le permet. Je t'ai prévenu ici de ne pas attribuer à la parole de l'homme plus qu'il ne

assideras, et nullo modo hæc duo nomina similitudine soni aurem decipiant. Diu te tamen arbitratus sum nescire quid tibi dictum sit, cum ego nescirem quid dixeris : nam si te bene audissem, nequaquam mihi videretur absurdum pietatem et misericordiam uno vocabulo punice vocari. Hæc plerumque accidunt, sed ea (ut dixi) omittamus, ne calumniam verbis de audientis negligentia, vel etiam de surditate hominum videar commovere : illa magis angunt quæ superius enumeravi, ubi verbis liquidissime aure perceptis et latinis non valemus, cum ejusdem linguæ simus, loquentium cogitata cognoscere.

45. Sed ecce jam remitto et concedo, cum verba ejus auditu cui nota sunt, accepta fuerint, posse illi esse notum de iis rebus, quas significant, loquentem cogitavisse : num ideo etiam quod nunc quæritur, utrum vera dixerit, discit?

CHAPITRE XIV

Christus intus docet, homo verbis foris admonet.

Nam hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum, ac non ipsæ disciplinæ quas loquendo se tradere putant, percipiantur, atque teneantur ? Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat ? At istas omnes disciplinas quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiæ, cum verbis explicaverint, tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt : et cum vera dicta esse intus invenerint, laudant nescientes non se doctores potius laudare quam doctos ; si tamen et illi quod loquuntur sciunt. Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur ; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo, qui admonuit, didicisse arbitrantur.

46. Sed de tota utilitate verborum, quæ si bene consideretur non parva est, alias si Deus siverit requirimus. Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te ; ut jam non crederemus tantum, sed etiam intelligere inciperemus, quam vere scriptum sit auctoritate divina, ne nobis quem-

convient, afin que nous ne croyions pas seulement, mais que nous commencions à comprendre combien justement l'Ecriture nous défend avec son autorité divine d'appeler personne notre maître, puisque le seul maître de tous est dans les cieux. Mais qu'est-il dans le ciel? Il nous l'apprendra lui-même, lui qui, par le moyen des hommes et de leurs signes nous avertit extérieurement, afin que tournés extérieurement vers lui, nous soyons enseignés par lui. L'aimer et le connaître, voilà la vie bienheureuse que tous se vantent de chercher; mais peu nombreux sont ceux qui ont la joie de l'avoir réellement trouvée. Toi-même, Adéodat, que penses-tu de ce que j'ai dit? Si tu reconnais la vérité de mes paroles, interrogé sur chaque pensée, tu aurais répondu que tu la savais. Tu vois donc de qui tu les tiens; et ce n'est pas moi qui te les ai enseignées, puisque si je t'avais questionné, tu m'aurais répondu à tout. Si, au contraire, tu n'as pas connu la vérité, ce n'est ni lui ni moi qui t'avons instruit; moi, parce que je ne puis jamais enseigner; lui, parce que tu ne peux pas encore apprendre. — *Adéod.* Vos avertissements m'ont appris qu'ils ne font que porter l'homme à s'instruire; et, quelle que soit la pensée de celui qui parle, sa parole ne nous en montre que peu de chose. Celui-là seul nous apprend : nous ne connaissons la vérité que par celui-là seul qui habite au dedans de nous, au temps où il se fait entendre à nos oreilles, aidé par sa grâce, je l'aimerai désormais d'autant plus qu'il me sera plus facile d'écouter ses enseignements. Je te remercie néanmoins grandement de ce discours suivi; il a prévu et résolu toutes les objections que j'étais prêt à faire. Tu n'as rien omis qui puisse laisser en moi le moindre doute; et cet oracle intérieur dont tu parles me répondait précisément selon tes enseignements.

quam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in cælis sit. Quid sit autem in cælis, docebit ipse a quo etiam per homines signis admonemur et foris, ut ad eum intro conversi erudiamur: Quem diligere ac nosse beata vita est, quam se omnes clamant quærere, pauci autem sunt qui eam vere se invenisse lætentur. Sed jam mihi dicas velim, quid de hoc toto meo sermone sentias. Si enim vera esse quæ dicta sunt nosti, etiam de singulis sententiis interrogatus ea te scire dixisses : vides ergo a quo ista didiceris : neque enim a me, cui roganti omnia responderes. Si autem vera esse non nosti, nec ego nec ille te docuit; sed ego, quia numquam possum docere; ille quia tu adhuc non potes discere. Ad. Ego vero didici admonitione verborum tuorum, nihil aliud verbis quam admoneri hominem ut discat, et perparum esse quod per locutionem aliquanta cogitatio loquentis apparet : utrum autem vera dicantur, eum docere solum, qui se intus habitare cum foris loqueretur, admonuit : quem jam favente ipso tanto ardentius diligam, quanto ero in discendo provectior. Verumtamen huic orationi tuæ, qua perpetua usus es, ob hoc habeo maxime gratiam, quod omnia quæ contradicere paratus eram, præoccupavit atque dissolvit, nihilque omnino abs te derelictum est, quod me dubium faciebat, de quo non ita mihi responderet secretum illud oraculum, ut tuis verbis asserebatur.

AVERTISSEMENT

SUR LES TROIS LIVRES SUIVANTS DU LIBRE ARBITRE.

Entre tous les livres de ce volume qui regardent la réfutation des erreurs manichéennes, se montre tout d'abord, comme au nombre de ceux produits jusqu'ici, l'ouvrage intitulé du *Libre arbitre.* Commencé en l'an 388, quand Augustin était à Rome, il fut terminé, croyons-nous, en l'an 395. Ce n'est pas, en effet, après l'année où il arriva à l'épiscopat qu'Augustin l'acheva, puisque, comme il le dit lui-même, il n'en termina le second et le troisième livre que quand il fut ordonné prêtre (I *Retrac.*, cap. IX, n. 1). Ce ne fut pas non plus avant cette même année, puisque dans sa lettre vingt-septième à Paulin, évêque de Nole, le saint docteur écrit qu'il ne croit pas avoir fait paraître quelque ouvrage que Romanien n'eût pas en sa possession (et Romanien était parti pour l'Italie au commencement de cette année); or, plus loin, lettre trente-unième, il offre cet ouvrage à Paulin, en ces termes : « J'ai envoyé trois livres à votre sainteté et à votre charité; et plût à Dieu qu'ils expliquent aussi bien une grande question

ADMONITIO

DE SEQUENTIBUS TRIBUS LIBRIS DE LIBERO ARBITRIO.

Ex reliquis hujusce tomi libris qui ad confutandos Manichæorum errores spectant primum hic ut in hactenus excusis, exhibetur opus cui *de Libero arbitrio* titulus est : quod quidem anno Christi trecentesimo octogesimo octavo Romæ agente Augustino inchoatum, absolutum vero arbitramur anno trecentesimo nonagesimo quinto. Non enim perfectum ab ipso fuit post elapsum hunc annum quo episcopatum adeptus est, cum illius secundum tertiumque librum *presbyter*, ut ait, *ordinatus terminaverit.* Neque etiam ante annum eumdem, cum Augustinus in epist. XXXII. Paulino Nolensi episcopo scribat nescire se aliquod scriptionis genus edidisse quod Romanianus (qui videlicet in Italiam sub istius anni exordium profectus erat) penes se non haberet : postea vero epist. XXXIV. hoc opus Paulino ipsi offerat sub his verbis: *Tres libros atque utinam tam grandis quæstionis ita explicatores ut grandes, misi sanctitati et caritati tuæ*; *nam quæstio eorum* de Libero arbitrio *est. Hos autem non habere aut omnes non habere fratrem Romanianum scio*, etc.

qu'ils sont grands eux-mêmes; car il y est traité du Libre arbitre. Je sais que Romanien, notre frère, ne les a pas, ou du moins ne les a pas tous, etc. »

Au premier livre, il pose cette question difficile qui, d'après son aveu même, l'avait si fort agité et l'avait jeté dans le parti des Manichéens, savoir : D'où vient le mal ? Or, il explique tout d'abord ce que c'est que mal faire; il prouve que les mauvaises actions des hommes ne peuvent venir que du libre arbitre de la volonté, puisqu'en définitive l'âme n'est forcée par personne d'être l'esclave de la passion qui domine dans toutes les mauvaises actions.

Au second livre, se trouve cette difficulté que la liberté, par le moyen de laquelle on pèche, est donnée par Dieu même. Or, trois questions sont ici examinées : Comment prouve-t-on qu'il y a un Dieu ? Tous les biens viennent-ils de lui ? Dans les bons, faut-il regarder la volonté comme libre ?

Au troisième livre, on examine d'où vient ce mouvement par lequel la volonté elle-même se détourne du bien immuable pour se tourner vers le bien muable : si la prescience de Dieu au sujet des péchés des hommes, et la liberté de ceux-ci dans le péché sont choses incompatibles. On montre ensuite qu'il ne faut jamais attribuer au Créateur ce qui, nécessairement, arrive de telle sorte dans la créature, qu'il se fait par la volonté des pécheurs; puis, qu'il faut louer Dieu de la condition et du châtiment de la créature, exposée au péché. La discussion étant amenée par là au vice d'origine, il est démontré comment ce n'est pas injustement que ce vice a passé à la postérité d'Adam. Enfin, se trouve la solution de quelques difficultés concernant toutes ces questions.

In primo libro mota perdifficili quæstione illa, qua se olim vehementer agitatum atque in Manichæos impulsum fuisse confitetur Augustinus, unde scilicet malum exortum sit, explicat primum quid sit male facere : tamque mala hominum facta nonnisi ex libero voluntatis arbitrio proficisci probat, quippe cum libidini, quæ in omnibus malefactis dominatur, servire mens a nullo cogatur.

In libro secundo, difficultate quod Libertas, qua peccatur, a Deo data sit emergente, tria hæc disquiruntur : Qua ratione Deum esse manifestum sit ; An ab ipso sint bona quæcumque ; Utrum in bonis censenda sit libera voluntas.

In tertio disputatur unde iste motus exsistat quo ipsa voluntas ab incommutabili bono avertitur ad commutabile bonum ; An invicem adversentur Dei præscientia de hominum peccatis, et hominum ipsorum in peccando libertas. Mox ostenditur nequaquam id Creatori deputandum quod in creatura ita fieri necesse est, ut voluntate peccantium fiat ; et prorsus de creaturæ, quæ peccato obnoxia sit, conditione ac supplicio laudandum esse Deum. Hinc ad originis vitium perducta disputatione declaratur quemadmodum hoc ipsum haud injuste in Adæ posteros demanarit ; et deinceps difficultates nonnullæ huc pertinentes enodantur.

DU LIBRE ARBITRE

TROIS LIVRES

LIVRE PREMIER

La question étant posée de savoir d'où vient le mal, Saint Augustin explique en quoi consiste la malice d'un acte coupable. Il montre ensuite que les actes mauvais procèdent du libre arbitre, de la volonté, parce que la raison n'est contrainte par personne à se soumettre à la passion, qui domine dans tout acte mauvais.

CHAPITRE PREMIER

Si Dieu est l'auteur de quelque mal.

1. — *Evode.* Dites-moi, je vous prie, si Dieu n'est pas l'auteur du mal? — *Augustin.* Je vous le dirai, quand vous aurez expliqué de quel mal vous entendez parler. Car ordinairement nous prenons dans deux sens ce mot de *mal* : dans le premier nous disons que tel homme a mal agi ; et dans le second, qu'il a souffert de quelque mal. — *Ev.* Je désire être instruit sur les deux sens. — *Aug.* Eh bien! si vous savez ou croyez que Dieu est bon, car le contraire n'est pas permis, il ne fait pas le mal; ensuite, si nous admettons qu'il est juste, (et le nier serait un blasphème), il distribue les récompenses aux bons, et les châtiments aux méchants; or les châtiments sont évidemment des maux pour ceux qui les souffrent. C'est pourquoi, si personne n'est puni injustement, ce qu'il faut encore avouer, puisque nous croyons à une divine Providence gouvernant cet univers, il s'en suit que Dieu n'est nullement l'auteur du premier genre de mal, mais qu'il l'est du second. —

DE LIBERO ARBITRO

LIBER PRIMUS

In quo mota quæstione, *Unde malum,* explicatur quid sit male agere ; tumque mala hominum facta ex libero voluntatis arbitrio proficisci ostenditur ; quippe cum libidini, quæ in omni facto malo regnat, servire mens a nullo cogatur.

CAPUT PRIMUM

Deus an alicujus mali auctor.

1. Dic mihi, quæso te, utrum Deus non sit auctor mali? Augustinus. Dicam, si planum feceris, de quo malo quæras. Duobus enim modis appellare solemus malum; uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum. (a) Evodius. De utroque scire cupio. A. At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit : rursus si Deum justum fatemur, nam et hoc negare sacrilegum est, ut bonis præmia, ita supplicia malis tribuit : quæ utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo injuste pœnas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, hujus autem secundi auctor est Deus. E. Est ergo alius auctor illius mali, cujus Deum non esse compertum est? A. Est certe : non enim nullo auc-

(a) In iis libris dialogi forma conscribendis collocutore usus est, non Orosio uti Badiana editio præfert, sed Evodio, cui posmodum Episcopo sic Augustinus in epist, CI, rescribit : *Quamquam et illa si regulas..... qua te conferente mecum ac sermocinante conscripsi, sive* de Animæ quantitate, *sive* de Libero arbitrio, *invenies unde dissolvus, et sine opera mea, dulcitationes tuas.*

Ev. Il y a donc un autre auteur du mal moral, puisqu'il est évident que Dieu ne l'est pas? — *Aug.* Sans doute; car sans auteur, il ne pourrait se faire. Et si vous demandez quel il est, on ne peut répondre que ce mot : ce n'est pas une personne unique, mais chaque méchant est l'auteur de ses méfaits. Si vous en doutez, réfléchissez à ce que nous disions tout à l'heure, savoir que les mauvaises actions sont punies par la justice de Dieu. Or, seraient-elles punies avec justice, si elles n'étaient pas volontaires (1)?

2. — *Ev.* Je vous demanderai alors si un homme pèche, sans l'avoir appris. Et s'il en est ainsi, quel est celui de qui nous avons appris à pécher? — *Aug.* Croyez-vous que l'instruction soit un bien? — *Ev.* Qui oserait dire que l'instruction soit un mal? — *Aug.* Et si elle n'était ni un bien ni un mal? — *Ev.* Selon moi, elle est un bien. — *Aug.* Vous avez raison; puisque c'est par elle, en effet, que la science nous est donnée ou qu'elle s'éveille en nous, et que personne sans instruction n'apprend rien. Etes-vous d'un autre sentiment? — *Ev.* Non : Je pense même que l'instruction ne nous apprend que le bien. — *Aug.* Mais voyez donc si l'on ne s'instruit pas du mal : car instruction ne peut venir que d'instruire. — *Ev.* D'où vient donc que l'homme fait le mal s'il ne l'a pas appris? — *Aug.* Cela vient peut-être de ce qu'il se détourne de l'instruction, et y devient étranger : mais qu'il en soit ainsi ou autrement, il n'est pas moins certain, puisque l'instruction est un bien, et que le mot instruction vient d'instruire, que le mal ne peut s'apprendre. Car s'il s'apprenait il serait contenu dans l'instruction, et alors l'instruction ne serait plus un bien, contrairement à ce que vous avez admis vous-même. Le mal ne s'apprend donc pas, et c'est en vain que vous cherchez celui de qui nous aurions appris à le connaître. Ou bien, si on nous l'apprend, c'est pour nous enseigner à éviter ce qui ne doit pas se faire. D'où il suit que faire le mal n'est rien autre chose que renoncer à l'instruction.

3. — *Ev.* Je crois dès lors qu'il y a deux sortes d'instructions, l'une par laquelle on nous apprend à faire le bien, et l'autre, à commettre le mal. Mais lorsque vous m'avez demandé si l'instruction était un bien, l'amour même du bien avait détourné mon attention, de sorte qu'ayant en vue seulement l'instruction qui nous apprend à bien faire, j'ai répondu qu'elle était un bien : mais maintenant, je m'aperçois qu'il y en a une autre que j'affirme être certainement un mal, et dont je demande

tore fieri posset. Si autem quæris quisnam iste sit, dici non potest: non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est. Unde si dubitas, illud adtende quod supra dictum est: Malefacta justitia Dei vindicari (I. *Retract.* cap. IX, n. 3). Non enim juste vindicarentur, nisi fierent voluntate.

2. E. Nescio utrum quisquam peccet, qui non didicerit, quod si verum est, quisnam sit ille a quo peccare didicerimus, inquiro. A. Aliquid boni existimas esse disciplinam? E. Quis audeat dicere malum esse disciplinam? A. Quid si nec bonum nec malum est? E. Mihi bonum videtur. A. Bene sane: siquidem scientia per illam datur aut excitatur, nec quisquam nisi per disciplinam aliquid discit, an tu aliter putas? E. Ego per disciplinam non nisi bona disci arbitror. A. Vide ergo ne non discantur mala: nam disciplina, nisi a discendo non dicta est. E. Unde ergo ab homine fiunt, si non discuntur? A. Eo fortasse quod se a disciplina, id est a discendo avertit atque abalienat: sed sive hoc, sive aliud aliquid sit, illud certe manifestum est, quoniam disciplina bonum est, et a discendo dicta est disciplina, mala disci omnino non posse. Si enim discuntur, disciplina continentur, atque ita disciplina non erit bonum : bonum est autem, ut ipse concedis : non igitur discuntur mala, et frustra illum a quo male facere discimus, quæris : aut si discuntur mala, vitanda non facienda discuntur. Ex quo male facere nihil est, nisi a disciplina deviare.

3. E. Prorsus ego duas disciplinas esse puto, unam per quam bene facere, aliam per quam male facere discimus. Sed cum quæreres utrum disciplina bonum esset, ipsius boni amor intentionem meam rapuit, ut illam disciplinam intuerer, quæ bene faciendi est, ex quo bonum esse respondi : nunc autem admoneor esse aliam, quam proculdubio malum esse confirmo, et cujus auctorem requiro. A. Saltem intelligentiam non nisi bonum putas? E. Istam plane ita bonam puto, ut non videam quid in homine possit esse præstantius; nec ullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse. A. Quid

(1) I *Rétract.* IX, 3.

l'auteur. — *Aug.* Voyons encore : Admettez-vous au moins que l'intelligence soit un bien sans mélange? — *Ev.* Oui, et je la juge si bonne que je ne vois pas ce que l'on pourrait trouver de meilleur dans l'homme : en aucune manière, je ne dirai qu'une intelligence puisse être mauvaise. — *Aug.* Quoi donc? quand on instruit un homme, pourra-t-il, s'il ne comprend pas, vous paraître instruit? — *Ev.* Nullement. — *Aug.* Si donc toute intelligence est bonne, et si personne ne s'instruit sans comprendre, tout homme qui s'instruit, fait bien : car celui qui s'instruit, comprend, et celui qui comprend, fait bien. Donc chercher l'auteur de notre instruction, c'est certainement chercher l'auteur par qui nous faisons le bien. Cessez donc de vouloir trouver je ne sais quel docteur mauvais. Car s'il est mauvais, il n'instruit pas; et s'il instruit, il n'est pas mauvais.

CHAPITRE II

Avant de rechercher l'origine du mal, que faut-il croire sur Dieu.

4. — *Ev.* Eh bien donc, puisque me voilà suffisamment forcé d'avouer que nous n'apprenons pas à faire le mal, dites-moi quel est l'origine du mal. — *Aug.* Ah ! Vous soulevez là une question qui m'a violemment agité dès ma première jeunesse, et qui, de guerre lasse m'a poussé et précipité vers les hérétiques. Je fus si brisé de cette chute et demeurai si écrasé sous le monceau de leurs fables vaines que je n'aurais pu me relever ni respirer pour user de l'examen qui est la première des libertés, si le désir de trouver la vérité ne m'avait obtenu le secours de Dieu. Et comme à mon égard, on agit avec tant de soin que je finis par être délivré de cette inquiétude d'intelligence, je suivrai avec vous le même ordre que j'ai suivi et qui m'a fait aboutir. Dieu interviendra lui-même, et il nous fera comprendre ce que nous voyons : car nous avons la certitude que nous suivons la marche prescrite par le prophète, quand il dit : « Si vous ne croyez pas d'abord, vous ne comprendrez pas (*Isaïe*, VII, 9, *sec.*, LXX). » Pour nous, nous croyons que tout ce qui existe a Dieu seul pour auteur, et que cependant Dieu n'est pas l'auteur du péché. Mais voici ce qui trouble notre esprit : si le péché procède des âmes que Dieu a créées et si ces âmes ont Dieu pour auteur, comment dans une relation aussi grande, le péché ne se rapporterait-il pas à Dieu?

5. — *Ev.* Vous venez, je l'avoue, d'exprimer parfaitement ce qui tourmente ma pensée, et ce qui m'a contraint et entraîné à faire avec

cum docetur quisque, si non intelligat, poteritne tibi doctus videri? E. Omnino non poterit. A. Si ergo omnis intelligentia bona est, nec quisquam qui non intelligit, discit ; omnis qui discit, bene facit : omnis enim qui discit, intelligit; et omnis qui intelligit, bene facit : quisquis igitur quærit auctorem, per quem aliquid discimus, auctorem profecto per quem benefacimus, quærit. Quapropter desine velle investigare nescio quem malum doctorem. Si enim malus est, doctor non est : si doctor est, malus non est.

CAPUT II

Malum unde priusquam disquiratur, quid de Deo credendum.

4. E. Age jam quoniam satis cogis ut fatear, non nos discere male facere, dic mihi unde male faciamus? A. Eam quæstionem moves, quæ me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in hæreticos impulit, atque dejecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam primam quærendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quæstione liberarer, eo tecum agam ordine quem secutus evasi. Aderit enim Deus, et nos intelligere quod credidimus, faciet. Præscriptum enim per Prophetam gradum, qui ait, « Nisi credideritis, non intelligetis (*Isa.*, VII, 9, *secundum* LXX), » tenere nos, bene nobis conscii sumus. Credimus autem ex uno Deo omnia esse quæ sunt : et tamen non esse peccatorum auctorem Deum. Movet autem animum, si peccata ex iis animabus sunt quas Deus creavit, illæ autem animæ ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum.

5. E. Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat, et quod ad istam inquisitionem coegit et traxit. A. Virili animo esto, et crede quod credis : nihil enim creditur melius,

vous cette étude. — *Aug.* Soyez donc ferme, et croyez ce que vous croyez ; car on ne peut rien croire de mieux, lors même que la raison de ce fait nous serait cachée. Le véritable commencement de la religion est de concevoir de Dieu l'idée la plus excellente : or personne n'a cette idée de lui s'il ne croit qu'il est tout-puissant, et incapable du moindre changement : qu'il a créé tous les biens, au-dessus desquels il est lui-même : qu'il gouverne avec la plus parfaite justice toute la création ; et qu'il n'a eu besoin d'aucune nature existante pour créer, comme quelqu'un qui ne se serait pas suffi lui-même. C'est pourquoi, il a créé toutes choses de rien ; et de lui-même, il a non pas créé, mais engendré son égal, celui que nous appelons le Fils unique de Dieu, celui que, dans nos efforts, pour le désigner plus clairement, nous nommons la Vertu et la Sagesse de Dieu, par laquelle il a fait toutes choses, en les tirant du néant. Ceci établi, tâchons, avec le secours divin, d'arriver de cette manière à comprendre le problème que vous posez.

CHAPITRE III

La nature du mal vient de la passion.

6. Vous demandez quelle est l'origine du mal. Mais comme il faut tout d'abord examiner ce que c'est que mal faire, exposez-moi vos idées sur ce point. Que si vous ne pouvez tout exprimer en peu de paroles, faites-moi au moins connaître votre avis, en m'énumérant en détail les actes mauvais. — *Ev.* Sans parler des autres crimes pour l'énumération desquels le temps et la mémoire me feraient défaut, qui doute que les adultères, les homicides et les sacriléges ne soient des actions coupables? — *Aug.* Mais dites-moi d'abord pourquoi vous pensez que l'adultère soit une mauvaise action? Est-ce parce que les lois le défendent? — *Ev.* Evidemment ce n'est pas parce que les lois le défendent que l'adultère est un mal, mais c'est parce qu'il est un mal qu'il est défendu par les lois. — *Aug.* Mais si quelqu'un nous pressait, et nous énumérant les voluptés de l'adultère, nous demandait pourquoi nous le jugeons un mal et un mal digne de condamnation, pensez-vous que pour des hommes qui désirent non pas seulement croire, mais comprendre, il faille se retrancher derrière l'autorité de la loi? Car moi aussi, je crois avec vous, je crois inébranlablement, et je crie à tous les peuples et à toutes les nations qu'elles doivent regarder l'adultère comme un mal : mais ici nous cherchons par l'intelligence à connaître et à tenir comme une haute certitude ce que nous avons admis par la foi. Réfléchissez donc au-

etiamsi caussa lateat cur ita sit. Optime (*a*) namque de Deo existimare verissimum est pietatis exordium; nec quisquam de illo optime existimat, qui non eum omnipotentem, atque ex nulla particula commutabilem credit ; bonorum etiam omnium creatorem. quibus est ipse præstantior ; rectorem quoque justissimum eorum omnium quæ creavit ; nec ulla adjutum esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret. Ex quo fit ut de nihilo creaverit omnia ; de se autem non creaverit, sed genuerit quod sibi par esset, quem Filium Dei unicum dicimus, quem cum planius enuntiare conamur, Dei Virtutem et Dei Sapientiam nominamus, per quam fecit omnia, quæ de nihilo facta sunt. Quibus constitutis, ad intelligentiam ejus rei quam requiris, opitulante Deo, nitamur hoc modo.

CAPUT III

Mali natura ex libidine.

6. Quæris certe unde male faciamus : prius ergo discutiendum est, quid sit male facere, qua de re tibi quid videatur exprome. Quod si non potes totum simul breviter verbis comprehendere, saltem particulatim malefacta ipsa commemorando, sententiam tuam notam fac mihi. E. Adulteria et homicidia et sacrilegia, ut omittam cetera, quibus enumerandis vel tempus vel memoria non suppetit, quis est cui non malefacta videantur? A. Dic ergo prius, cur adulterium male fieri putes ; an quia id facere lex vetat ? E. Non sane ideo malum est, quia vetatur lege ; sed ideo vetatur lege, quia malum est. A. Quid si quispiam nos exagitet, exaggerans delectationes adulterii, et quærens a nobis cur hoc malum et damnatione dignum judicemus, num ad auctoritatem legis confugiendum censes hominibus, jam non tantum credere, sed intelligere cupientibus ? Nam et ego tecum credo, et inconcusse credo, omnibusque populis atque gentibus credendum esse clamo, malum esse adulterium : sed nunc molimur id quod in fidem recepimus, etiam intelligendo

(*a*) Epictetus Ευσεδεlας κυρὶωτατον ορθὰς υποληψεις περὶ Θεῶν ἔχειν.

tant que vous le pouvez, et dites-moi sur quelle raison vous vous fondez pour dire que l'adultère est un mal. — *Ev.* Je sais que c'est un mal, parce que moi-même, je ne voudrais pas le souffrir dans mon épouse : or, quiconque fait à un autre ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît à lui-même, celui-là commet le mal. — *Aug.* Et que diriez-vous d'un homme dont la passion serait telle qu'il offrirait sa femme à un autre et qui souffrirait volontiers qu'elle fût violée par lui dans le but d'avoir le même droit sur celle de l'autre? Vous semble-t-il qu'il ne fait aucun mal? — *Ev.* Il en ferait au contraire beaucoup. — *Aug.* Cependant cet homme ne pêche pas contre la maxime citée tout à l'heure; car il ne fait pas ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît. Il vous faut donc chercher une autre raison pour me convaincre de la malice de l'adultère.

7. — *Ev.* Mais l'adultère me semble un mal, parce que souvent j'ai vu condamner des hommes qui en étaient accusés. — *Aug.* Oui, mais n'a-t-on pas fréquemment aussi condamné des hommes pour avoir fait le bien? Lisez l'histoire ; et pour ne pas vous renvoyer à d'autres écritures, lisez celle qui l'emporte sur les autres par son signe d'autorité divine. Vous y verrez quelle mauvaise opinion nous devrions avoir des apôtres et de tous les martyrs, s'il nous plaisait de considérer les condamnations comme un signe certain du crime, puisque tous ont été jugés et condamnés pour avoir confessé la foi. Si donc tout ce qui est condamné est un mal, c'était un mal à cette époque de croire au Christ, et de confesser cette croyance. Si, au contraire, ce qu'on condamne n'est pas par cela même un crime, cherchez une autre raison pour nous montrer d'où vient la malice de l'adultère. — *Ev.* Je ne vois pas ce que je pourrais vous répondre.

8. — *Aug.* Peut-être que la passion serait le mal dans l'adultère, puisque tant que vous cherchez au dehors la malice d'un acte qui par lui-même peut déjà sembler mauvais, vous éprouvez de l'embarras. Et pour mieux vous faire comprendre en effet que la passion est ce qui constitue la malice de l'adultère, je vous dirai que si un homme est empêché d'abuser de la femme d'un autre, mais que l'on sache par un moyen ou par un autre qu'il le désire et serait prêt à le faire s'il le pouvait, il n'en est pas moins coupable que si on le surprenait en flagrant délit.—*Ev.* Il n'y a rien de plus évident; et il n'est pas besoin, je le vois maintenant, d'un long discours;pour être convaincu de même au sujet de l'homicide, du sacrilége et de tous les autres crimes. Il est clair que c'est la passion seule qui domine dans tout acte mauvais.

scire ac tenere firmissimum. Considera itaqua quantum potes, et renuntia mihi, quanam ratione adulterium malum esse cognoveris. E. Hoc scio malum esse, quod hoc ipse in uxore mea pati nollem. Quisquis autem alteri facit quod sibi fieri non vult, male utique facit. A. Quid si cujuspiam libido ea sit, ut uxorem suam præbeat alteri, libenterque ab eo corrumpi patiatur, in cujus uxorem vicissim parem cupit habere licentiam, nihilne mali facere tibi videtur? E. Immo plurimum. A. At iste non illa regula peccat, non enim id facit quod pati nolit. Quamobrem aliud tibi quærendum est, unde malum esse adulterium convincas.

7. E. Eo mihi videtur malum, quod hujus criminis homines vidi sæpe damnari. A Quid, propter recte facta nonne homines plerumque damnati sunt? Recense historiam, ne te ad alios libros mittam, eam ipsam quæ divina auctoritate præcellit; jam invenies quam male de Apostolis et de omnibus Martyribus sentiamus, si placet nobis damnationem certum indicium esse malefacti, cum illi omnes damnatione digni propter confessionem suam judicati sint. Quamobrem si quidquid damnatur malum est, malum erat illo tempore credere in Christum, et ipsam confiteri fidem : si autem non omne malum est quod damnatur, quære aliud unde adulterium malum esse doceas. E. Quid tibi respondeam non invenio.

8. A. Fortassis ergo libido in adulterio malum est : sed dum tu foris in ipso facto quod jam videri potest, malum quæris, pateris angustias. Nam ut intelligas libidinem in adulterio malum esse, si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum conjuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur facturum esse, minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur. E. Nihil est omnino manifestius, et jam video non opus esse longa sermocinatione, ut mihi de homicidio et sacrilegio, ac prorsus de omnibus peccatis persuadeatur. Clarum est enim jam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari.

CHAPITRE IV

Objection. — Homicide commis par crainte. Quelle sorte de cupidité est coupable.

9. — *Aug.* Savez-vous que cette passion a un autre nom et s'appelle cupidité? — *Ev.* Je le sais. — *Aug.* Eh bien ! pensiez-vous qu'entre cette cupidité et la crainte, il y ait, oui ou non une différence? — *Ev.* Je pense même qu'il y a une très-grande différence entre les deux. — *Aug.* Mais peut-être que cette manière de voir vous vient de ce que la cupidité recherche son objet, au lieu que la crainte le fuit. — *Ev.* C'est comme vous le dites. — *Aug.* Alors donc si un homme poussé non par le désir d'acquérir quelque chose, mais par la crainte qu'il ne lui arrive quelque mal, tue un autre homme, ne sera-t-il point homicide? — *Ev.* Il le sera; mais son acte ne laisse pas pour cela de montrer de la cupidité : car celui qui tue un homme par crainte, désire sans aucun doute vivre sans crainte. — *Aug.* Vous semble-t-il que ce soit un mince bien que de vivre exempt de crainte? — *Ev.* C'est un grand bien, au contraire : mais cet homicide ne peut nullement l'acquérir par son crime. — *Aug.* Je ne cherche pas ce qui peut lui advenir, mais ce qu'il désire. Celui qui désire une vie exempte de crainte, désire certainement un bien; et voilà pourquoi ce désir n'est pas coupable; autrement nous déclarerions coupables tous ceux qui désirent le bien. Nous sommes donc forcés de reconnaître qu'il existe une espèce d'homicide dans lequel on ne peut trouver la domination de cette cupidité mauvaise dont nous parlons : et alors, il sera faux que la passion constitue la malice de tous les péchés, autrement dit il existera une espèce d'homicide qui ne peut être un péché. — *Ev.* Si l'homicide consiste à tuer un homme, il peut quelquefois n'être pas un péché : car le soldat qui tue l'ennemi, le juge ou l'exécuteur qui met à mort le criminel, l'homme qui, involontairement et sans s'en apercevoir, laisse échapper un trait meurtrier, ne me paraissent pas pécher. — *Aug.* Je suis de votre avis : mais ordinairement, on ne les appelle pas des homicides. Aussi dites-moi si vous pensez qu'il faille compter au nombre de ceux qui, en donnant la mort, ne méritent pas le nom d'homicides, l'homme qui a tué son maître de qui il craignait de graves châtiments? — *Ev.* Je trouve une grande différence entre celui-ci et les autres. Les premiers en effet se conforment aux

CAPUT IV

Objectio de homicidio patrato ex metu. — Cupiditas culpabilis quid sit.

9. A. Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem vocari? E. Scio. A. Quid, inter hanc et metum nihilne interesse, an aliquid putas? E. Immo plurimum hæc ab invicem distare arbitror. A. Credo te ob hoc arbitrari, quia cupiditas appetit, metus fugit. E. Est ita ut dicis. A. Quid si ergo quispiam non cupiditate adipiscendæ alicujus rei, sed metuens ne quid ei mali accidat, hominem occiderit; num homicida iste non erit? E. Erit quidem, sed non ideo factum hoc cupiditatis dominatu caret: nam qui metuens hominem occidit, cupit utique sine metu vivere. A. Et parvum tibi videtur bonum sine metu vivere? E. Magnum bonum est, sed hoc illi homicidæ per facinus suum provenire nullo modo potest. A. Non quæro quid ei provenire possit, sed quid ipse cupiat: certe enim bonum cupit, qui cupit vitam metu liberam; et idcirco ista cupiditas culpanda non est; alioquin omnes culpabimus amatores boni. Proinde cogimur fateri esse homicidium, in quo nequeat malæ illius cupiditatis dominatio reperiri; falsumque erit illud, quod in omnibus peccatis ut mala sint, libido dominatur; aut erit aliquod homicidium, quod possit non esse peccatum. (*a*) E. Si homicidium est hominem occidere, potest accidere aliquando sine peccato : nam et miles hostem, et judex vel minister ejus nocentem, et cui forte invito atque imprudenti telum mani fugit, non mihi videntur peccare, cum hominem occidunt. A. Assentior: sed homicidæ isti appellari non solent. Responde itaque, utrum illum qui dominum occidit, a quo sibi metuebat cruciatus graves, in eorum numero habendum existi-

(*a*) In prius editis interlocutores persæpe interserebantur unus pro alio et alibi quam oporteret; ut hic loci, ubi omittebatur, E, ac postea ponebabatur, *E. Assentior* etc. *A. Responde itaque* etc. quem errorem sicubi juvantibus antiquis codicibus corrigemus, haud pigebit suis locis monere. Removimus porro particulam, *tamen*, quæ illic adest apud vulgaros, *potest tamen accidere aliquando* etc. abest autem à MSS.

lois, ou du moins ne les violent pas, tandis qu'aucune loi n'approuve le fait du second.

10. — *Aug.* Vous me ramenez encore à l'autorité ; et cependant vous devez vous souvenir qu'actuellement nous avons entrepris de comprendre ce que nous croyons. Puisque donc nous croyons aux lois, il nous faut voir si nous pouvons de quelque manière comprendre si la loi qui punit ce fait, ne punit pas à tort. — *Ev.* La loi ne punit nullement à tort, puisqu'elle punit un homme qui volontairement et sciemment tue son maître, ce que ne fait aucun de ceux dont nous avons parlé. — *Aug.* Mais ne vous souvenez-vous pas d'avoir dit un peu plus haut que c'est la passion qui domine dans tous les actes mauvais, et que c'est là ce qui en constitue la malice? — *Ev.* Je m'en souviens très-bien. — *Aug.* N'avez-vous pas ensuite admis que celui qui désire vivre sans crainte, n'a pas un mauvais desir? — *Ev.* Je m'en souviens aussi. — *Aug.* Donc, quand par suite de ce désir, un esclave tue son maître, il ne le tue pas avec un désir coupable. Par conséquent, nous n'avons pas encore compris pourquoi cette action est criminelle. Car il est convenu entre nous que tous les actes mauvais ne le deviennent que par suite de la passion, c'est-à-dire par une criminelle cupidité. — *Ev.* Oui, il me semblerait maintenant que cet esclave est condamné injustement; ce qu'en vérité, je n'oserais dire, si j'avais autre chose à répondre. — *Aug.* Avez-vous donc cru à l'obligation de laisser un si grand crime impuni, avant d'avoir examiné si c'est pour satisfaire ses passions que cet esclave a désiré être délivré de la crainte de son maître? Car désirer de vivre sans crainte est le propre non-seulement des bons, mais encore des méchants : mais il y a cette différence que les bons y tendent en renonçant à l'amour des choses qu'on ne peut avoir sans courir le danger de les perdre, tandis que les méchants, afin d'en jouir pleinement et avec sécurité, font tous leurs efforts pour écarter les obstacles, et mènent par suite une vie criminelle et scélérate qui serait mieux appelée une mort. — *Ev.* Je reviens sur mes pas, et je me réjouis beaucoup d'avoir enfin entièrement compris ce que c'est que cette cupidité coupable que l'on nomme passion. Il est maintenant évident pour moi qu'elle consiste dans l'amour des choses que chacun peut perdre malgré lui.

mes, qui sic hominem occidunt, ut ne homicidarum quidem nomine digni sint? E. Longe ab eis istum differre video : nam illi vel ex legibus faciunt, vel non contra leges : hujus autem facinus nulla lex approbat.

10. A. Rursus me ad auctoritatem revocas : sed meminisse te oportet id nunc a nobis esse susceptum, ut intelligamus quod credimus ; legibus autem credimus : tentandum itaque est, si quo modo possumus id ipsum intelligere, utrum lex quæ punit hoc factum, non perperam puniat. E. Nullo modo perperam punit, quandoquidem punit eum qui volens et sciens dominum necat, quod nullus istorum. A. Ecquid, recordaris te paulo ante dixisse, in omni facto malo libidinem dominari, et eo ipso malum esse? E. Recordor sane. A. Quid, illud nonne idem tu concessisti, eum qui cupit sine metu vivere, non habere malam cupiditatem? E. Et hoc recordor. A. Cum ergo ista cupiditate a servo dominus interimitur, non illa culpabili cupiditate interimitur. Quamobrem cur sit hoc facinus malum, nondum comperimus. Convenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate, fiunt. E. Jam mihi videtur injuria iste damnari : quod quidem non auderem dicere, si aliud haberem quod dicerem. A. Itane prius tibi persuasisti tantum scelus impunitum esse oportere, quam considerares utrum ille servus propter satiandas libidines suas metu domini carere cupiverit? Cupere namque sine metu vivere, non tantum bonorum, sed etiam malorum omnium est : verum hoc interest, quod id boni appetunt avertendo amorem ab iis rebus, quæ sine amittendi periculo nequeunt haberi : mali autem ut his fruendis cum securitate incubent, removere impedimenta conantur, et propterea facinorosam sceleratamque vitam, quæ mors melius vocatur, gerunt. E. Resipisco, et admodum gaudeo jam me plane cognovisse, quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quæ libido nominatur. Quam esse jam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque invitus amittere.

CAPUT V

Objectio altera de occisione hominis vim afferentis per humanas leges licita.

11. Quare nunc age quæramus, si placet, utrum etiam in sacrilegiis libido dominetur, quæ videmus

CHAPITRE V

Autre objection tirée de l'homicide commis sur un homme qui nous fait violence, et permis par les lois humaines.

11. — *Ev.* Ainsi donc, cherchons maintenant, je vous prie, si la passion domine aussi dans les sacriléges que nous voyons commis en si grand nombre par la superstition. — *Aug.* Prenez garde que cette question ne soit prématurée ; car, selon moi, il faut d'abord examiner si un ennemi qui fond sur nous avec violence, ou un sicaire qui nous attaque traitreusemen, peut être tué sans aucune passion, pour défendre sa vie, ou sa liberté ou sa pudeur. — *Ev.* Comment pouvoir penser qu'ils sont sans passion, puisqu'ils tirent l'épée pour des choses qu'ils peuvent perdre malgré eux ? ou bien s'ils ne peuvent pas les perdre ainsi, qu'est-il besoin d'en venir jusqu'à commettre un meurtre ? — *Aug.* Elles ne sont donc pas justes les lois qui donnent la faculté au voyageur de tuer le brigand de peur d'être tué par lui : à l'homme et à la femme de tuer, s'ils le peuvent, avant la consommation du crime, celui qui veut attenter à leur pudeur ? Les lois commandent aussi aux soldats de tuer les ennemis : et, s'ils s'abstiennent de le faire, ils sont punis par leurs chefs. Oserons-nous dire que ces lois sont injustes, ou plutôt qu'elles ne sont pas des lois ? Car, pour moi, une loi qui n'est pas juste ne me paraît pas une loi.

12. — *Ev.* Je vois que la loi est assez défendue contre une semblable accusation, puisque, parmi les peuples qu'elle régit, elle a permis des attentats moindres, pour en éviter de plus grands. Il est, en effet, beaucoup plus simple que ce soit l'agresseur qui soit tué que celui qui se défend ; et il serait bien plus inhumain qu'un homme souffrît malgré lui un attentat à sa pudeur, que celui qui veut outrager fût tué par celui à qui il chercherait à faire violence. Quant au soldat, en tuant un ennemi, il est le ministre de la loi : aussi, lui est-il facile de faire son office sans passion. Or, la loi même, portée pour la défense du peuple, ne peut être accusée de passion, puisque si celui qui l'a portée, l'a fait par l'ordre de Dieu, c'est-à-dire conformément aux prescriptions de l'éternelle justice, il a pu la décréter sans passion aucune ; si, au contraire, il l'a portée avec une passion quelconque, il ne s'ensuit pas qu'il faille céder à la passion en obéissant à cette loi : car, enfin, une bonne loi peut procéder d'un méchant. Si,

plura superstitione committi. A. Vide ne præproperum sit : prius enim mihi discutiendum videtur, utrum vel hostis irruens, vel insidiator sicarius, sive pro vita, sive pro libertate, sive pro pudicitia, sine ulla interficiatur libidine. E. Quomodo possum arbitrari carere istos libidine, qui pro iis rebus digladiantur, quas possunt amittere inviti : aut si non possunt, quid opus est pro his usque ad hominis necem progredi ? (a) A. Non ergo lex justa est, quæ dat potestatem vel viatori ut latronem, ne ab eo ipse occidatur, occidat ; vel cuipiam viro aut feminæ ut violenter sibi stupratorem irruentem ante illatum stuprum, si possit, interimat. Nam militi etiam jubetur lege, ut hostem necet : a qua cæde si temperaverit, ab imperatore pœnas luit. Num istas leges injustas, vel potius nullas dicere audebimus ? Nam mihi lex esse non videtur, quæ justa non fuerit.

12. E. Legem quidem satis video esse munitam contra hujuscemodi accusationem, quæ in eo populo quem regit, minoribus malefactis ne majora committerentur, dedit licentiam. Multo est enim mitius eum qui alienæ vitæ insidiatur, quam eum qui suam tuetur, occidi. Et multo est immanius invitum hominem stuprum perpeti, quam eum a quo vis illa infertur, ab eo cui inferre conatur interimi. Jam vero miles in hoste interficiendo minister est legis, quare officium suum facile nulla libidine implevit. Porro ipsa lex, quæ tuendi populi caussa lata est, nullius libidinis argui potest. Siquidem ille qui tulit, si Dei jussu tulit, id est quod præcepit æterna justitia, expers omnino libidinis id agere potuit : si autem ille cum aliqua libidine hoc statuit, non ex eo fit, ut ei legi cum libidine obtemperare necesse sit, quia bona lex et a non bono ferri potest. Non enim si quis, verbi caussa, tyrannicam potestatem nanctus, ab aliquo cui hoc conducit, pretium accipiat, ut statuat nulli licere vel ad conjugium feminam rapere, propterea mala lex erit, quia ille injustus atque corruptus hanc tulit. Potest ergo illi legi, quæ tuendorum ci-

(a) Editi hoc loco omittunt, *A.* et infra reponunt, *A. Legem quidem* etc. Verum isthæc Evodii esse, cum orationis series, tum MSS renuntiant.

par exemple, un homme parvenu à la tyrannie reçoit de l'argent d'un citoyen à qui cela est utile, pour porter une loi qui défende le rapt, même en vue du mariage, cette loi ne sera pas mauvaise, bien que celui qui l'a faite soit un homme injuste et corrompu. On peut donc, sans agir par passion, se conformer à la loi qui commande, pour défendre ses concitoyens, de repousser la force par la force, et cette vérité s'applique à tous les ministres qui, par ordre hiérarchique, sont soumis à quelque pouvoir que ce soit. Mais, pour les autres, je ne vois pas comment, après avoir disculpé la loi, on peut les disculper eux-mêmes : car la loi ne les contraint pas à tuer, elle les en laisse seulement libres. Il leur est donc libre de ne tuer personne pour défendre ces sortes de biens qu'on peut perdre malgré soi, et que, pour cette cause, on ne doit pas aimer. Ainsi, pour ce qui est de la vie, qui, je le demande, oserait dire qu'on l'ôte en aucune manière à l'âme, quand on tue le corps? Si on peut l'ôter, c'est un bien méprisable; mais si on ne le peut, il n'y a rien à crrindre. Quant à la pudeur, personne ne doute qu'elle n'ait son siége dans l'âme, puisqu'elle est une vertu : d'où il suit que la violence d'un homme brutal ne peut l'enlever. Ainsi, tout ce que peut perdre un homme sur lequel on commet un meurtre, n'est pas entièrement en notre pouvoir : et je ne comprends pas qu'on puisse dire que c'est à nous. Aussi ne blamé-je pas la loi qui autorise ces sortes de meurtres : mais je ne vois pas comment justifier ceux qui les commettent.

13. — *Aug.* Je vois moins encore pourquoi vous cherchez à défendre des hommes qu'aucune loi ne tient pour coupables. — *Ev.* Oui, aucune de celles qui sont extérieures et que les hommes peuvent lire, peut-être; mais je ne sais s'ils ne sont pas liés par une autre loi plus puissante et plus secrète, puisqu'il n'est rien qui ne soit régi par la Providence divine. Comment peuvent-ils être exempts de péché devant elle, ces hommes qui, pour des choses que l'on doit mépriser, se souillent de sang humain? Il me semble donc que la loi, écrite en vue de gouverner les peuples, permet avec raison des actes que la Providence divine punit, parce que, sans doute, la loi humaine ne punit qu'autant qu'il le faut pour maintenir la paix parmi les hommes sans expérience, et que le comporte le gouvernement des mortels. Mais quant aux autres fautes, il existe pour elles des peines proportionnées dont la sagesse divine seule, à mon avis, peut absoudre. — *Aug.* Je loue et j'approuve cette distinction qui, bien qu'ébauchée et imparfaite, accuse cependant de la confiance et de hautes ten-

vium caussa vim hostilem eadem vi repelli jubet, sine libidine obtemperari. Et de omnibus ministris, qui jure atque ordine potestatibus quibusque subjecti sunt, id dici potest. Sed illi homines lege inculpata, quomodo inculpati queant esse, non video: non enim lex eos cogit occidere, sed relinquit in potestate. Liberum eis itaque est neminem necare pro iis rebus, quas inviti possunt amittere, et ob hoc amare non debent. De vita enim fortasse cuipiam sit dubium, utrum animæ nullo pacto auferatur, dum hoc corpus interimitur : sed si auferri potest, contemnenda est; si non potest, nihil metuendum, De pudicitia vero quis dubitaverit, quin ea sit in ipso animo constituta, quandoquidem virtus est? unde a violento stupratore eripi nec ipsa potest. Quidquid igitur erepturus erat ille qui occiditur, id totum in potestate nostra non est: quare quemadmodum nostrum appellandum sit, non intelligo. Quapropter legem quidem non reprehendo, quæ tales permittit interfici: sed quo pacto istos defendam qui interficiunt, non invenio.

13. (*a*) A. Multo minus ego invenire possum, cur hominibus defensionem quæras, quos reos nulla lex tenet. E. Nulla fortasse, sed earum legum quæ apparent, et ab hominibus leguntur : nam nescio utrum non aliqua vehementiore ac secretissima lege teneantur, si nihil rerum est quod non administret divina providentia. Quomodo enim apud eam sunt isti peccato liberi, qui pro iis rebus quas contemni oportet, humana cæde polluti sunt? Videtur ergo mihi et legem istam, quæ populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare. Ea enim vindicanda sibi hæc lex populi assumit, quæ satis sint conciliandæ paci hominibus imperitis, et quanta possunt per hominem regi. Illæ vero culpæ alias pœnas aptas habent, a quibus sola mihi videtur posse liberare sapientia. A. Laudo et probo istam, quamvis inchoatam minusque perfec-

(*a*) In hactenus editis habetur, *E. Multo minus* etc, moxque, *A. nulla fortasse* etc. et infra, *E. Videtur ergo mihi* etc.

dances. Cette loi, en effet, qui régit les peuples vous paraît tolérer et laisser impunis bien des actes que punit la Providence divine : et cela est vrai, mais de ce que cette législation ne pourvoit pas à tout, ce n'est pas une raison pour improuver ce qu'elle fait.

CHAPITRE VI

La loi éternelle est la règle des lois humaines. Notion de la loi éternelle.

14. — *Aug.* Maintenant examinons avec soin, si vous le voulez, jusqu'à quel point la loi qui maintient les sociétés en cette vie doit punir les crimes, pour voir ensuite ce qui reste à la divine Providence à punir d'une manière invisible et plus inévitable encore. — *Ev.* Je le désire, si toutefois il est possible d'embrasser les limites d'un tel sujet, car je le regarde comme infini. — *Aug.* Eh bien ! prenez courage, et, appuyé sur la piété, pénétrez dans les voies de la raison. Il n'est rien de si âpre et de si difficile qui ne devienne tout uni et aisé avec l'aide de Dieu. Aussi, fixant sur lui nos regards, et implorant son secours, poursuivons notre entreprise. Et d'abord, répondez-moi ; cette loi promulguée dans les codes est-elle utile aux hommes vivant de la vie présente ? — *Ev.* Evidemment, puisque c'est de ces hommes que se composent les peuples et les sociétés. — *Aug.* Bien ! ces hommes et ces peuples sont-ils du nombre de ces choses qui ne peuvent périr ni changer : sont-ils éternels, en un mot ? ou bien, sont-ils changeants et soumis aux vicissitudes des temps ? — *Ev.* L'espèce humaine est changeante et sujette aux vicissitudes du temps : qui pourrait en douter ? — *Aug.* Eh bien ! quand un peuple est modéré et grave dans ses mœurs, qu'il est le gardien diligent du bien public, et que chacun estime bien plus l'intérêt général que son avantage particulier, n'est-ce pas une loi juste que celle qui permet à ce peuple de se donner des magistrats qui administreront ses affaires, c'est-à-dire les affaires publiques ? — *Ev.* Elle est très-juste. — *Aug.* Mais si ce peuple, se dépravant peu à peu, place l'intérêt général après l'intérêt particulier, et vient à vendre ses suffrages ; si, corrompu par les ambitieux, il livre son gouvernement à des hommes vicieux et chargés de crimes ; n'est-il pas juste encore que l'homme de bien, s'il en reste un seul qui ait quelque influence, ôte à ce peuple le pouvoir de conférer

---

tam, tamen fidentem et sublimia quædam petentem distinctionem tuam. Videtur enim tibi lex ista, quæ regendis civitatibus fertur, multa concedere atque impunita relinquere, quæ per divinam tamen providentiam vindicantur; et recte. Neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit improbanda sunt.

CAPUT VI

Lex æterna moderatrix humanarum. — Æternæ legis notio.

14. Sed dispiciamus diligenter, si placet, quousque per legem istam quæ populos in hac vita cohibet, malefacta ulciscenda sint. Deinde quid restet, quod per divinam providentiam inevitabilius secretoque puniatur. E. Cupio, si modo perveniri possit ad tantæ rei terminos : nam hoc ego infinitum puto. A. Immo adesto animo, et rationis vias pietate fretus ingredere. Nihil est enim tam arduum atque difficile, quod non Deo adjuvante planissimum atque expeditissimum fiat. In ipsum itaque suspensi atque ab eo auxilium deprecantes, quod instituimus, quæramus. Et prius responde mihi, utrum ista lex quæ litteris promulgatur, hominibus hanc vitam viventibus opituletur ? E. Manifestum est : nam ex his hominibus utique populi civitatesque consistunt. A. Quid ipsi homines et populi, ejusdemne generis rerum sunt, ut interire mutarive non possint, æternique omnino sint, an vero mutabiles temporibusque subjecti sunt ? E. Mutabile plane atque tempori obnoxium hoc genus esse quis dubitet? A. Ergo si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem privatam quam publicam pendat, nonne recte lex fertur, qua huic ipsi populo liceat creare sibi magistratus, per quos sua res, id est publica administretur ? E. Recte prorsus. A. Porro si paulatim depravatus idem populus rem privatam rei publicæ præferat, atque habeat venale suffragium, corruptusque ab eis qui honores amant regimen in se flagitiosis consceleratisque committat, nonne item recte si quis tunc exstiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores, et in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium ? E. Et id recte. A. Cum ergo duæ istæ leges ita sibi videantur esse contrariæ, ut una earum honorum dandorum populo tribuat potestatem, auferat altera ; et cum ista

les honneurs, et le soumettre à l'autorité de quelques citoyens honnêtes, ou même d'un seul? — *Ev.* C'est encore très-juste. — *Aug.* Voilà donc deux lois évidemment contraires; l'une d'elles confère, l'autre enlève au peuple le pouvoir de créer ses magistrats; et la seconde étant portée, il s'ensuit que toutes deux ne peuvent en aucune manière exister simultanément dans la même société : Dirons-nous pour cela que l'une des deux est injuste, et qu'on ne devait pas la porter ? — *Ev.* Nullement. — *Aug.* Appelons donc, si vous voulez, temporelle cette loi qui étant juste d'abord, peut néanmoins être changée avec justice dans le cours du temps. — *Ev.* Soit.

15. — *Aug.* Mais quoi? cette autre loi qu'on nomme la raison souveraine, à laquelle on doit toujours obéir, en vertu de laquelle les méchants méritent la vie malheureuse et les bons la vie heureuse, en vertu de laquelle encore la loi que nous avons appelée temporelle est portée justement et changée avec la même justice, cette loi, dis-je, peut-elle pour quelqu'un qui réfléchit paraître autrement qu'immuable et éternelle? Peut-il, en d'autres termes, être injuste que les méchants soient misérables, et les bons heureux; qu'un peuple sérieux et réglé nomme ses magistrats, tandis qu'un autre, corrompu et dépravé, ne jouisse pas de ce droit? — *Ev.* Je reconnais que cette loi est immuable et éternelle. — *Aug.* Vous voyez aussi, je pense, que tout ce qui est juste et légitime dans la loi temporelle, les hommes l'ont pris dans la loi éternelle. Car si, à une époque donnée, un peuple a conféré avec justice les honneurs, et si, en une autre, il ne l'a pas fait par suite de la même justice, cette variation temporaire, pour être juste, doit se rattacher à cette loi éternelle par laquelle il est toujours juste qu'un peuple grave confère les honneurs et qu'un peuple léger ne les confère pas? La chose vous semble-t-elle être autrement? — *Ev.* Je suis de vôtre avis. — *Aug.* Donc pour exprimer de mon mieux en peu de mots la notion de la loi éternelle gravée en nous, je dirai qu'elle est la loi en vertu de laquelle il est juste que toutes choses soient très-bien ordonnées : si vous avez une autre opinion, faites-le moi connaître. — *Ev.* Je n'ai rien à vous opposer, puisque vous dites vrai. — *Aug.* Cette loi, en vertu de laquelle varient toutes les lois temporelles faites pour régir les hommes, étant une, peut-elle, à cause de cela, varier en quoi que ce soit? — *Ev.* Je vois bien qu'elle ne le peut en aucune façon : car aucune force, aucun accident, aucune ruine ne fera jamais qu'il ne soit pas juste que toutes choses soient bien ordonnées.

secunda ita lata sit, ut nullo modo ambæ in una civitate simul esse possint, num dicemus aliquam earum injustam esse, et ferri minime debuisse ? E. Nullo modo. A Appellemus ergo istam legem, si placet, temporalem, quæ quamquam justa sit, commutari tamen per tempora juste potest. E. Appellemus.

15. A. Quid illa lex quæ summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potesne cuipiam intelligenti non incommutabilis æternaque videri? An potest aliquando injustum esse, ut mali miseri, boni autem beati sint : aut ut modestus et gravis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus, vero et nequam ista licentia careat. E. Video hanc æternam esse atque incommutabilem legem. A. Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac æterna sibi homines derivarint : nam si populus ille quodam tempore juste honores dedit, quodam rursus juste non dedit, hæc vicissitudo temporalis ut justa esset, ex illa æternitate tracta est, qua semper justum est gravem populum honores dare levem non dare, an tibi aliter videtur ? E .Assentior. A. Ut igitur breviter æternæ legis notionem, quæ impressa nobis est, qnantum valeo verbis explicem, ea est qua justum est ut omnia sint ordinatissima, tu si aliter existimas, prome. E. Quid tibi vera dicenti contradicam non habeo. A. Cum ergo hæc sit una lex, ex qua illæ omnes temporales ad homines regendos varientur, num ideo ipsa variari ullo modo potest? E. Intelligo omnino non posse : neque enim ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes umquam effecerit, ut justum non sit omnia esse ordinatissima.

CHAPITRE VII

Comment l'homme est bien réglé par la loi éternelle. Et dans ce but, il est meilleur de savoir que de vivre.

16. *Aug.* Avançons et voyons comment l'homme lui-même est bien ordonné ; car c'est d'hommes, associés sous une même loi, que se compose un peuple ; et cette loi, nous l'avons dit, est temporelle. Dites-moi d'abord s'il est bien certain pour vous que vous vivez ? — *Ev.* Qu'y a-t-il de plus certain ? — *Aug.* Mais peut-on connaître la différence qu'il y a entre vivre et savoir qu'on vit ? — *Ev.* Je sais bien que personne ne peut savoir qu'il existe, s'il n'est vivant : mais que tout être vivant sache oui ou non qu'il vit, je l'ignore.— *Aug.* Ah ! Combien je voudrais que vous sussiez, aussi bien que vous le croyez, que les bêtes n'ont pas la raison ! Notre discussion sortirait vite alors de cette difficulté. Mais comme vous me dites que vous ne le savez pas, vous m'amènerez peut-être à discourir longuement. Car cette question n'est pas telle qu'il nous soit permis, la laissant en arrière, d'avancer rapidement vers notre but avec un enchaînement de raisons aussi puissant que celui dont nous avons besoin. Dites-moi donc, quand souvent vous voyez les bêtes domptées par l'homme, non-seulement par leur corps, mais aussi par leur âme, se pliant au joug au point d'obéir à sa volonté par une sorte d'instinct et d'habitude, vous paraît-il possible que, parmi le grand nombre de celles qui sont capables de dominer l'homme par la force ou par la ruse, une d'entre elles, se faisant remarquer par son humeur sauvage, par sa taille ou même par son instinct, s'attache à son tour à imposer un joug semblable à l'homme qu'elle pourrait tuer par la ruse ou par une violence ouverte ? — *Ev.* Je suis d'avis que cela ne se peut en aucune manière. — *Aug.* Très-bien : mais puisqu'il est évident qu'un certain nombre de bêtes surpassent facilement l'homme en forces et en ressources du corps, dites-moi par où il excelle à ce point qu'aucune bête ne peut lui commander, tandis qu'il commande à plusieurs? Ne serait-ce point par ce que l'on appelle ordinairement la raison ou l'intelligence ? — *Ev.* Je ne vois pas autre chose, puisque c'est dans l'âme que se trouve ce qui fait notre supériorité sur les bêtes. Si les bêtes étaient des êtres inanimés, je dirais que nous l'emportons sur elles en ce que nous avons une âme ; mais comme elles sont, elles aussi, des êtres animés, ce qui manque à leur âme et fait qu'elles nous sont soumises existe

CAPUT VII

Homo ex æterna lege quomodo ordinatissimus disquirendum, eoque fine ostenditur scire melius esse quam vivere

16. A. Age nunc videamus, homo ipse quomodo in seipso sit ordinatissimus : nam ex hominibus una lege sociatis, populus constat : quæ lex, ut dictum est, temporalis est. Et dic mihi, utrum certissimum sit tibi vivere te? E. Hoc vero quid certius responderim? A. Quid, illud potesne dignoscere, aliud esse vivere, aliud nosse se vivere ? E. Scio quidem neminem se nosse vivere, nisi viventem; sed utrum omnis vivens noverit se vivere, ignoro. A. Quam vellem ut credis, ita etiam scires pecora carere ratione; cito nostra disputatio ab ista quæstione transiret : sed quoniam nescire te dicis, longam sermocinationem moves. Neque enim talis res est, qua prætermissa pergere in ea quæ intendimus, tanta connexione rationis, quanta opus esse sentio, sinamur. Dic itaque mihi, cum sæpe viderimus bestias ab hominibus domitas, id est non corpus bestiæ tantum sed et animam ita homini subjugatam, ut voluntati ejus sensu quodam et consuetudine serviat; utrum tibi ullo modo fieri posse videatur, ut bestia quælibet immanis vel feritate vel corpore, vel etiam sensu quolibet acerrima, pari vice sibi hominem subjugare conetur, cum corpus ejus seu vi seu clam multæ interimere valeant. E. Nullo modo istuc fieri posse consentio. A. Bene sane : sed item dic mihi, cum manifestum sit, viribus ceterisque officiis corporis a plurimis bestiis hominem facile superari, quænam res sit qua homo excellit, ut nulla ei bestiarum, ipse autem multis imperare possit ? an forte ipsa est, quæ ratio vel intelligentia dici solet ? E. Non invenio aliud, quandoquidem in animo est, id quo beluis antecellimus : quæ si exanimes essent, dicerem nos eo præstare, quod animum habemus. Nunc vero cum et illa sint animalia, id quod eorum animis non inest ut subdantur nobis, inest autem nostris ut eis meliores simus, quoniam neque nihil, neque parvum aliquid esse cuivis apparet, quid aliud rectius, quam rationem vocaverim ? A. Vide quam facile fiat Deo adju-

dans les nôtres et nous rend meilleurs qu'elles, et il est clair pour tous que cette puissance ne peut être rien ni peu de chose ; or, quel nom plus juste lui donner, sinon celui de raison ? — *Aug.* Voyez donc combien devient facile, avec l'aide de Dieu, ce que les hommes estiment si difficile. Car, je vous l'avoue, j'avais pensé que cette question qui déjà, je le comprends, est vidée, devait nous retenir aussi longtemps peut-être que tout ce que nous avons dit depuis le commencement de cette discussion. C'est pourquoi, notez bien ceci pour ensuite resserrer nos raisonnements : vous n'ignorez pas, je pense, que ce qu'on appelle savoir n'est pas autre chose que percevoir par la raison ? — *Ev.* Sans doute. — *Aug.* Donc, quiconque sait qu'il existe, est doué de raison. — *Ev.* C'est la conséquence. — *Aug.* Mais les bêtes vivent, et comme nous l'avons bien vu, elles n'ont pas la raison. — *Ev.* C'est clair. — *Aug.* Donc, vous savez maintenant ce que vous disiez ignorer ; c'est-à-dire que les êtres vivants ne savent pas tous qu'ils vivent, mais que quiconque se sait exister, est nécessairement vivant.

17. — *Ev.* Il n'y a plus de doute pour moi. Poursuivez. J'ai suffisamment compris que autre chose est vivre, autre chose savoir qu'on vit. — *Aug.* Lequel donc des deux vous semble le plus noble ? — *Ev.* N'est-ce pas, à votre avis, la science de la vie ? — *Aug.* Est-ce la science de la vie qui vous paraît meilleure que la vie ? ou bien voulez-vous dire que la vie plus haute et plus pure consiste dans la science que personne ne peut avoir, sinon celui qui est doué d'intelligence ? Or, être intelligent, qu'est-ce, sinon vivre dans cette lumière de l'âme d'une manière plus lumineuse et plus parfaite ? Donc, si je ne me trompe, ce n'est pas une chose différente de la vie que vous avez préférée, mais bien une vie meilleure à une vie quelconque. — *Ev.* Vous avez parfaitement et complétement saisi ma pensée ; à la condition cependant que la science ne puisse jamais être mauvaise. — *Aug.* C'est ma croyance aussi, à moins que prenant un mot pour un autre, on ne confonde la science avec l'expérience : car l'expérience n'est pas toujours un bien, témoin celle des supplices. Mais la science purement et proprement dite, qui s'acquiert par la raison et l'intelligence, comment pourrait-elle être mauvaise ? — *Ev.* Je saisis aussi cette différence : continuez.

CHAPITRE VIII

La raison qui place l'homme au-dessus des animaux doit dominer en lui-même.

18. — *Aug.* Je veux expliquer pleinement

vante, quod homines difficillimum putant. Nam ego fateor tibi, quæstionem istam, quæ ut intelligo terminata est, tamdiu nos retenturam putaveram, quam fortasse omnia quæ dicta sunt ab ipso nostræ disputationis exordio. Quare accipe jam, ut deinde ratio connectatur : nam credo non te ignorare, id quod scire dicimus, nihil esse aliud quam ratione habere perceptum. E. Ita est. A. Qui ergo scit se vivere, ratione non caret. E. Consequens est. A. Vivunt autem bestiæ, et sicut jam emicuit, rationis expertes sunt. E. Manifestum est. A. Ecce igitur jam nosti, quod te ignorare responderas, non omne quod vivit scire se vivere, quamquam omne quod se vivere sciat, vivat necessario.

17. E. Non mihi est jam dubium ; perge quo intenderas : aliud enim esse vivere, aliud scire se vivere, satis didici. A. Quid ergo tibi horum duorum videtur esse præstantius ? E. Quid putas, nisi scientiam vitæ ? A. Meliorne tibi videtur vitæ scientia quam ipsa vita ? an forte intelligis superiorem quamdam et sinceriorem vitam esse scientiam, quam scire nemo potest, nisi qui intelligit ? Intelligere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere ? Quare tu mihi, nisi fallor, non vitæ aliud aliquid, sed cuidam vitæ meliorem vitam præposuisti. E. Optime omnino et cognovisti et explicasti sententiam meam : si tamen scientia mala esse numquam potest. A. Nullo modo arbitror, nisi cum translato verbo scientiam pro experientia dicimus : experiri enim non semper bonum est ; sicut experiri supplicia : illa vero quæ proprie ac pure scientia nominatur, quia ratione atque intelligentia paratur, mala esse qui potest. E. Teneo et istam differentiam : persequere cetera.

CAPUT VIII

Ratio qua præcellit homo bestiis debet in ipso dominari.

18. Illud est quod volo dicere : hoc quidquid est, quo pecoribus homo præponitur, sive mens, sive spiritus, sive utrumque rectius appellatur, nam utrumque in divinis libris invenimus, si dominetur atque imperet ceteris quibuscumque homo constat,

ma pensée : si ce qui place l'homme au-dessus des animaux, de quelque nom qu'on l'appelle, *pensée*, *esprit* (l'une et l'autre expressions sont justes et se trouvent dans les livres saints), domine en lui et commande aux autres éléments dont il se compose, l'homme est alors parfaitement ordonné. Nous voyons, en effet, que beaucoup de choses nous sont communes, non-seulement avec les animaux, mais même avec le bois et les plantes. Ainsi, l'alimentation du corps, la croissance, la génération, le développement sont donnés aux arbres qui jouissent d'une certaine vie, bien étroite, il est vrai; d'un autre côté, c'est un fait visible et reconnu par tous que les bêtes voient, entendent, et peuvent sentir les corps au moyen de l'odorat, du goût et du toucher ; la plupart même avec plus de vivacité que nous. Ajoutez à cela les forces, la vigueur et la solidité des membres, la promptitude et la souplesse des mouvements du corps, par lesquelles nous sommes supérieurs à quelques animaux, égaux à d'autres, inférieurs même à quelques-uns. Le genre même auquel nous appartenons nous est commun avec les bêtes : or rechercher les voluptés et fuir les souffrances corporelles, c'est là toute l'action de la vie animale. Il y a encore certains autres actes qui paraissent étrangers aux animaux, mais qui ne sont pas ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, comme la plaisanterie et le rire ; et quiconque juge sainement de la nature humaine, estime que si ces actes sont de l'homme, ils sont ce qu'il y a de plus infime en lui. Viennent ensuite l'amour de la louange et de la gloire, le désir de la domination : et si les bêtes ne les ont pas, on ne doit pas croire cependant que c'est par ces passions que nous sommes meilleures qu'elles. Car lorsque ces appétits ne sont pas soumis à la raison, ils nous rendent misérables. Or personne n'a jamais songé à se faire un titre de sa misère pour se préférer à quoi que ce soit. Ce n'est donc que, lorsque la raison domine ces mouvements de l'âme, que l'on doit dire que l'homme est dans l'ordre. Car il n'y a pas d'ordre parfait, si tant est même qu'il y ait de l'ordre là où les choses meilleures sont soumises aux plus mauvaises. Ne pensez-vous pas ainsi ? — *Ev.* Cela est évident. — *Aug.* Donc, lorsque cette raison, pensée ou esprit, règle les mouvements irrationnels de l'âme, alors et alors seulement domine dans l'homme ce qui doit y dominer en vertu de cette loi que nous avons reconnue être la loi éternelle. — *Ev.* Je comprends et je vous suis.

tunc esse hominem ordinatissimum. Videmus enim habere nos non solum cum pecoribus, sed etiam cum arbustis et stirpibus multa communia : namque alimentum corporis sumere, crescere, gignere, vigere, arboribus quoque tributum videmus, quæ infima quadam vita continentur : videre autem atque audire, et olfactu, gustu, tactu corporalia sentire posse bestias, et acrius plerasque quam nos, cernimus et fatemur. Adde vires et valentiam firmitatemque membrorum, et celeritates facillimosque corporis motus, quibus omnibus quasdam earum superamus, quibusdam æquamur, a nonnullis etiam vincimur. Genus tamen ipsum rerum est nobis certe commune cum beluis : jam vero appetere voluptates corporis, et vitare molestias, ferinæ vitæ omnis actio est. Sunt aliqua quædam, quæ jam cadere in feras non videntur, nec tamen in homine ipso summa sunt, ut jocari et ridere quod humanum quidem, sed infimum hominis judicat, quisquis de natura humana rectissime judicat. Deinde amor laudis et gloriæ, et affectatio dominandi, quæ tametsi bestiarum non sunt, non tamen earum rerum libidine bestiis meliores nos esse arbitrandum est. Nam et iste appetitus cum rationi subditus non est, miseros facit. Nemo autem cuiquam miseria se præponendum putavit. Hisce igitur motibus animæ cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subjiciuntur an tibi non videtur ? E. Manifestum est. A. Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea, quam æternam esse comperimus. E. Intelligo ac sequor.

CHAPITRE IX

La différence entre le sage et l'insensé provient de l'empire ou de l'asservissement de la raison.

19. — *Aug.* Quand donc un homme est ainsi établi et ordonné, ne vous paraît-il pas sage? — *Ev.* Si celui-là ne me le paraît pas, je ne sais quel autre pourra le paraître. — *Aug.* Vous savez aussi, je crois, que la plupart des hommes sont insensés. — *Ev.* Cela est encore assez certain. — *Aug.* Mais si l'insensé est le contraire du sage, d'après l'idée que nous avons acquise du sage, vous comprenez ce que c'est qu'un insensé. — *Ev.* A qui n'est-il pas évident que l'insensé est celui dans lequel l'esprit n'a pas le souverain pouvoir? — *Aug.* Que faut-il donc dire quand un homme en est là? qu'il n'y a pas d'esprit en lui? Ou bien que s'il y est, il n'y domine pas? — *Ev.* C'est plutôt ce que vous avez dit en dernier lieu. — *Aug.* Je voudrais bien entendre de vous comment vous comprenez ce fait de l'esprit existant en l'homme sans exercer son empire. — *Ev.* Plût au ciel que vous voulussiez vous même remplir ce rôle; car pour moi il ne m'est pas facile de répondre à ce que vous me demandez. — *Aug.* Du moins, il vous est facile de vous rappeler ce que nous avons dit tout à l'heure, que les bêtes, apprivoisées et domptées par les hommes, les domineraient à leur tour si, comme la raison l'a démontré, ceux-ci ne leur étaient pas supérieurs en quelque chose. Or, ce quelque chose, nous ne l'avons pas trouvé dans le corps; et le plaçant manifestement dans l'âme, nous n'avons pas cru, devoir l'appeler d'un nom plus convenable que celui de raison, laquelle raison, nous nous en sommes ensuite souvenus, se nomme encore pensée ou esprit. Mais si la raison est une chose et l'esprit une autre, il est un fait certain que l'esprit seul peut avoir l'usage de la raison. D'où il résulte que celui qui a la raison ne peut être sans esprit. — *Ev.* Je me le rappelle parfaitement et je le comprends. — *Aug.* Eh bien! croyez-vous que les dompteurs d'animaux ne puissent être que des sages? J'appelle sages ceux que la vérité veut qu'on appelle ainsi, c'est-à-dire les hommes qui, par le règne de l'esprit ont conquis la paix en soumettant toutes leurs passions. — *Ev.* Il est ridicule de prendre pour sages ceux qu'on nomme vulgairement dompteurs d'animaux, bergers, bouviers, cochers, tous hommes que nous voyons conduire les animaux domptés et soumettre par leur habileté ceux qui sont indociles. — *Aug.* Vous avez donc ici une preuve très-cer-

CAPUT IX.

Stulti et sapientis discrimen ex dominatu aut servitute mentis.

19. A. Cum ergo ita homo constitutus atque ordinatus est nonne tibi sapiens videtur? E. Nescio alius quis mihi sapiens homo videri possit, si hic non videtur. A. Credo etiam te illud scire, plerosque homines stultos esse. E. Hoc quoque satis constat. A. At si stultus sapienti est contrarius, quoniam sapientem comperimus, quis etiam stultus sit, profecto jam intelligis. E. Cui non appareat hunc esse, in quo mens summam potestatem non habet? A. Quid igitur dicendum, cum homo ita est affectus, deesse illi mentem; an quamvis insit, eam carere dominatu? E. Hoc potius quod ultimum subjecisti (*a*). A. Pervellem abs te audire, quibus documentis perceptum habeas, mentem inesse homini, quæ suum non exerat principatum. E. Utinam tuas istas partes facere velles: nam non mihi facile est sustinere quod ingeris. A. Illud saltem facile est tibi recordari, quod paulo ante diximus, quemadmodum bestiæ mansuefactæ ab hominibus ac domitæ serviant: quod ab eis vicissim homines, ut demonstravit ratio, paterentur nisi aliquo excellerent. Id autem non inveniebamns in corpore: ita cum in animo eeset appareret, qui aliud appellandum esset quam ratio, non comperimus: quam postea et mentem et spiritum vocari recordati sumus. Sed si aliud ratio, aliud mens, constat certe nonnisi mentem uti posse ratione. Ex quo illud conficitur, eum qui rationem habet, mente carere non posse. E. Probe ista reminiscor ac teneo. A. Quid, illud credisne, domitores beluarum nisi sapientes esse non posse? Eos enim sapientes voco, quos veritas vocari jubet, id est, qui regno mentis omni libidinis subjugatione pacati sunt. E. Ridicu-

(*a*) In prius vulgatis deest hic, *A*, et post vocem, *principatum*, sic reponitur : *A. Utinam* etc. rursusque omittitur. *A.* in loco proxime sequenti.

taine de l'évidence de ce fait qu'un homme peut posséder un esprit, sans que cet esprit domine en lui. En effet, ces hommes ont un esprit, puisqu'ils font des choses impossibles à faire sans esprit ; mais cet esprit ne règne pas en eux, car ce sont des insensés ; et il est reconnu que l'empire de l'esprit fait seul, le sage. — *Ev.* Je m'étonne qu'ayant déjà parlé de cela plus haut, la réponse à votre question n'ait pu me venir l'esprit.

CHAPITRE X

Rien ne force l'esprit à être l'esclave de la passion.

20. — *Ev.* Mais passons à d'autres raisonnements. Que le règne de l'esprit humain constitue la sagesse de l'homme, et que ce règne de l'esprit puisse ne pas être en lui, nous l'avons démontré. — *Aug.* Pensez-vous que cet esprit auquel, nous le savons, la loi naturelle a accordé l'empire sur les passions, soit moins puissant que la passion? Pour moi, je ne le pense pas. Car il ne serait pas dans l'ordre que ce qui est moins puissant commandât à ce qui est plus puissant. C'est pourquoi, il faut, selon moi, que l'esprit ait plus de pouvoir que la passion, par cela même qu'il la domine en toute raison et justice. — *Ev.* Je suis aussi de cet avis. — *Aug.* Bien ! hésiterons-nous à dire que chaque vertu l'emporte sur chaque vice de telle sorte que plus une vertu est sincère et élevée, plus elle est solide et invincible? — *Ev.* Qui en douterait? — *Aug.* Donc, aucune âme vicieuse ne domine une âme armée de vertu? — *Ev.* C'est très-vrai. — *Aug.* Maintenant, vous ne nierez pas, je pense, qu'une âme quelconque soit meilleure et plus puissante que quel corps que ce soit. — *Ev.* Tout homme qui voit (et cela est chose facile), que la substance vivante est préférable à la substance sans vie, et que la substance qui donne la vie vaut mieux que celle qui la reçoit, ne peut nier ce que vous dites.—*Aug.* A plus forte raison donc, un corps, quel qu'il soit, ne l'emporte pas sur un esprit doué de vertu. — *Ev.* C'est de toute évidence. — *Aug.* Bien! une âme juste, un esprit gardant son droit et son empire peut-il faire tomber et soumettre à la passion un autre esprit régnant avec la même justice et la même vertu? — *Ev.* Aucunement ; non seulement parce que la vertu est la même dans les deux, mais encore parce que celui qui voudrait corrompre l'autre, décherrait le premier de sa justice, deviendrait un esprit vicieux, et par là même serait plus faible que lui.

lum est tales putare istos, quos vulgo mansuetarios nuncupant, vel etiam pastores aut bubulcos, aut aurigas, quibus omnibus domitum pecus subjectum videmus, et quorum industria indomitum subjici. A. En igitur habes documentum certissimum, quo manifestum fiat inesse mentem homini sine dominatu. His quippe inest; agunt enim talia, quæ agi sine mente non possent : non tamen regnat ; nam stulti sunt, neque regnum mentis nisi sapientium esse, percognitum est. E. Mirum est hoc jam fuisse a nobis in superioribus confectum, et mihi quid responderem, non potuisse in mentem venire.

CAPUT X.

Mens a nullo cogitur servire libidini.

20. Sed alia contexamus. Jam enim et regnum mentis humanæ humanam esse sapientiam, et eam posse etiam non regnare, compertum est. A. Putasne ista mente, cui regnum in libidines æterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorem esse libidinem ? ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum, ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse, ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte justeque dominatur. E. Ego quoque ita sentio. A. Quid virtutem omnem num dubitamus omni vitio sic anteponere, ut virtus quanto melior atque sublimior, tanto firmior invictiorque sit ? E. Quis dubitaverit? A. Nullus igitur vitiosus animus virtute armatum animum superat. E. Verissimum est. A. Jam corpore omni qualemlibet animum meliorem potentioremque esse, non te arbitror negaturum. E. Nemo id negat, qui (quod facile est) videt aut substantiam viventem non viventi, aut eam quæ vitam dat ei quæ accipit, esse præferendam. A. Multo minus igitur corpus, qualecumque id sit, animum virtute præditum vincit. E. Evidentissimum est. A. Quid, animus justus, mensque jus proprium imperiumque custodiens, num potest aliam mentem pari æquitate ac virtute regnantem, ex arce dejicere, atque libidini subjugare? E. Nullo modo, non solum propter eamdem in utraque excellentiam, sed etiam quod a justitia prior decidet, fietque vitiosa mens, quæ aliam facere conabitur, eoque ipso erit infirmior.

21. — *Aug.* Vous avez bien compris. Il ne vous reste donc plus qu'à répondre à ceci, si vous le pouvez : Pensez-vous qu'il y ait quelque chose de supérieur à un esprit raisonnable et sage? — *Ev.* Non , si ce n'est Dieu. — *Aug.* C'est aussi mon sentiment. Mais parce que le sujet est difficile et que le moment n'est pas venu d'en parler pour arriver à le comprendre, bien que ce soit l'un des articles de notre ferme foi, traitons dans son entier avec soin et prudence, la question posée tout à l'heure.

CHAPITRE XI

L'âme qui, de sa propre volonté, s'abandonne à la passion, est justement punie.

Aug. Pour le moment, nous savons assez que l'être, quel qu'il soit, qu'il est permis de croire supérieur à l'âme douée de vertu, ne peut être aucunement injuste. Aussi, lors même qu'il en aurait le pouvoir, cet être ne forcera pas non plus l'âme à se faire l'esclave de la passion. — *Ev.* Il n'est absolument personne qui ne l'admette sans hésiter. — *Aug.* Dès lors si tout ce qui est égal ou supérieur à l'âme jouissant de sa royauté et en possession de la vertu, ne la rend pas esclave de la passion, parce que la justice s'y oppose, il reste à conclure, comme le montre ce qui a été arrêté entre nous, que tout ce qui lui est inférieur ne le peut pas davantage, parce que la faiblesse est là pour l'empêcher ; par conséquent, c'est la propre volonté et le libre arbitre qui rendent l'âme complice de la passion. — *Ev.* Je ne vois rien qui soit plus rigoureux.

22. — *Aug.* Il doit vous paraître aussi légitime qu'elle soit punie pour un si grand péché ? — *Ev.* Je ne puis le nier. — *Aug.* Mais quoi ! doit-on regarder comme un faible châtiment que la passion domine l'âme et la traîne çà et là dépouillée des richesses de la vertu, indigente et pauvre ; tantôt approuvant , défendant même les mensonges au lieu de la vérité , tantôt désapprouvant ce qu'elle avait d'abord approuvé et se précipitant néanmoins dans de nouvelles erreurs ; tantôt retenant son jugement et redoutant presque toujours les raisons qui l'éclairent; tantôt désespérant de jamais découvrir la vérité, et s'enfonçant dans les ténèbres de la folie; tantôt enfin faisant effort vers la lumière pour comprendre, puis retombant encore épuisée de fatigue. Et notez que cette domination de ses penchants s'exerce sur elle avec tyrannie, et par mille tempêtes contraires, bouleverse l'homme tout entier dansson âme et dans sa vie : icila crainte et là les désirs; ici l'anxiété, là la vaine et la fausse

21. A. Bene intelligis, quare illud restat, ut respondeas, si potes, utrum tibi videatur rationali et sapienti mente quidquam esse præstantius? E. Nihil præter Deum arbitror. A. Et mea ista sententia est. Sed quoniam res ardua est, neque nunc opportune quæritur, ut ad intelligentiam veniat, quamquam robustissima teneatur fide, integra nobis sit hujus quæstionis, diligens et cauta tractatio.

CAPUT XI

Mens ex libera voluntate libidini serviens punitur juste.

In præsentia enim scire possumus quæcumque illa natura sit, quam menti virtute pollenti fas est excellere, injustam esse nullo modo posse. Quare ne ista quidem, tametsi habeat potestatem, coget mentem servire libidini. E. Istud prorsus nemo est, qui non sine ulla cunctatione fateatur. A. Ergo relinquitur, ut quoniam regnanti menti compotique virtutis, quidquid par aut prælatum est, non eam facit servam libidinis propter justitiam ; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quæ inter nos constiterunt docent ; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium E. Nihil tam necessarium restare video.

22. A. Sequitur jam ut tibi videatur juste illam pro peccato tanto pœnas pendere. E. Negare non possum. A. Quid igitur? Num ista ipsa pœna parva existimanda est, quod ei libido dominatur, exspoliatamque virtutis opulentia, per diversa inopem atque indigentem trahit, nunc falsa pro veris approbantem, nunc etiam defensitantem, nunc improbantem quæ antea probavisset, et nihilominus in alia falsa irruentem ; nunc assensionem suspendentem suam, et plerumque perspicuas ratiocinationes formidantem; nunc desperantem de tota inventione veritatis, et stultitiæ tenebris penitus inhærentem ; nunc conantem in lucem intelligendi, rursusque fatigatione decidentem : cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice sæviat, et variis contrariisque

joie; ailleurs le tourment qui suit la perte d'un objet qu'on aimait, et l'ardeur à en poursuivre un autre qu'on ne possédait pas; puis le supplice que cause une injure reçue, et à la suite la flamme de la vengeance; de quelque côté que cet homme se tourne, l'avarice le serre, la luxure le consume, l'ambition le captive, l'orgueil l'enfle, l'envie le torture, l'oisiveté le fait languir, la fierté le pique, l'humiliation l'abat; il est en proie à d'innombrables agitations qui constituent et entretiennent le règne de la passion. Pouvons-nous, je vous le demande, considérer comme peu de chose ce châtiment que subissent nécessairement, comme vous le voyez, tous ceux qui ne s'attachent pas à la sagesse.

23.—*Ev.* Je reconnais, il est vrai, que ce châtiment est grand et tout à fait juste pour celui qui, placé d'abord sur le trône sublime de la sagesse, a voulu en descendre et se faire l'esclave de la passion : mais peut-il exister quelqu'un qui ait voulu ou veuille en agir ainsi, je n'en sais trop rien. Car que l'homme créé par Dieu dans une perfection si grande et si bien établie dans la vie heureuse, ait voulu, par sa propre volonté, tomber dans les misères de cette vie mortelle, je le crois sans doute d'une foi inébranlable, mais cette vérité je ne l'ai pas comprise encore. Aussi, si vous pensez devoir différer l'examen sérieux de cette question, ce sera malgré moi que vous le ferez.

CHAPITRE XII

Les esclaves de la passion subissent justement les peines de la vie mortelle, quand même ils n'auraient jamais eu la sagesse.

24. — *Ev.* Ce qui m'émeut encore le plus, c'est de savoir pourquoi nous qui sommes certainement insensés et qui n'avons jamais été sages, nous souffrons de si cruelles peines. Je ne vous accorderai point de trève que vous ne m'ayez montré si vous le pouvez, par la discussion, que nous sommes ainsi punis avec justice pour avoir quitté le palais de la vertu et choisi la servitude de la passion. — *Aug.* Vous parlez ici absolument comme si vous teniez pour évident que nous n'avons jamais été sages : et vous ne voulez tenir compte que du temps depuis lequel nous sommes nés dans cette vie. Mais comme la sagesse réside dans l'âme, je me demande si cette âme, avant d'être unie à ce corps, n'a pas vécu d'une autre vie, et si elle n'a pas un jour vécu sagement? Là est la grande question, et le grand mystère, qui doit

tempestatibus totum hominis animum vitamque perturbet, hinc timore, inde desiderio; hinc anxietate, inde inani falsaque lætitia; hinc cruciatu rei amissæ quæ diligebatur, inde ardore adipiscendæ quæ non habebatur; hinc acceptæ injuriæ doloribus, inde facibus vindicandæ : quaqua versum potest coartare avaritia, dissipare luxuria, addicere ambitio, inflare superbia, torquere invidia, desidia sepelire, pervicacia concitare, afflictare subjectio, et quæcumque alia innumerabilia regnum illius libidinis frequentant et exercent : possumusne tandem nullam istam pœnam putare, quam, ut cernis, omnes qui non inhærent sapientiæ, necesse est perpeti?

23. E. Magnam quidem istam pœnam esse judico, et omnino justam, si quis jam in sublimitate sapientiæ collocatus, inde descendere ac libidini servire delegerit : sed utrum esse quisquam possit incertum est, qui hæc aut voluerit facere, aut velit. Quamquam enim credamus hominem tam perfecte conditum a Deo, et in beata vita constitutum, ut ad ærumnas mortalis vitæ ipse inde propria voluntate delapsus sit; tamen hoc cum firmissima fide teneam, intelligentia nondum assecutus sum, cujus rei diligentem inquisitionem, si nunc differendam putas, me invito facis.

CAPUT XII

Mortalis vitæ pœnas qui libidini serviunt, merito patiuntur, etiamsi sapientes numquam fuerint.

24. Verum illud quod me maxime movet, cur hujuscemodi acerbissimas pœnas patiamur nos, qui certe stulti sumus, nec sapientes umquam fuimus, ut merito hæc dicamur perpeti propter desertam virtutis arcem, et electam sub libidine servitutem, quin aperias disputando, si vales, nullo modo tibi differendum esse concesserim. A. Ita istuc dicis, quasi liquido compertum habeas numquam nos fuisse sapientes : adtendis enim tempus ex quo in hanc vitam nati sumus. Sed cum sapientia in animo sit, utrum ante consortium hujus corporis alia quadam vita vixerit animus, et an aliquando sapienter vixerit, magna quæstio est, magnum secre

être médité en son lieu. Toutefois ce n'est pas une raison pour que les données que nous avons actuellement nous empêchent d'éclaircir ce problème, autant qu'il est possible.

25. En conséquence, je vous le demande, est-il en nous quelque volonté ? — *Ev.* Je n'en sais rien. — *Aug.* Voulez-vous le savoir ? — *Ev.* Cela même. Je ne le sais pas. — *Aug.* Alors ne me faites plus de questions. — *Ev.* Pourquoi — *Aug.* Parce que je ne dois pas répondre à vos demandes, si vous ne voulez pas savoir la réponse à vos questions. De plus, si vous ne voulez pas parvenir à la sagesse, il est inutile de discourir avec vous sur ces matières. Enfin, vous ne pouvez plus être mon ami, si vous ne me voulez du bien. Mais au moins, pour ce qui est de vous, voyez si vous n'avez aucune volonté d'être heureux vous-même. — *Ev.* Je l'avoue ; je ne puis nier que nous n'ayons tous ce désir ; continuez donc, et voyons ce que vous en tirerez. — *Aug.* Soit ; mais dites-moi auparavant, si vous avez la conscience d'avoir une bonne volonté. — *Ev.* Qu'est-ce que la bonne volonté ? — *Aug.* C'est la volonté par laquelle nous désirons mener une vie droite et honnête, et parvenir à la suprême sagesse. Voyez donc tout de suite si vous ne désirez pas cette vie honnête et droite, si votre volonté droite et ferme n'est pas de devenir sage, ou si du moins vous osez nier que, quand nous voulons ainsi, nous avons une bonne volonté. — *Ev.* Je ne nie rien de tout cela ; et je reconnais que non-seulement j'ai de la volonté, mais encore une bonne volonté. — *Aug.* Combien, dites-moi, estimez-vous cette volonté ? Pensez-vous qu'on puisse lui comparer les richesses, ou les honneurs, ou les voluptés du corps, ou toutes ces choses ensemble ? — *Ev.* Dieu me préserve de cette criminelle folie ! — *Aug.* Devons-nous concevoir une médiocre joie, en sachant que nous avons dans l'âme une force, c'est-à-dire cette même bonne volonté, en comparaison de laquelle paraissent viles les choses que j'ai énumérées, et pour l'acquisition desquelles nous voyons la multitude ne reculer devant aucune fatigue, aucun danger ? — *Ev.* Mais nous devons au contraire nous réjouir beaucoup. — *Aug.* Eh bien ! ceux qui n'ont pas cette joie, pensez-vous qu'ils ne fassent qu'une perte légère en étant privés d'un si grand bien ? — *Ev.* Ils en font même une très-grande.

26. Vous voyez donc maintenant, je pense, qu'il dépend de notre volonté de jouir ou de manquer d'un bien si grand et si vrai. Car

tum, et suo considerandum loco : neque ideo tamen hoc quod nunc habemus in manibus impeditur, quominus aperiatur ut potest.

25. Nam quæro abs te, sitne aliqua nobis voluntas ? E. Nescio. A. Visne hoc scire ? E. Et hoc nescio. A. Nihil ergo deinceps me interroges. E. Quare ? A. Quia roganti tibi respondere non debeo, nisi volenti scire quod rogas. Deinde nisi velis ad sapientiam pervenire, sermo tecum de hujuscemodi rebus non est habendus. Postremo meus amicus esse non poteris, nisi velis ut bene sit mihi. Jam vero de te tu ipse videris, utrum tibi voluntas nulla sit beatæ vitæ tuæ. E. Fateor, negari non potest habere nos voluntatem. Perge jam, videamus quid hinc conficias. A. Faciam : sed dic etiam prius, utrum et bonam voluntatem te habere sentias. E. Quid est bona voluntas ? A. Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire. Modo tu vide utrum rectam honestamque non appetas vitam, aut esse sapiens non vehementer velis, aut certe negare audeas, cum hæc volumus nos habere voluntatem bonam. E. Nihil horum nego, et propterea me non solum voluntatem, sed etiam bonam voluntatem jam habere confiteor. A. Quanti pendis, oro te, hanc voluntatem ? Numquidnam ei ulla ex parte divitias aut honores aut voluptates corporis, aut hæc simul omnia conferenda arbitraris ? E. Averterit Deus istam sceleratam dementiam. A. Parumne ergo gaudendum est habere nos quiddam in animo, hanc ipsam dico bonam voluntatem, in cujus comparatione abjectissima sint ea quæ commemoravimus, pro quibus adipiscendis multitudinem videmus hominum nullos labores, nulla pericula recusare ? E. Gaudendum vero, ac plurimum. A. Quid, hoc gaudio qui non fruuntur, parvo damno eos affectos putas tanti boni ? E. Immo maximo.

26. A. Vides igitur jam, ut existimo, in voluntate nostra esse constitutum, ut hoc vel fruamur vel careamus tanto et tam vero bono. Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est ? Quam quisque cum habet bonam, id certe habet quod terrenis omnibus regnis, voluptatibusque omnibus corporis longe anteponendum sit. I. *Retract.* cap. IX, n. 35. II. Sent. dist. XXVIII cap. Alibi et dist. XLI, cap. Si autem. Quisquis autem non habet, care profecto illa re, quam prestantiorem omnibus bonis in potestate nostra non constitutis, sola illi voluntas

qu'y a-t-il autant en notre possession que notre volonté elle-même (1)? Quiconque la possède bonne, possède certainement un bien préférable à tous les royaumes de la terre et à toutes les voluptés du corps : Quiconque, au contraire, ne la possède pas, est privé d'un bien plus précieux que tous ceux qui ne sont pas en notre pouvoir, et que la volonté seule lui donnerait elle-même. Aussi quand un homme se regarde comme très-malheureux pour avoir perdu une glorieuse renommée, de grandes richesses et tous les biens du corps, ne le jugerez-vous pas bien malheureux? et votre jugement ne serait-il pas juste encore si, jouissant de tout en abondance, il s'attachait à ces choses qu'il peut perdre facilement, et qu'il n'a pas quand il veut, pendant qu'il se priverait de cette bonne volonté qui n'est pas à comparer avec elles et qu'il suffit de vouloir pour la posséder, bien qu'elle soit un si grand bien? — *Ev.* C'est très-vrai. — *Aug.* C'est donc à bon droit que les insensés sont affligés de cette misère, quand même (question douteuse et pleine de mystères) ils n'auraient jamais été sages. — *Ev.* Je l'admets.

CHAPITRE XIII

C'est de la volonté que dépend la vie heureuse et la vie malheureuse.

27. — *Aug.* Voyez maintenant si la prudence ne vous paraît pas être la science des choses qu'il faut rechercher et de celles qu'il faut éviter? — *Ev.* Cela me paraît ainsi. — *Aug.* Bien! la force n'est-elle pas un sentiment de l'âme qui nous fait mépriser toutes les incommodités et la perte des choses qui ne sont point en notre pouvoir? — *Ev.* Je le crois. — *Aug.* Puis, la tempérance n'est-elle pas ce sentiment qui comprime et enchaîne le désir des choses qu'on ne peut désirer sans honte, ou bien pensez-vous autrement? — *Ev.* Que dites-vous? Je pense comme vous dites. — *Aug.* Enfin, que dirons-nous de la justice, sinon qu'elle est cette vertu qui rend à chacun ce qui lui est dû? — *Ev.* Il n'y a point pour moi d'autre notion de la justice. — *Aug.* Supposé donc qu'un homme, doué de cette bonne volonté sur l'excellence de laquelle nous parlons depuis si longtemps, l'embrasse seule avec amour, sachant qu'il n'y a rien de meilleur, en fasse ses délices, en jouisse enfin et s'en réjouisse, se plaisant à considérer et à juger combien elle est précieuse, et combien il est impossible de la lui ravir ou dérober malgré lui; pourrons-nous douter que cet homme ne combatte tout ce qui est hostile à ce bien unique? — *Ev.* Il faut absolument qu'il le combatte. — *Aug.* Pouvons-nous regarder comme dénué de toute prudence l'homme qui voit la nécessité de rechercher ce bien et d'éviter tout ce qui y est contraire? — *Ev.* A mon avis, personne ne

per seipsam daret. Itaque cum seipse miserrimum judicet, si amiserit gloriosam famam, ingentes opes, et quælibet corporis bona; tu eum non miserrimum judicabis, etiam si talibus abundet omnibus, cum iis inhæret quæ amittere facillime potest, neque dum vult habet, caret autem bona voluntate, quæ nec comparanda est cum istis, et cum sit tam magnum bonum, velle solum opus est, ut habeatur? E. Verissimum est. A. Jure igitur ac merito stulti homines, tametsi numquam fuerunt sapientes, hoc enim dubium et occultissimum est, hujuscemodi afficiuntur miseria. E. Assentior.

CAPUT XIII.

Voluntate vitam beatam, voluntate miseram degimus.

27. A. Considera nunc, utrum tibi videatur esse prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia. E. Videtur. A. Quid, fortitudo nonne illa est animæ affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus? E. Ita existimo. A. Porro temperantia est affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus, quæ turpiter appetuntur an tu aliter putas? E. Immo ita ut dicis sentio. A. Jam justitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur? E. Nulla mihi alia justitiæ notio est. A. Quisquis ergo bonam habens voluntatem, de cujus excellentia jam diu loquimur, hanc unam dilectione amplexetur, qua interim melius nihil habet, hac sese oblectet, hac denique perfruatur et gaudeat, considerans eam et judicans quanta sit, quamque invito illi eripi vel surripi nequeat, num dubitare poterimus istum adversari rebus omnibus, quæ huic uni bono inimicæ sunt? E. Necesse est omnino ut adversetur. A. Nullane hunc putamus præditum esse pruden-

(1) Rétract., liv. I, IX, 3.

peut agir ainsi sans la prudence. — *Aug.* Bien! mais pourquoi ne lui accorderons-nous pas aussi la force? Car cet homme ne peut aimer ni beaucoup estimer toutes les choses qui ne sont pas en notre pouvoir; car elles ne peuvent être aimées qu'avec la mauvaise volonté à laquelle il doit nécessairement résister comme à l'ennemi de son bien le plus cher. Or, comme il ne les aime pas, il ne se chagrine point de leur perte; il les méprise pleinement, et c'est là, nous l'avons dit et nous en sommes d'accord, l'œuvre de la force. — *Ev.* Accordons-lui donc cette vertu : aussi bien, je ne vois pas qui je pourrais appeler avec vérité un homme fort sinon celui qui, d'un cœur calme et tranquille, supporte la privation de ces choses qu'il n'est pas en notre pouvoir de nous donner et d'acquérir : or que cet homme doive agir ainsi c'est un fait évident. — *Aug.* Voyez encore si nous pouvons lui refuser la tempérance, puisque c'est la vertu qui comprime les passions? Rien en effet de plus contraire à la bonne volonté que la passion et vous sentez, sans aucun doute, que cet amant de la bonne volonté résiste de toute manière à ses passions, et les combat; aussi, sera-ce avec raison qu'on l'appellera tempérant. — *Ev.* Continuez, je suis de votre avis. — *Aug.* Reste la justice, et je ne vois pas, en vérité, comment elle lui manquerait. Celui, en effet, qui possède et aime la bonne volonté, et résiste, comme nous l'avons dit, à tout ce qui lui est hostile, ne peut vouloir de mal à qui que ce soit; d'où il suit qu'il ne fait injure à personne, ce qui n'est vrai que quand on rend à chacun ce qui lui est dû; or, quand j'ai dit que c'était en cela que consistait la justice, vous avez approuvé, je crois, et vous vous en souvenez. — *Ev.* Oui, je m'en souviens, et j'avoue que dans l'homme qui estime et aime grandement sa bonne volonté se trouvent chacune des quatre vertus que, d'accord avec moi, vous avez définies tout à l'heure.

28. — *Aug.* Qui nous empêche dès lors de reconnaître que la vie de cet homme est louable? — *Ev.* Rien absolument : bien plus, tout nous y invite et même tout nous y force. — *Aug.* Bien! pouvez-vous ne pas croire qu'il faille éviter la vie malheureuse? — *Ev.* Mais au contraire, je le crois beaucoup, et j'estime que nous n'avons rien autre chose à faire. — *Aug.* Mais la vie louable, vous pensez sans doute qu'elle n'est pas à éviter? — *Ev.* Bien plus, je dis qu'il faut la rechercher avec soin. — *Aug.* Ce n'est donc pas la vie malheureuse qui est la vie louable? — *Ev.* Cela va de soi. — *Aug.* Ce qui reste à vous faire admettre, n'éprouvera, je pense, aucune difficulté de votre part, c'est que la vie heureuse est celle qui n'est point misé-

tia, qui hoc bonum appetendum, et vitanda ea quæ huic inimica sunt videt? E. Nullo modo mihi videtur hoc posse quisquam sine prudentia. A. Recte : sed cur non huic etiam fortitudinem tribuamus? Illa quippe omnia quæ in potestate nostra non sunt, amare iste ac plurimi æstimare non potest. Mala enim voluntate amantur, cui tamquam inimicæ carissimo suo bono resistat necesse est. Cum autem non amat hæc, non dolet amissa, et omnino contemnit; quod opus esse fortitudinis, dictum atque concessum est. E. Tribuamus sane : non enim intelligo quem fortem verius appellare possim, quam eum qui rebus iis, quas neque ut adipiscamur, neque ut obtineamus in nobis situm est, æquo et tranquillo animo caret; quod hunc necessario facere compertum est. A. Vide jam nunc utrum ab eo temperantiam alienare possimus, cum ea sit virtus quæ libidines cohibet. Quid autem tam inimicum bonæ voluntati est quam libido? Ex quo profecto intelligis istum bonæ voluntatis suæ amatorem resistere omni modo, atque adversari libidinibus, et ideo jure temperantem vocari. E. Perge, assentior. A. Justitia restat, quæ quomodo desit huic homini, non sane video. Qui enim habet et diligit voluntatem bonam, et obsistit eis, ut dictum est, quæ huic inimica sunt, male cuiquam velle non potest. Sequitur ergo ut nemini faciat injuriam : quod nullo pacto potest, nisi qui sua cuique tribuerit : hoc autem ad justitiam pertinere cum dicerem, approbasse te ut puto meministi. E. Ego vero memini et fateor in hoc homine, qui suam bonam voluntatem magni pendit et diligit, omnes quatuor virtutes, quæ abs te paulo ante, me assentiente, descriptæ sunt, esse compertas.

28. A. Quid igitur impedit, cur hujus vitam non concedamus esse laudabilem? E. Nihil prorsus; immo hortantur vel etiam cogunt omnia. A. Quid vitam miseram, potesne ullo modo non judicare fugiendam? E. Et magnopere quidem judico, nihilque aliud agendum existimo. A. At laudabilem non fugiendam profecto putas. E. Quin etiam appetendam sedulo existimo. A. Non ergo misera est, quæ lauda-

rable. — *Ev.* Ceci est de la plus grande évidence. — *Aug.* Vous convenez donc que l'homme est heureux quand il aime sa bonne volonté et qu'il méprise, à cause d'elle, tout autre bien, dont la perte peut survenir lors même que demeurerait la volonté de le conserver ? — *Ev.* Comment ne pas convenir de ce que veut nécessairement ce que nous avons admis plus haut ? — *Aug.* Vous comprenez très-bien, mais dites-moi, je vous prie, aimer sa bonne volonté, et en avoir cette grande estime que nous avons vue, n'est-ce pas aussi la bonne volonté elle-même ? — *Ev.* Vous dites vrai. — *Aug*, Mais si c'est avec raison que nous jugeons heureux l'homme de bonne volonté, ne sera-ce pas aussi avec raison que nous estimerons malheureux celui qui a la volonté contraire ? — *Ev.* Avec beaucoup de raison. — *Aug.* Quel motif avons-nous donc de douter, quand même nous n'aurions jamais été sages antérieurement, que c'est par la volonté que nous méritons et menons la vie louable et heureuse; et par la volonté aussi, la vie honteuse et misérable (1)? — *Ev.* J'avoue que nous en sommes arrivés là par des raisonnements certains et impossibles à nier.

29. — *Aug.* Autre chose encore; je crois que vous vous rappelez la définition que nous avons donnée à la bonne volonté : nous avons dit que c'est par elle que nous désirons une vie droite et honnête. — *Ev.* Je m'en souviens. — *Aug.* Si donc avec tout l'élan de notre bonne volonté même, nous aimons et nous embrassons cette volonté, si nous la préférons à toutes les choses que nous ne pouvons conserver, lors même que nous le voudrions, il s'en suivra que les vertus dont la possession, comme la raison nous l'a montré, constitue la vie droite et honnête, habiteront notre âme. D'où je conclus que quiconque veut vivre d'une vie droite et honnête, et préférer cette volonté aux biens passagers, arrivera à ce but si élevé avec tant de facilité que vouloir et posséder seront pour lui la même chose (2). — *Ev.* Je vous le dis en vérité; c'est à peine si je puis contenir une exclamation de joie, en voyant tout à coup surgir devant moi un bien si grand et si facile à acquérir. — *Aug.* Hé bien! cette joie même, causée par la conquête d'un si grand bien, lorsqu'elle élève l'âme dans la tranquillité, le repos et la constance, est ce qu'on appelle la vie heureuse; à moins que vous ne pensiez que vivre heureux soit autre chose que de se réjouir des biens véritables et assurés. — *Ev.* Je pense comme vous.

bilis vita est. E. Hoc utique sequitur. A. Nihil jam, quantum opinor, difficile tibi ut assentiaris relinquitur, eam scilicet, quæ misera non est, beatam esse vitam. E. Manifestissimum est. A. Placet igitur beatum esse hominem dilectorem bonæ voluntatis suæ, et præ illa contemnentem quodcumque aliud bonum dicitur, cujus amissio potest accidere etiam cum voluntas tenendi manet. E. Quidni placeat, quo superiora quæ concessimus, necessario trahunt ? A. Bene intelligis : sed dic quæso, nonne bonam voluntatem suam diligere, et tam magni æstimare quam dictum est, etiam ipsa bona voluntas est ? E. Verum dicis. A. At si hunc beatum recte judicamus, nonne recte miserum, qui contrariæ voluntatis est ? E. Rectissime. A. Quid ergo caussæ est, cur dubitandum putemus, etiam si numquam antea sapientes fuimus, voluntate nos tamen laudabilem et beatam vitam, voluntate turpem ac miseram mereri ac degere ? E. Fateor huc certis et minime negandis rebus esse perventum.

29. A. Vide etiam aliud : nam credo te memoria tenere, quam dixerimus esse bonam voluntatem : opinor enim, ea dicta est, qua recte atque honeste vivere appetimus. E. Ita memini. A. Hanc igitur voluntatem, si bona itidem voluntate diligamus atque amplectamur, rebusque omnibus, quas retinere non quia volumus possumus, anteponamus ; consequenter illæ virtutes, ut ratio docuit, animum nostrum incolent, quas habere idipsum est recte honesteque vivere. Ex quo conficitur, ut quisquis recte honesteque vult vivere, si id se velle præ fugacibus bonis velit, assequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit. E. Vere tibi dico, vix me contineo quin exclamem lætitia, repente mihi oborto tam magno, et tam in facili constituto bono. A. Atqui hoc ipsum gaudium, quod hujus boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata vita dicitur, nisi tu putas aliud esse beate vivere, quam veris bonis certisque gaudere. E. Ita sentio.

(1) I *Rétract.* cap. IX, n. 3.
(2) I *Rétract.* cap. IX, n. 3.

CHAPITRE XIV

Pourquoi il y a peu d'hommes heureux, quand tous voudraient l'être.

30. — *Aug.* C'est bien. Mais pensez-vous que tous les hommes ne veulent pas et ne désirent pas de toutes manières la vie heureuse? — *Ev.* Qui doute que chaque homme ne la désire? — *Aug.* Pourquoi donc tous n'y arrivent-ils pas? Car, comme nous l'avons dit, et comme nous en sommes tombés d'accord, c'est par la volonté que les hommes méritent cette vie, comme aussi, c'est par elle qu'ils arrivent à la vie misérable; et ainsi ils n'ont que ce qu'ils méritent. Mais voici maintenant je ne sais quelle contradiction, qui, si nous ne prêtons pas une sérieuse attention, tendrait à troubler nos raisonnements de tout à l'heure si élaborés et si fortement appuyés. Comment se fait-il que quelqu'un souffre la vie misérable par sa volonté, puisque personne au monde ne veut vivre misérablement? Ou comment se fait-il qu'un homme acquiert la vie heureuse par sa volonté, quand il y en a tant de misérables, tous cependant veulent être heureux? Cela ne vient-il pas de ce que vouloir bien ou mal est toute autre chose que mériter par la bonne ou mauvaise volonté? En effet, ceux qui sont heureux et qui doivent aussi être bons, ne sont pas heureux par cela seul qu'ils ont voulu vivre heureusement, puisque les méchants le veulent aussi; mais bien parce que les justes l'ont voulu avec droiture, ce que les méchants ne font pas. Aussi n'est-il pas étonnant que les hommes misérables n'obtiennent pas ce qu'ils veulent, c'est-à-dire la vie heureuse, parce que sa compagne, celle sans laquelle personne n'en est digne, personne ne l'obtient, c'est-à-dire la vie droite, ils n'en veulent point. Cette loi éternelle, à laquelle il est temps de revenir, a établi en effet dans son immuable fixité que dans la volonté est le mérite et que dans la béatitude ou la misère sont la récompense ou le supplice (1). Ainsi quand nous disons que les hommes sont misérables par la volonté, nous ne voulons pas dire par là qu'ils veulent être misérables, mais qu'ils ont une volonté telle que le malheur s'ensuit nécessairement malgré eux. Et quand nous disons que tous veulent être heureux, mais que tous ne peuvent l'être, il n'y a pas de contradiction avec le raisonnement donné plus haut; car tous n'ont pas la volonté de vivre avec droiture, et c'est à cette volonté seule qu'est due la vie heureuse. Avez-vous quelque chose à objecter? — *Ev.* Rien absolument.

CAPUT XIV

Cur ergo pauci evadant beati, cum omnes esse velint.

30. A. Recte : sed censesne quemquam hominum non omnibus modis velle atque optare vitam beatam ? E. Quis dubitat omnem hominem velle ? A. Cur igitur eam non adipiscuntur omnes ? Dixeramus enim atque convenerat inter nos, voluntate illam mereri homines, voluntate etiam miseram, et sic mereri ut accipiant : nunc vero existit nescio quæ repugnantia, et nisi diligenter dispiciamus, perturbare nititur superiorem tam evigilatam firmamque rationem. Quomodo enim voluntate quisque miseram vitam patitur, cum omnino nemo velit misere vivere ? Aut quomodo voluntate beatam vitam consequitur homo, cum tam multi miseri sint, et beati omnes esse velint ? An eo evenit, quod aliud est velle bene aut male, aliud mereri aliquid per bonam vel malam voluntatem ? Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt ; nam hoc volunt etiam mali : sed quia recte, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est, quod miseri homines non adipiscuntur quod volunt, id est, beatam vitam. Illud enim cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt. (I. *Retract.* cap. IX, n. 3.) Hoc enim æterna lex illa, ad cujus considerationem redire jam tempus est, incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum sit; in beatitate autem et miseria præmium atque supplicium. Itaque cum dicimus voluntate homines esse miseros, non ideo dicimus, quod miseri esse velint, sed quod in ea voluntate sunt, quam etiam eis invitis miseria sequatur necesse est. Quare non repugnat superiori rationi, quod volunt omnes beati esse, nec possunt : non enim volunt omnes recte vivere,

(1) I *Rétract.* cap. IX, n. 3.

CHAPITRE XV

Degré de valeur et de juridiction de la loi éternelle et de la loi temporelle.

31. — *Ev.* Voyons maintenant comment ces considérations se rattachent à la question des deux lois. — *Aug.* Soit, mais dites-moi, auparavant : celui qui aime la droiture et qui en fait ses délices au point qu'elle est pour lui non-seulement le bien, mais encore le plaisir et la joie, aime-t-il cette loi, et la tient-il pour très-cher, en voyant que la vie heureuse est le fruit de la bonne volonté, et la vie misérable celui de la mauvaise? — *Ev.* Il l'aime entièrement et d'un grand amour; et c'est en la suivant qu'il vit de la sorte. — *Aug.* Mais quoi? Quand il s'attache à cette loi, est-ce quelque chose de variable et de temporel ou quelque chose de stable et d'éternel qu'il aime? — *Ev.* D'éternel et d'immuable, assurément. — *Aug.* Mais ceux qui persévérant dans la mauvaise volonté, désirent néanmoins être heureux, peuvent-ils aimer cette loi en vertu de laquelle la misère est justement le partage de tels hommes? — *Ev.* En aucune façon, je pense. — *Aug.* N'aiment-ils rien autre chose? — *Ev.* Ils aiment bien d'autres choses, celles par exemple dans l'acquisition ou la conservation desquelles persiste leur mauvaise volonté. — *Aug.* Je pense que vous voulez parler des richesses, des honneurs, des plaisirs, de la beauté du corps et de tout le reste qu'ils peuvent très-bien ne pas acquérir quand ils le veulent, et perdre quand ils ne le veulent pas. — *Ev.* C'est cela même. — *Aug.* Estimez-vous qu'ils soient éternels, ces liens que vous voyez exposés à la mobilité du temps? — *Ev.* Quel homme, fût-il en démence, pourrait le croire? — *Aug.* Puis donc qu'il est manifeste qu'il y a des hommes aimant les choses éternelles, et d'autres, les choses temporelles, et que nous sommes d'accord qu'il existe deux lois, l'une éternelle, l'autre temporelle, dites-moi, (si vous avez quelque sentiment de justice), lesquels doivent être soumis à la loi éternelle, et lesquels à la loi temporelle? — *Ev.* Il est facile, je crois, de répondre à votre question : ceux que l'amour des choses éternelles rend heureux, vivent, selon moi, sous la loi éternelle, tandis qu'aux misérables est imposé le joug de la loi temporelle. — *Aug.* Vous jugez bien, pourvu toutefois que vous teniez comme certain (chose, du reste, évidemment démontrée), que ceux qui sont sous le joug de la loi temporelle, ne peuvent être affranchis de la loi éternelle d'où, nous l'avons dit, provient tout ce qui est juste, tout ce qui varie avec justice. Quant à ceux qui s'attachent à la loi éternelle

cui uni voluntati vita beata debetur, nisi quid habes adversus hæc dicere. E. Ego vero nihil.

CAPUT XV.

Lex æterna, lex temporalis in quos et quantum valeunt.

31. Sed videamus jam quomodo hæc ad propositam illam quæstionem de duabus legibus referantur. A. Fiat. Sed dic mihi prius, utrum qui recte vivere diligit, eoque ita delectatur, ut non solum ei rectum sit, sed etiam dulce atque jocundum, amet hanc legem, habeatque carissimam, qua videt tributam esse bonæ voluntati beatam vitam, malæ miseram? E. Amat omnino ac vehementer : nam istam ipsam sequens ita vivit. A. Quid cum hanc amat, mutabile aliquid amat ac temporale, an stabile ac sempiternum? E. Æternum sane atque incommutabile. A. Quid illi qui in mala voluntate perseverantes, nihilominus beati esse cupiunt, possuntne amare istam legem, qua talibus hominibus miseria merito rependitur? E. Nullo modo arbitror. A. Nihilne amant aliud? E Immo plurima, ea scilicet in quibus adipiscendis vel retinendis mala voluntas illa persistit. A. Opinor te dicere divitias, honores, voluptates, et pulcritudinem corporis, ceteraque omnia quæ possunt et volentes non adipisci, et amittere inviti. E. Ista ipsa sunt. A. Num hæc æterna esse senses, cum temporis volubilitati videas obnoxia? E. Quis hoc vel dementissimus senserit? A. Cum igitur manifestum sit, alios esse homines amatores rerum æternarum, alios temporalium, cumque duas leges esse convenerit, unam æternam, aliam temporalem, si quid æquitatis sapis, quos istorum judicas æternæ legi, quos temporali esse subdendos? E. Puto in promtu esse quod quæris : nam beatos illos ob amorem ipsorum æternorum sub æterna lege agere existimo; miseris vero temporalis imponitur. A. Recte judicas, dummodo illud inconcussum teneas, quod apertissime am ratio demonstravit, eos qui temporali legi serviunt, non esse posse ab æterna liberos; unde om-

par la bonne volonté, vous comprenez assez, je le vois, qu'ils n'ont pas besoin de la loi temporelle. — *Ev.* Je comprends ce que vous dites.

32. La loi éternelle ordonne donc de détacher son amour des choses temporelles, et de le tourner purifié vers les biens éternels? — *Ev.* Oui, elle l'ordonne. — *Aug.* D'un autre côté, que pensez-vous que demande la loi temporelle, sinon que les choses qu'on peut appeler nôtres pour un temps, quand les hommes y attachent leurs désirs, soient possédés de manière à ce que la paix et la société humaine soient maintenues, autant qu'on peut le faire avec ces sortes de biens? Ces richesses sont d'abord le corps et ce qu'on appelle son bien-être, la santé, l'intégrité des sens, les forces, la beauté, et les autres qualités, dont les unes sont nécessaires aux arts utiles et, par conséquent, plus estimables, et les autres ont une destination plus vile. Ensuite, viennent la liberté qui n'existe véritablement que chez les heureux, chez ceux qui s'attachent à la loi éternelle (je ne parle bien entendu que de cette liberté, en vertu de laquelle ceux qui n'ont point de maîtres humains se croient libres, et que désirent ceux qui voudraient être affranchis); puis les parents, les frères, l'épouse, les enfants, les proches, les alliés, les connaissances et tous ceux qui nous sont unis par quelque lien. Enfin, je citerai la patrie qu'on a coutume de regarder comme une mère; les honneurs, les louanges, ce qu'on appelle la gloire populaire, et, en dernier lieu, l'argent, comprenant sous ce nom toutes les choses dont nous sommes les maîtres légitimes, et que nous semblons avoir le pouvoir de vendre ou de donner. Comment la loi temporelle donne à chacun ce qui lui revient de tous ces biens, ce serait trop long et trop difficile de le dire, et, du reste, cette explication n'est nullement nécessaire au but que nous nous proposons. Il suffit de voir que la puissance de cette loi, dans sa pénalité, ne va pas plus loin que de priver celui qu'elle punit de tout ou d'une partie de ces biens. C'est donc par la crainte qu'elle réprime, qu'elle tourmente ou torture, pour les soumettre à sa volonté, les âmes des malheureux pour la direction desquels elle a été faite. Craignant de perdre ces biens, les hommes conservent, dans leur usage, certaines règles propres à former un lien de société, tel qu'il peut s'en former entre hommes de cette sorte. Seulement cette loi ne punit pas le péché commis en aimant ces choses, mais l'improbité de ceux qui les ravissent aux autres. Voyez donc si nous en sommes maintenant arrivés à ce que vous regardiez comme une question sans fin : car nous

nia quæ justa sunt, justeque variantur, exprimi diximus: eos vero qui legi æternæ per bonam voluntatem hærent, temporalis legis non indigere, satis (ut apparet) intelligis. E. Teneo quod dicis.

32. A. Jubet igitur æterna lex avertere amorem a temporalibus, et eum mundatum convertere ad æterna. E. Jubet vero. A. Quid deinde censes temporalem jubere, nisi ut hæc quæ ad tempus nostra dici possunt, quando eis homines cupiditate inhærent, eo jure possideant, quo pax et societas humana servetur, quanta in his rebus servari potest? Ea sunt autem primo hoc corpus, et ejus quæ vocantur bona, ut integra valetudo, acumen sensuum, vires, pulcritudo, et si qua sunt cetera, partim necessaria bonis artibus, et ideo pluris pensanda, partim viliora. Deinde libertas, quæ quidem nulla vera est, nisi beatorum, et legi æternæ adhærentium. Sed eam nunc libertatem commemoro, qua se liberos putant, qui dominos homines non habent, et quam desiderant ii, qui a dominis hominibus manumitti volunt. Deinde parentes, fratres, conjunx, liberi, propinqui, affines, familiares, et quicumque nobis aliqua necessitudine adjuncti sunt. Ipsa denique civitas, quæ parentis loco haberi solet, honores etiam et laudes, et ea quæ dicitur gloria popularis. Ad extremum pecunia, quo uno nomine continentur omnia, quorum jure domini sumus, et quorum vendendorum aut donandorum habere potestatem videmur. Horum omnium quemadmodum lex illa sua cuique distribuat, difficile et longum est explicare, et plane ad id quod proposuimus non necessarium. Satis est enim videre non ultra porrigi hujus legis potestatem in vindicando, quam ut hæc vel aliquid horum adimat atque auferat ei quem punit. Metu coercet ergo, et ad id quod vult, torquet ac retorquet miserorum animos, quibus regendis accommodata est. Dum enim hæc amittere timent, tenent in his utendis quemdam modum aptum vinculo civitatis, qualis ex hujuscemodi hominibus constitui potest. Non autem ulciscitur peccatum cum amantur ista, sed cum aliis per improbitatem auferuntur. Quamo-

avions entrepris de rechercher jusqu'à quel point cette loi qui régit les peuples et les cités de la terre, a le droit de punir. — *Ev.* Je vois que nous y sommes arrivés.

33. Voyez-vous aussi que la peine n'existerait pas, soit celle qui résulterait d'une injustice, soit celle qui serait infligée par la loi pénale, si les hommes n'aimaient pas ces choses qui peuvent leur être ravies malgré eux? — *Ev.* Je le vois aussi. — *Aug.* L'un fait un mauvais usage de ces biens, l'autre en use bien; celui qui en use mal, s'attache à eux, s'y embarrasse, en sorte qu'il est l'esclave de ces choses qui devraient lui être soumises et qu'il regarde comme des biens pour lui, des objets dont il devrait, pour leur règle et leur disposition, être lui-même le bien ; celui, au contraire, qui en use comme il faut, montre que les choses du monde sont des biens, mais non pas pour lui, car elles ne le rendent ni bon ni meilleur, et que ce n'est que par lui qu'elles le deviennent : aussi ne leur est-il pas attaché par amour, et ne fait-il pas d'elles comme les membres de son âme, ce qui constitue l'amour, de peur d'être tourmenté et souillé quand on viendrait à les lui retrancher; il se met tout à fait au-dessus d'elles, prêt à les posséder et à les gouverner quand il en est besoin, plus prêt encore à ne les point posséder et à les perdre. Les choses étant donc ainsi, pensez-vous que l'on doive incriminer l'or et l'argent à cause des avares, les viandes à cause des gourmands, le vin à cause des ivrognes, la beauté des femmes à cause des adultères et des débauchés, et ainsi du reste, lorsque surtout vous voyez un médecin faire un bon usage du feu, et un empoisonneur abuser criminellement du pain ? — *Ev.* Il est très-vrai que ce ne sont pas les choses elles-mêmes qu'il faut accuser, mais les hommes qui en abusent.

CHAPITRE XVI

Épilogue de la question que l'on vient de traiter.

34. — *Aug.* Bien ! Mais puisque, je le crois du moins, nous avons déjà commencé de voir quelle est la valeur de la loi éternelle, et trouvé jusqu'où la loi temporelle peut aller dans la répression ; puisque nous avons suffisamment et clairement distingué deux sortes de choses, les éternelles et les temporelles, et aussi deux sortes d'hommes, poursuivant et aimant, les uns, les choses éternelles, les autres, les choses temporelles ; puisqu'il a été constaté que le choix de chacun dans la recherche et l'affection des unes ou des autres, réside dans la volonté (1); que rien, si ce n'est la volonté, ne

brem vide utrum jam perventum sit ad id quod infinitum putabas. Institueramus enim quærere, quatenus habeat jus ulciscendi ea lex, qua populi terreni civitatesque gubernantur. E. Video perventum.

33. A. Vides ergo etiam illud quod pœna non esset, sive quæ per injuriam, sive quæ per talem vindictam infertur hominibus, si eas res, quæ invito auferri possunt, non amarent ? E. Id quoque video. A. Cum igitur eisdem rebus alius male, alius bene utatur ; et is quidem qui male, amore his inhæreat atque implicetur, scilicet subditus eis rebus quas ei subditas esse oportebat, et ea bona sibi constituens, quibus ordinandis beneque tractandis ipse esse utique deberet bonum : ille autem qui recte his utitur, ostendat quidem bona esse, sed non sibi ; non enim eum bonum melioremve faciunt, sed ab eo potius fiunt : et ideo non eis amore agglutinetur, neque velut membra sui animi faciat, quod fit amando, ne cum resecari cœperint, eum cruciatu ac tabe fœdent ; sed is totus superferatur, et habere illa atque regere cum opus est paratus, et amittere ac non habere paratior. Cum ergo hæc ita sint, num aut argentum et aurum propter avaros accusandum putas, aut cibos propter voraces, aut vinum propter ebriosos, aut muliebres formas propter scortatores et adulteros, atque hoc modo cetera, cum præsertim videas et igne bene uti medicum, et pane scelerate veneficum ? E. Verissimum est, non res ipsas, sed homines qui eis male utuntur esse culpandos.

CAPUT XVI.

Epilogus tractatæ questionis.

34. A. Recte : sed quoniam et quid valeat æterna lex, ut opinor, videre jam cæpimus, et quantum lex temporalis in vindicando progredi possit, inventum est : et rerum duo genera, æternarum et temporalium, duoque rursus hominum, aliorum æternas, aliorum temporales sequentium et diligentium, satis aperteque distincta sunt : quid autem quisque sectandum et amplectendum eligat, in voluntate esse positum constitit ; nullaque re d

peut faire déchoir l'âme du trône de sa royauté, et l'écarter de la voie droite ; puisqu'enfin il est manifeste qu'on ne doit incriminer aucune créature, quand les hommes en abusent, mais bien ceux qui en font abus ; revenons maintenant, s'il vous plaît, à la question posée au commencement de cet entretien, et voyons si elle est résolue. Nous avions entrepris de chercher ce que c'est que mal faire et c'est dans ce but que tout a été dit ; voici donc le moment de réfléchir et de voir si faire le mal est autre chose que négliger les choses éternelles dont l'âme jouit par elle-même, qu'elle atteint aussi par elle-même et qu'elle ne peut perdre tandis qu'elle les aime, et rechercher comme grandes et admirables les choses temporelles qui ne sont senties que par la partie la plus basse de l'homme et ne peuvent jamais être certaines. Pour moi, c'est dans cette unique classe que peuvent être rangées toutes les mauvaises actions, c'est-à-dire les péchés ; et à vous, que vous en semble-t-il ? J'attends que vous me le fassiez connaître.

35. — *Ev.* Il en est comme vous le dites, et je suis d'avis que tous les péchés sont renfermés dans cette classe unique, puisque l'homme alors se détourne des choses divines et vraiment durables, pour s'attacher aux choses changeantes et incertaines. Bien que celles-ci soient à leur place, dans l'ordre, et réalisant une beauté qui vient d'elles, toutefois, c'est le fait d'une âme pervertie et désordonnée de rechercher et de suivre des biens au-dessus desquels l'ordre et le droit divin l'ont élevée pour qu'elle les conduise selon sa volonté. En même temps, il me semble aussi voir résolue et éclaircie la question de l'origine du mal par le libre arbitre de la volonté. Mais je vous demande maintenant s'il a fallu que ce même libre arbitre d'où nous vient certainement la faculté de pécher, nous fût donné par celui qui nous a faits. Il semble, en effet, que nous n'eussions jamais péché si nous n'avions pas eu le libre arbitre ; et pour cela, il est à craindre que Dieu ne puisse être considéré comme l'auteur de nos mauvaises actions. — *Aug.* N'ayez aucune crainte à ce sujet ; mais pour traiter avec plus de soin cette question, il nous faut prendre un autre temps ; car ce premier entretien demande des limites : je désire que, dans votre croyance, il ait été pour vous comme la clef de grands et profonds mystères. Quand nous aurons commencé d'y pénétrer avec Dieu pour guide, vous jugerez sans aucun doute quelle différence importante il y a entre cette discussion et les suivantes, et combien celles-ci l'emporteront non-seulement par la sagacité des recherches, mais encore par la sublimité du

arce dominandi, rectoque ordine mentem deponi, nisi voluntate : et est manifestum, non rem ullam, cum ea quisque male utitur, sed ipsum male utentem esse arguendum : referamus nos, si placet, ad quæstionem in exordio hujus sermonis propositam, et videamus utrum soluta sit ; nam quærere instituerамus quid sit male facere, et propter hoc omnia quæ dicta sunt, diximus. Quocirca licet nunc animadvertere et considerare, utrum sit aliud male facere, quam neglectis rebus æternis, quibus per seipsam mens fruitur, et per seipsam percipit, et quas amans amittere non potest, temporalia et quæ per corpus hominis partem vilissimam sentiuntur, et numquam esse certa possunt, quasi magna et miranda sectari. Nam hoc uno genere omnia malefacta, id est, peccata, mihi videntur includi. Tibi autem quid videatur, exspecto cognoscere.

35. E. Est ita ut dicis, et assentior, omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis, vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur. Quæ quamquam in ordine suo recte locata sint, et suam quamdam pulcritudinem peragant ; perversi tamen animi est et inordinati, eis sequendis subjici, quibus ad nutum suum ducendis potius divino ordine ac jure prælatus est. Et illud simul mihi videre jam videor absolutum atque compertum, quod post illam quæstionem quid sit male facere, deinceps quærere institueramus, unde male faciamus. Nisi enim fallor, ut ratio tractata monstravit, id facimus ex libero voluntatis arbitrio. Sed quæro, utrum ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere convincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit. Videmur enim non fuisse peccaturi, si isto careremus : et metuendum est, ne hoc modo Deus etiam malefactorum nostrorum auctor existimetur. A. Nullo modo istuc timueris : sed ut diligentius requiratur, aliud tempus sumendum est. Nam hæc sermocinatio modum terminumque jam desiderat ; qua velim credas magnarum abditarumque rerum inquirendarum quasi fores esse pulsatas. In quarum penetralia cum Deo duce venire cœperimus, judicabis

sujet, et la splendide lumière de la vérité. Demandons que la piété vienne à notre aide, afin que la divine Providence nous permette de poursuivre et d'achever la course que nous avons commencée. — *Ev.* Je cède à votre volonté, et avec tout mon jugement et mes désirs, j'y joins très-volontiers la mienne.

profecto, quantum inter hanc disputationem, et eas quæ sequuntur intersit, quantumque illa præstent, non modo investigationis sagacitate, sed etiam majestate rerum, et clarissima luce veritatis, pietas tantum adsit, ut nos divina providentia cursum, quem instituimus, tenere et perficere permittat. E. Cedo voluntati tuæ, et ei meam judicio et voto libentissime adjungo.

LIVRE DEUXIÈME

La difficulté à résoudre est que la liberté de pécher nous a été donnée par Dieu ; de là trois questions importantes 1° Comment prouver l'existence de Dieu ? 2° Tous les biens viennent-ils de Dieu? 3° La volonté doit-elle être regardée comme libre dans le bien ?

CHAPITRE PREMIER

Pourquoi Dieu nous a donné la liberté de pécher.

1. — *Ev.* Expliquez-moi, si cela est possible, pourquoi Dieu a donné à l'homme le libre arbitre de la volonté : car si l'homme ne l'avait pas reçu, il ne pourrait certainement pécher. — *Aug.* Vous avez donc la connaissance et la certitude que Dieu a donné à l'homme une chose que, d'après vous, il n'aurait pas dû lui donner ? — *Ev.* Autant que j'ai cru le comprendre dans le livre précédent, d'un côté, nous avons le libre arbitre de la volonté ; et de l'autre, c'est par lui seul que nous péchons. — *Aug.* Moi aussi je me rappelle que nous avons tiré cette conclusion évidente. Mais je demande maintenant si vous êtes sûr que c'est Dieu qui nous a donné ce libre arbitre que nous possédons et par lequel il est évident que nous péchons. — *Ev.* Ce n'est personne autre, à mon avis ; car c'est par lui que nous sommes ; et soit que nous péchions, soit que nous fassions le bien, c'est de lui que nous méritons le châtiment ou la récompense. — *Aug.* Mais je désire savoir si vous comprenez clairement ce dernier point, ou bien si, touché par l'argument d'autorité, vous le croyez volontiers même sans le comprendre. — *Ev.* J'avoue que j'ai cru d'abord à l'autorité sur ce point. Mais quoi de plus vrai que tout ce qui est bien vient de Dieu, que tout ce qui est juste est bien, et qu'un châtiment pour les pécheurs et une récompense pour les bons sont de toute justice? D'où il résulte que c'est Dieu qui réserve aux pécheurs le châtiment, et aux bons la béatitude.

LIBER SECUNDUS

In quo difficultate ex eo quod Libertas, qua peccatur, a Deo data sit emergente, tria hæc disquiruntur : Qua ratione Deum esse manifestum sit ; An ab ipso sint bona quæcunque ; Utrum in bonis censenda sit libera voluntas.

CAPUT I.

Libertas, qua peccatur ; cur a Deo data.

1. Jam, si fieri potest, explica mihi quare dederit Deus homini liberum voluntatis arbitrium : quod utique si non accepisset, peccare non posset. A. Jam enim certum tibi atque cognitum est, Deum dedisse homini hoc, quod dari debuisse non putas ? E. Quantum in superiori libro intelligere mihi visus sum, et habemus liberum voluntatis arbitrium, et non nisi eo peccamus. A. Ego quoque memini jam nobis id factum esse perspicuum. Sed nunc interrogavi utrum hoc quod nos habere, et quo nos peccare manifestum est, Deum nobis dedisse scias. E. Nullum alium puto. Ab ipso enim sumus ; et sive peccantes, sive recte agentes, ab illo pœnam meremur aut præmium. A. Hoc quoque utrum liquido noveris, an auctoritate commotus libenter etiam incognitum credas, cupio scire. E. Auctoritati quidem me primum de hac credidisse confirmo. Sed quid verius quam omne bonum ex Deo esse, et omne justum bonum esse, et peccantibus pœnam recteque facientibus præmium justum esse ? Ex quo conficitur a Deo affici, et peccantes miseria, et recte facientes beatitate.

2. A. Nihil resisto : sed quæro illud alterum, quomodo noveris nos ab ipso esse. Neque enim hoc nunc, sed ab ipso nos vel pœnam, vel præmium mereri explicasti. E. Hoc quoque non aliunde video esse manifestum, nisi quod jam constat Deum vindi-

2. — *Aug.* Je ne conteste pas; mais écoutez cette autre question; comment connaissez-vous que c'est par lui que nous sommes? Car vous n'avez pas expliqué ce point, mais bien que c'est de lui que nous méritons le châtiment ou la récompense. — *Ev.* A mes yeux, la seconde question est aussi évidente, puisqu'il est certain que Dieu punit les péchés. Toute justice vient de lui, or, si la bonté peut distribuer des bienfaits à des étrangers, la justice ne peut pas exercer sa vengeance sur ceux qui ne lui appartiendraient pas. D'où il suit manifestement que nous appartenons à Dieu, puisque non-seulement il est souverainement bon envers nous par ses bienfaits, mais encore souverainement juste par ses châtiments. En outre, de ce que j'ai établi et de ce que vous m'avez accordé, on peut comprendre que tout bien est de Dieu et que l'homme vient de lui. Car l'homme lui-même, en tant qu'il est homme, est quelque chose de bien, puisqu'il peut vivre avec droiture quand il le veut (1).

3. — *Aug.* Vraiment, s'il en est ainsi, la question que vous avez proposée est résolue. Car si l'homme est quelque chose de bien, et s'il ne peut agir avec droiture, sans qu'il le veuille, il a dû avoir une volonté libre sans laquelle il ne pourrait agir ainsi. Et de ce qu'il pèche aussi par cette volonté, il ne faut pas croire que Dieu la lui a donnée pour cela. Il suffit donc pour qu'elle ait dû lui être donnée, que sans elle l'homme ne puisse pas agir, avec droiture. Or, qu'elle lui ait été donnée pour ce but, on le comprend par cette considération que si quelqu'un en use pour pécher, Dieu l'en punit; ce qui serait injuste, si la volonté libre avait été donnée non-seulement pour vivre avec droiture, mais encore pour pécher. Quelle justice y aurait-il en effet à punir celui qui aurait usé de sa volonté dans le but pour lequel elle lui aurait élé donnée? Lors donc que Dieu punit le pécheur, vous semble-t-il qu'il lui tienne un autre langage que celui-ci : « Pourquoi n'avez-vous pas appliqué votre libre volonté à la fin pour laquelle je vous l'ai donnée, c'est-à-dire pour agir avec droiture? » Ensuite, ce bien par lequel se recommande la justice elle-même dans la punition des péchés et dans la glorification des actions honnêtes, comment existerait-il, si l'homme n'avait pas le libre arbitre de sa volonté? Car ce qui ne serait pas fait volontairement ne serait ni péché, ni bonne action; et ainsi, le châtiment serait injuste aussi bien que la récompense, si l'homme n'avait pas une volonté libre. Or, la justice doit exister, et dans la punition et dans la récom-

care peccata. Siquidem ab illo est omnis justitia. Non enim ut alicujus est bonitatis alienis præstare beneficia, ita justitiæ vindicare in alienos. Unde manifestum est ad eum nos pertinere, quia non solum in nos benignissimus in præstando, sed etiam justissimus in vindicando est. Deinde ex eo quod ego posui, tuque concessisti, omne bonum ex Deo esse, etiam hominem ex Deo esse intelligi potest. Homo enim ipse in quantum homo est, aliquod bonum est; quia recte vivere cum vult potest (I *Retract.*, IX, 3).

3. A. Plane si hæc ita sunt, soluta quæstio est quam proposuisti. Si enim homo aliquod bonum est, et non posset nisi cum vellet recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo caussæ est, cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere. Ad hoc autem datam vel hinc intelligi potest, quia si quis ea usus fuerit ad peccandum, divinitus in eum vindicatur. Quod injuste fieret, si non solum ut recte viveretur, sed etiam ut peccaretur, libera esset voluntas data. Quomodo enim juste vindicaretur in eum, qui ad hanc rem usus esset voluntate, ad quam rem data est? Nunc vero Deus cum peccantem punit, quid videtur tibi aliud dicere nisi, Cur non ad eam rem usus es libera voluntate, ad quam tibi eam dedi, hoc est ad recte faciendum? Deinde illud bonum, quo commendatur ipsa justitia in damnandis peccatis recteque factis honorandis, quomodo esset si homo careret libero voluntatis arbitrio? Non enim aut peccatum esset, aut recte factum, quod non fieret voluntate. Ac per hoc et pœna injusta esset et præmium, si homo voluntatem non haberet liberam. Debuit autem et in supplicio, et in præmio esse justitia; quoniam hoc unum est bonorum quæ sunt ex Deo. Debuit igitur Deus dare homini liberam voluntatem.

(1) *Rétract.* IX, 3.

pense : et c'est là un des biens qui viennent de Dieu. Donc, Dieu a dû donner à l'homme une volonté libre.

CHAPITRE II

Objection. Si le libre arbitre a été donné pour le bien, comment se tourne-t-il vers le mal?

4. — *Ev.* Je vous accorde que Dieu l'a donnée. Mais ne vous semble-t-il pas, dites-moi, qu'ayant été donnée pour bien faire, elle n'aurait pas dû pouvoir se tourner vers le péché ? Il en eût été comme de la justice elle-même qui a été donnée à l'homme pour bien vivre. De même qu'on ne peut se servir de sa justice pour mal vivre? De même, personne ne pourrait pécher par la volonté, si la volonté avait été donnée à l'homme pour bien agir.— *Aug.* Dieu m'accordera, je l'espère, de pouvoir vous répondre; ou plutôt il vous accordera de vous répondre à vous-même, par l'enseignement intérieur de la vérité qui est la maîtresse souveraine et universelle. Mais puisque vous tenez pour certain et connu ce que je vous avais demandé, ssvoir que Dieu nous a donné une volonté libre, dites-moi un peu, je vous prie, s'il faut dire que Dieu n'aurait pas dû nous donner une chose que nous avouons nous avoir été donnée par lui? Car s'il n'est pas sûr qu'il nous l'ait donnée, nous avons raison de chercher si elle nous a été bien donnée; et lorsque nous aurons trouvé qu'elle nous a été bien donnée, nous verrons que nous l'avons reçue de celui par qui tous les biens ont été accordés à l'homme. Si, au contraire, nous trouvons qu'elle n'a pas été bien donnée, nous comprendrons que nous ne l'avons pas reçue de lui et que ce serait un crime de l'en accuser. Mais s'il est certain que c'est lui qui nous l'a donnée, il nous faudra avouer aussi, de quelque manière que nous l'ayons reçue, qu'il n'était obligé, ni à ne pas nous la donner, ni à nous la donner autrement que nous ne l'avons. Car celui qui nous l'a donnée est un être dont on ne peut, en aucune manière , critiquer justement les actes.

5. — *Ev.* Bien que j'admette tout cela d'une foi inébranlable, toutefois, comme je n'en ai pas encore la vue complète, cherchons comme si tout était incertain. Car, de ce qu'il est incertain que la volonté libre nous ait été donnée pour bien agir, puisque nous pouvons pécher par elle; je vois qu'il devient de même incertain si elle a dû nous être donnée. Si, en effet, il n'est pas sûr qu'elle nous ait été donnée

CAPUT II

Objectio, Liberum arbitrium, si ad bonum datum est, quomodo ad malum flexile.

4. E. Jam concedo eam Deum didisse. Sed nonne tibi videtur, quæso te, si ad recte faciendum data est, quod non debuerit ad peccandum posse converti; sicut ipsa justitia quæ data est homini ad bene vivendum : num quid enim potest quispiam per justitiam suam male vivere? Sic nemo posset per voluntatem peccare, si voluntas data esset ad recte faciendum. A. Donabit quidem Deus, ut spero, ut tibi valeam respondere, vel potius ut ipse tibi eadem, quæ summa omnium magistra est, veritate intus docente respondeas. Sed paulisper mihi volo dicas, si id quod abs te quæsiveram, certum et cognitum tenes, Deum nobis dedisse liberam voluntatem, utrum oporteat dicere dari non debuisse, quod dedisse confitemur Deum. Si enim incertum est utrum dederit, recte quærimus utrum bene sit data, ut cum invenerimus bene datam esse, inveniatur etiam illum dedisse, a quo homini data sunt omnia bona : si autem invenerimus non bene datam esse, non eum dedisse intelligamus, quem culpare nefas est. Si vero certum est, quod ipse illam dederit, oportet fateamur, quoquo modo data est, neque non dari, neque aliter dari eam debuisse quam data est. Ille enim dedit, cujus factum recte reprehendi nullo pacto potest.

5. E. Quamquam hæc inconcussa fide teneam, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quæramus quasi omnia incerta sint. Video enim ex hoc quod incertum est, utrum ad recte faciendum voluntas libera data sit, cum per illam etiam peccare possimus, fieri etiam illud incertum, utrum dari debuerit. Si enim incertum est ad recte faciendum datam esse, incertum est etiam dari debuisse : ac per hoc etiam utrum eam Deus dederit, incertum erit; quia si incertum est dari debuisse, incertum est ab eo datam esse, quem nefas est credere dedisse aliquid, quod dari non debuit. A. Illud saltem tibi certum est, Deum esse. E. Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo. A. Si quis ergo illorum insipientium, de quibus scriptum est,

pour bien agir, il n'est pas sûr non plus qu'elle ait dû nous être donnée; et ainsi, il sera de même incertain si c'est Dieu qui nous l'a donnée, et s'il est incertain qu'elle ait dû nous être donnée, il n'est pas sûr aussi qu'elle nous ait été donnée par celui que, sans crime, on ne peut croire avoir été donné une chose qu'il n'aurait pas dû donner. — *Aug.* Vous êtes certain, au moins, de l'existence de Dieu. — *Ev.* Oui, et ce n'est pas par l'examen, mais par la foi que je tiens cette vérité d'une certitude inébranlable. — *Aug.* Si donc quelqu'un de ces insensés dont il est écrit : « L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu (*Ps.*, LII), » venait vous tenir ce propos, et refusant de croire avec vous ce que vous croyez, voulait connaître si vous êtes en possession de la vérité, laisseriez-vous là cet homme, ou penseriez-vous que votre devoir serait de lui persuader, de quelque manière que ce soit, ce que vous croyez fermement, surtout s'il désirait non pas lutter avec opiniâtreté, mais reconnaître sincèrement la vérité? — *Ev.* Ce que vous venez de dire en dernier lieu m'avertit assez de ce que je devrais lui répondre. Car, fût-il l'homme le plus absurde, il m'accorderait certainement, qu'on ne doit point, sur quoi que ce soit, discuter avec un homme de mauvaise foi et entêté. Ce point concédé, il me demanderait d'abord de croire qu'il se livre de bonne foi à cette recherche, et qu'en lui, relativement à cette affaire, ne se cache aucune chicane ou opiniâtreté. Je lui montrerais alors ce que je crois très-facile pour tout le monde, combien il serait plus juste, puisqu'il veut qu'un autre croie, sans les connaître, aux sentiments qu'il sait cachés dans son âme, que lui-même crût à l'existence de Dieu, sur la foi des livres de ces grands hommes qui nous attestent qu'ils ont vécu avec le Fils de Dieu, et qui l'attestent avec d'autant plus d'autorité qu'ils ont écrit avoir vu des choses qui seraient complétement impossibles, si Dieu n'existait pas : cet homme, évidemment, serait par trop insensé s'il me blâmait de les croire, lui qui voudrait que je le crusse lui-même. Or, ce qu'il ne pourrait blâmer sans justice, il ne pourrait non plus trouver aucune raison pour refuser de le faire. — *Aug.* Si donc sur la question de l'existence de Dieu, vous pensez que je juge comme nous l'avons fait, c'est-à-dire que l'on ne peut croire sans témérité à ces grands hommes, est préférable; pourquoi, je vous le demande, ne pas penser aussi, que sur ces points que nous avons entrepris d'étudier comme incertains et tout à fait inconnus, il faille de même croire à l'autorité de ces mêmes hommes, et cesser de nous fatiguer à cette recherche? — *Ev.* Oui; mais nous désirons tous connaître et comprendre ce que nous croyons.

« Dixit insipiens in corde suo, Non est Deus (*Psal.*, LII, 1), » hoc tibi diceret, nec vellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum vera credideris, relinqueresne hominem, an aliquo modo, quod inconcussum tenes, persuadendum esse arbitrareris; præsertim si ille non obluctari pervicaciter, sed studiose id vellet agnoscere? E. Hoc quod ultimum posuisti, satis me admonet quid ei respondere deberem. Certe enim quamvis esset absurdissimus, concederet mihi, cum doloso et pervicaci de nulla omnino et maxime de re tanta, non esse disserendum. Quo concesso, prior mecum ageret, ut sibi crederem bono animo eum istuc quærere, neque aliquid in se, quod ad rem hanc adtinet, doli ac pervicaciæ latere. Tum ego demonstrarem quod cuivis facillimum puto, quanto esset æquius, cum sibi de occultis animi sui quæ ipse nosset, vellet alterum credere qui non nosset, ut etiam ipse tantorum virorum libris, qui se cum Filio Dei vixisse testatum litteris reliquerunt, esse Deum crederet; quia et ea se vidisse scripserunt, quæ nullo modo fieri possent, si non esset Deus; et nimium stultus esset, si me reprehenderet quod illis crediderim, qui sibi vellet ut crederem. Jam vero quod recte reprehendere non valeret, nullo modo reperiret cur etiam nollet imitari. A. Si ergo utrum sit Deus, satis esse existimas, quod non temere tantis viris credendum esse judicavimus; cur non, quæso te, de iis quoque rebus, quas tamquam incertas et plane incognitas quærere instituimus, similiter putas eorumdem virorum auctoritati sic esse credendum, ut de investigatione earum nihil amplius laboremus? E. Sed nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus.

6. A. Recte meministi, quod etiam in exordio superioris disputationis a nobis positum esse, negare non possumus (*Lib.* I, *de libero arbitrio*, *cap.* II). Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra Propheta dixisset

6. — *Aug.* Vous vous souvenez très-bien, je le vois, de ce principe indiscutable que nous avons établi au début même de la discussion précédente. Si croire et comprendre n'étaient pas deux choses différentes, et s'il ne nous fallait pas d'abord croire les grandes et divines vérités que nous désirons comprendre, c'est en vain que le Prophète aurait dit : « Si vous ne croyez pas d'abord vous ne comprendrez pas (*Isaïe*, VII, 9, sec. LXX). » Notre Seigneur lui-même, et par ses paroles et par ses actions a exhorté d'abord à croire ceux qu'il a appelés au salut. Mais ensuite, lorsqu'il parlait du don même qu'il ferait aux croyants, il ne dit pas : la vie éternelle consiste à croire, mais bien : « Voici en quoi consiste la vie éternelle ; c'est à vous connaître, vous, le vrai seul Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ (*Joan*, XVIII, 3). » Il dit ensuite à ceux qui croyaient déjà : « Cherchez et vous trouverez (*Matth.*, VII, 7). » Car on ne peut pas dire qu'on a trouvé ce qu'on croit sans le connaître ; et personne ne devient apte à trouver Dieu s'il n'a pas cru d'abord ce qu'il doit connaître ensuite. C'est pourquoi, obéissant aux préceptes du Seigneur, cherchons avec soin. Ce que nous cherchons sur son invitation, nous le trouverons par son propre enseignement, autant du moins que ces choses peuvent être trouvées dans cette vie par des hommes tels que nous. Si aux meilleurs, alors même qu'ils habitent cette terre, et certainement après cette vie à tous ceux qui sont bons et pieux, il est donné de voir et de posséder ces vérités avec plus d'évidence et d'une manière plus parfaite, il faut espérer qu'il en sera de même pour nous, et dans cette espérance, méprisant les biens terrestres et humains, nous devons de toutes nos forces désirer et aimer les choses divines.

CHAPITRE III

Pour arriver à la preuve manifeste de l'existence de Dieu, il faut rechercher ce qu'il y a de plus noble dans l'homme.

7. Adoptons, si vous le voulez, l'ordre suivant ; nous chercherons d'abord une preuve manifeste de l'existence de Dieu ; puis si tout ce qui est bien, en tant que bien, vient de Dieu ; enfin, si parmi les biens il faut compter la volonté libre. Tous ces points trouvés, il apparaîtra suffisamment, je pense, si c'est à bon droit que cette volonté a été donnée à l'homme. Pour commencer par les choses les plus évidentes, je vous demande donc tout d'abord si vous existez vous-même. Peut-être craignez-vous de vous tromper en répondant à cette question ? Mais si vous n'étiez pas, vous ne pourriez certainement être trompé. — *Ev.* Continuez plutôt. — *Aug.* Puis donc qu'il est évident que vous existez, et que cela ne vous

« Nisi credideritis, non intelligetis (*Isaiæ* VII, 9, *sec.*, LXX). » Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit. Sed postea cum de ipso dono loqueretur, quod erat daturus credentibus, non ait, Hæc est autem vita æterna ut credant ; sed, « Hæc est, inquit, vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum (*Johan.*, XVII, 3). » Deinde jam credentibus dicit, « Quærite et invenietis (*Matth.*, VII, 7) : » nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur ; neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit, quod est postea cogniturus. Quapropter Domini præceptis obtemperantes quæramus instanter. Quod enim hortante ipso quærimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum hæc in hac vita, et a nobis talibus inveniri queunt : nam et a melioribus etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam, evidentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est ; et nobis ita fore sperandum est, et ista contemtis terrenis et humanis, omni modo desideranda et diligenda sunt.

CAPUT III

Deum esse ut manifestum evadat, disquiritur quid sit in homine præstantissimum.

7. Quæramus autem hoc ordine, si placet : primum quomodo manifestum est Deum esse : deinde utrum ab illo sint, quæcumque in quantumcumque sunt bona : postremo utrum in bonis numeranda sit voluntas libera. Quibus compertis satis apparebit, ut opinor, utrum recte homini data sit. Quare prius abs te quæro, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis ; an te fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? E. Perge potius ad

serait pas évident si vous ne viviez pas, il est évident aussi que vous vivez. Comprenez-vous l'exacte vérité de ces deux choses? — *Ev.* Je la comprends parfaitement. — *Aug.* Donc une troisième chose est évidente c'est que vous comprenez. Laquelle des trois vous paraît la meilleure? — *Ev.* Comprendre. — *Aug.* Pourquoi vous le semble-t-il? — *Ev.* Parce que je vois que exister, vivre, et comprendre sont trois choses bien différentes : la pierre existe, la bête vit; et je ne pense pas que la pierre soit vivante ni la bête intelligente, tandis qu'il est très-certain que celui qui a l'intelligence, a aussi l'existence et la vie. C'est pourquoi je n'hésite pas à juger celui dans lequel se trouvent ces trois choses, meilleur que celui à qui il en manque une ou deux. En effet, ce qui vit, existe aussi; mais il ne s'ensuit pas qu'il ait encore l'intelligence; telle est, selon moi, la vie de la bête. Quant à ce qui existe, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il ait la vie et l'intelligence, car je puis dire que les cadavres existent, sans que personne puisse dire qu'ils vivent. Enfin ce qui n'a pas la vie, a encore moins l'intelligence. — *Aug.* Nous admettons donc que, de ces trois choses, il en manque deux aux cadavres, une à la bête, aucune à l'homme. — *Ev.* C'est vrai. — *Aug.* Nous admettons aussi que la meilleure des trois est celle que l'homme possède avec les deux autres, savoir l'intelligence, qui implique dans celui qui la possède l'existence et la vie. — *Ev.* Nous l'admettons certainement.

8. — *Aug.* Dites-moi maintenant si vous vous reconnaissez posséder les sens corporels si connus : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher? — *Ev.* Je le reconnais. — *Aug.* Quelles choses, selon vous, tombent sous le sens de la vue? En d'autres termes, de quoi pensez-vous que nous ayons le sentiment par la vue? — *Ev.* De tous les objets corporels. — *Aug.* Avons-nous aussi par la vue le sentiment des corps durs et mous? — *Ev.* Non. — *Aug.* Qu'est-ce donc qui appartient en propre aux yeux, et dont nous avons par eux le sentiment? — *Ev.* La couleur. — *Aug.* Et aux oreilles? — *Ev.* Le son. — *Aug.* A l'odorat? — *Ev.* L'odeur. — *Aug.* Au goût? — *Ev.* La saveur. — *Aug.* Et au toucher? — *Ev.* La dureté ou la mollesse, l'uni ou le raboteux, et beaucoup d'autres choses semblables. — *Aug.* Mais les formes du corps, le grand, le petit, le carré, le rond, et les autres semblables, n'en avons-nous pas le sentiment par le toucher aussi bien que par la vue, de sorte qu'on ne peut les attribuer proprement ni à la vue ni au toucher, mais bien à tous les deux? — *Ev.* Je le comprends. — *Aug.* Vous comprenez donc

cetera. A. Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te, intelligisne ista duo esse verissima ? E. Prorsus intelligo. A. Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intelligere te. E. Manifestum. A. Quid in his tribus tibi videtur excellere? E. Intelligentia. A. Cur tibi hoc videtur? E. Qui cum tria sint hæc, esse, vivere, intelligere; et lapis est, et pecus vivit, nec tamen lapidem puto vivere, aut pecus intelligere; qui autem intelligit, eum et esse et vivere certissimum est: quare non dubito id excellentius judicare, cui omnia tria insunt, quam id cui duo vel unum desit. Nam quod vivit, utique et est, sed non sequitur ut etiam intelligat : qualem vitam esse pecoris arbitror. Quod autem est, non utique consequens est, ut et vivat et intelligat: nam esse cadavera possum fateri, vivere autem nullus dixerit. Jam vero quod non vivit, multo minus intelligit. A. Tenemus igitur horum trium duo deesse cadaveri, unum pecori, nihil homini. E. Verum est. A. Tenemus etiam id esse in his tribus præstantius, quod homo cum duobus ceteris habet, id est intelligere, quod habentem sequitur et esse et vivere. E. Tenemus sane.

8. A. Dic mihi jam, utrum illos vulgatissimos corporis sensus habere te noveris, videndi et audiendi et olfaciendi et gustandi et tangendi. E. Novi. A. Quid putas pertinere ad videndi sensum, id est, quid putas nos videndo sentire? E. Quæcumque corporalia. A. Num etiam dura et mollia videndo sentimus? E. Non. A. Quid ergo proprie ad oculos pertinet, quod per eos sentimus? E. Color. A. Quid ad aures? E. Sonus. A. Quid ad olfactum? E. Odor. A. Quid ad gustum? E. Sapor. A. Quid ad tactum? E. Molle vel durum, lene vel asperum, et multa talia. A. Quid corporum formas, magnas, breves, quadras, rotundas, et si quid hujusmodi est, nonne et tangendo et videndo sentimus, et ideo nec visui proprie, nec tactui tribui possunt, sed utrique? E. Intelligo. A. Intelligis ergo et quædam singulos sensus habere propria, de quibus renuntient, et quædam quosdam habere communia ? E. Et hoc intelli-

aussi que chacun des sens saisit les objets qui lui sont propres et dont ils nous avertissent, et que certains d'entre eux saisissent aussi des objets qui sont communs à plusieurs? — *Ev.* Je le comprends aussi. — *Aug.* Nous pouvons donc par les données de ces sens distinguer ce qui appartient à chacun d'eux, et ce qui appartient en commun à tous ou à quelques-uns d'entre eux? — *Ev.* Nullement; mais c'est par un certain sens intérieur que nous le distinguons. — *Aug.* Ne serait-ce pas cette raison qui manque aux bêtes? Car, à mon avis, c'est par la raison que nous comprenons ces choses et que nous savons qu'il en est ainsi. — *Ev.* Je crois plutôt que c'est par la raison que nous comprenons l'existence de ce sens intérieur auquel, en procédant de ces cinq sens si connus, se rapportent tous les objets. Car autre chose est ce par quoi voit la bête, autre chose est ce par quoi elle évite ou recherche ce dont la vision lui a donné le sentiment : en effet le premier sens est dans les yeux, le second est au dedans même de l'âme; et c'est par lui que les animaux convoitent et saisissent, évitent et rejettent non-seulement les objets qui tombent sous la vue, mais ceux aussi qui tombent sous l'ouïe et les autres sens du corps, selon que ces objets les ont charmés ou blessés. Mais ce sens ne peut s'appeler ni la vue, ni l'ouïe, ni l'odorat, ni le goût, ni le toucher; il est je ne sais quelle autre chose qui préside universellement aux autres sens. Et tout en le saisissant par la raison, comme je l'ai dit, je ne puis toutefois lui donner le nom de raison, puisqu'il est évident que les bêtes elles-mêmes le possèdent.

9. — *Aug.* Je l'admets, quel qu'il soit, et je n'hésite pas à l'appeler un sens intérieur. Mais ce qui nous est fourni par les sens du corps, à moins que la raison ne le surpasse, ne peut devenir l'objet de la science. Car tout ce que nous savons, nous ne le comprenons que par la raison. Nous savons, sans parler des autres sens, que ce n'est pas par l'ouïe qu'on peut avoir le sentiment des couleurs ni par la vue celui des paroles. Et cette science, ce ne sont ni les yeux ni les oreilles, ni même le sens intérieur dont les bêtes sont pourvues qui nous la donne : car avec ce sens intérieur il ne faut pas croire que les bêtes sachent que les oreilles ne donnent pas le sentiment de la lumière, ni les yeux celui de la voix puisque nous-mêmes ne le distinguons que par l'attention rationnelle et la pensée. — *Ev.* Je ne puis pas dire que j'ai perçu ce que vous venez de dire. Qu'en serait-il en effet si, par le moyen de ce sens intérieur, dont les bêtes sont pourvues, comme vous le dites vous-même, elles distinguaient comme nous que le sentiment des couleurs ne vient pas de l'ouïe ni celui de la voix par la vue? — *Aug.* Mais croyez-vous même qu'elles puissent faire la distinction entre la couleur dont elles ont le sentiment, le sens qui est dans

go. A. Quid igitur ad quemque sensum pertineat, et quid inter se vel omnes vel quidam eorum communiter habeant, num possumus ullo eorum sensu dijudicare? E. Nullo modo, sed quodam interiore ista dijudicantur. A. Num fortasse ipsa est ratio, qua bestiæ carent? nam, ut opinor, ratione ista comprehendimus, et ita sese habere cognoscimus. E. Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur. Namque aliud est quo videt bestia, aliud quo ea, quæ videndo sentit, vel vitat vel appetit : ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima; quo non solum ea quæ videntur, sed etiam quæ audiuntur, quæque ceteris capiuntur corporis sensibus, vel appetunt animalia delectata et assumunt, vel offensa devitant et respuunt. Hic autem nec visus nec auditus nec olfactus nec gustatus nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud quod omnibus communiter præsidet. Quod cum ratione comprehendamus ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possum; quoniam et bestiis inesse manifestum est.

9. A. Agnosco istud quidquid est, et eum interiorem sensum appellare non dubito. Sed nisi et istum transeat, quod ad nos refertur a sensibus corporis, pervenire ad scientiam non potest. Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus. Scimus autem, ut de ceteris taceam, nec colores auditu, nec voces visu posse sentiri. Et cum hoc scimus, nec oculis, nec auribus scimus, neque illo sensu interiore, quo nec bestiæ carent. Non enim credendum est eas nosse, nec auribus sentiri lucem, nec oculis vocem, quoniam ista nonnisi rationali animadversione et cogitatione discernimus. E. Non possum dicere hoc me habere perceptum. Quid si enim sensu illo interiore, quo eas non carere concedis, hoc quoque dijudicant, nec colores auditu nec visu voces posse sentiri? A. Num etiam putas eas posse discernere ab

l'œil, cet autre sens intérieur qui est dans l'âme, et la raison qui définit et classe si bien les uns et les autres? — *Ev.* Nullement. — *Aug.* Cette raison elle-même pourrait-elle distinguer ces quatre choses l'une de l'autre et les déterminer en les définissant, si toutes ne venaient pas se rapporter à elle, la couleur par le sens des yeux, ce sens lui-même par cet autre sens intérieur qui le domine, et celui-ci par lui-même, en supposant toutefois qu'il n'y ait pas d'autres intermédiaires? — *Ev.* Je ne vois pas qu'il en puisse être autrement. — *Aug.* Bien! voyez-vous aussi que le sens des yeux perçoit la couleur, mais que ce même sens ne se perçoit pas lui-même? Car le sens par lequel vous voyez la couleur n'est pas le même que celui par lequel vous voyez que vous voyez. — *Ev.* Soit. — *Aug.* Tâchez encore de distinguer ceci. Vous ne niez pas, je pense, que autre chose est la couleur, autre chose voir la couleur, et autre chose aussi, en l'absence de la couleur, d'avoir le sens au moyen duquel on la pourrait voir si elle était présente. — *Ev.* Je distingue ces trois choses et j'accorde qu'elles diffèrent entre elles. — *Aug.* Or laquelle des trois voyez-vous par vos yeux, sinon la couleur? — *Ev.* Oui. — *Aug.* Dites-moi donc comment vous voyez les deux autres? car vous ne pouvez les distinguer sans les voir. — *Ev.* Tout ce que je puis vous dire, c'est que je sais qu'elles existent et rien de plus. — *Aug.* Vous ne savez donc pas si c'est la raison ou bien cette vie que nous appelons sens intérieur, bien supérieur aux sens corporels, ou quelque autre chose? — *Ev.* Je ne sais. — *Aug.* Vous savez au moins ceci, que la raison seule peut définir ces choses, et que la raison n'agit que sur des objets présentés à son examen? — *Ev.* Certainement. — *Aug.* Quelle que soit donc la chose par laquelle on peut avoir le sentiment de tout ce qu'on sait, elle est au service de la raison à qui elle présente et rapporte tout ce qu'elle saisit, afin que les objets perçus puissent être discernés, et délimités, non plus seulement par le sentiment, mais encore par la science. — *Ev.* C'est vrai. — *Aug.* Bien! mais cette raison même qui distingue ses ministres, et les objets qu'ils lui présentent, qui reconnaît quelle différence il y a entre eux et elle, et qui s'affirme plus puissante qu'eux, se saisit-elle autrement que par elle-même, c'est-à-dire par la raison? En d'autres termes sauriez-vous que vous avez la raison si la raison ne vous le faisait voir? — *Ev.* Cela est très-vrai. — *Aug.* Donc, puisqu'en percevant la couleur, cette perception ne nous fait pas percevoir par elle-même que nous per-

invicem colorem qui sentitur, et sensum qui in oculo est, et interiorem illum sensum apud animam, et rationem qua ista sigillatim definiuntur et dinumerantur? E. Nullo modo. A. Quid, ista ratio posset hæc quatuor discernere ab invicem et definitionibus terminare, nisi ad eam referretur et color per oculorum sensum, et ipse rursus per illum interiorem qui ei præsidet, et idem interior per seipsum, si tamen jam nihil aliud interpositum est? E. Non video quomodo aliter posset. A. Quid, hoc videsne, sensu oculorum colorem sentiri, eumdem autem sensum eodem sensu non sentiri? Non enim quo sensu colorem vides, hoc eodem vides etiam ipsum videre. E. Non omnino. A. Enitere etiam ista dijudicare: nam credo te non negare aliud colorem esse, et aliud colorem videre, et item aliud etiam cum color non subest habere sensum, quo videri posset si subesset? E. Discerno et ista, et inter se differre concedo. A. Num horum trium quidquam vides oculis nisi colorem? E. Nihil aliud. A. Dic ergo, unde videas alia duo, non enim ea non visa posses dircernere. E. Nescio quid aliud; esse scio, nihil amplius. A. Nescis igitur utrum jam ipsa sit ratio, an illa vita sit quam sensum interiorem vocamus præcellentem sensibus corporis an aliquid aliud? E. Nescio. A. Illud tamen scis, ea definiri nisi ratione non posse; neque rationem id facere, nisi de iis quæ sibi examinanda offeruntur. E. Certum est. A. Quidquid igitur est aliud quo sentiri potest omne quod scimus, ministerium rationis est, cui offert et renuntiat quidquid adtingit, ut ea quæ sentiuntur discerni suis finibus possint, et non sentiendo tantum, sed etiam sciendo comprehendi. E. Ita est. A. Quid ipsa ratio quæ ministros suos, et ea quæ suggerunt, discernit ab invicem, et item quid inter hæc et seipsam distet, agnoscit, seque illis præpotentiorem esse confirmat, num alia re seipsam nisi seipsa, id est rationem comprehendit? an aliter scires te habere rationem, nisi id ratione perciperes? E. Verissimum est. A. Quoniam ergo cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus; neque cum audimus sonum, nostrum etiam audimus auditum; neque cum olfacimus rosam, olet nobis aliquid et ipse olfactus; neque quidquam gustantibus sapit in ore ipse gustus, nec tangentes aliquid, ipsum etiam tan-

cevons; qu'en entendant le son, nous n'entendons pas notre ouïe; qu'en flairant une rose, notre odorat lui-même ne nous donne aucune odeur, qu'en goûtant quelque chose, notre goût n'a point lui-même de saveur dans notre bouche; et qu'en touchant un objet, nous ne pouvons non plus toucher le sens du tact; il est évident que ces cinq sens ne peuvent eux-mêmes être sentis par aucun d'entre eux, bien que tous les objets corporels soient sentis par eux. — *Ev.* C'est évident.

CHAPITRE IV

Le sens intérieur sent le sentiment même; mais se discerne-t-il aussi lui-même.

10. — *Aug.* Je regarde aussi comme évident que le sens intérieur a non-seulement le sentiment des objets qu'il reçoit des cinq sens corporels, mais encore le sentiment de ces sens eux-mêmes. Car autrement la bête ne se mouvrait pas soit en recherchant, soit en évitant un objet, si elle ne sentait pas qu'elle sent; non pas pour arriver à la science qui est le partage de la raison, mais seulement au mouvement, sentiment que ne lui donne certainement aucun des cinq sens. Supposé que ce point soit encore obscur, il s'éclaircira, si vous remarquez ce qui se passe dans un d'entre eux, la vue par exemple. Ouvrir l'œil, en effet, et en diriger les regards vers l'objet qu'elle veut voir, la bête ne le pourrait en aucune façon, si elle ne sentait qu'elle ne voit pas en ayant l'œil fermé, ou sans diriger ses regards. Or, si elle sent qu'elle ne voit pas, quand elle ne voit pas en effet, il est nécessaire aussi qu'elle ait le sentiment de la vision lorsqu'elle voit réellement; car, en ne mouvant pas l'œil, quand elle voit, de la même manière que quand elle ne voit pas, elle montre qu'elle sent l'un et l'autre. Quant à savoir si cette vie intérieure, qui sait avoir le sentiment des choses corporelles, se sent aussi elle-même, ce n'est pas un point bien clair, à moins qu'on ne puisse dire que chacun, s'examinant lui-même, trouve que tout être vivant fuit la mort; et comme cette dernière est l'extinction de la vie, il est nécessaire que la vie qui fuit son contraire se sente aussi elle-même. Toutefois, si ce point n'est pas encore bien clair, laissons-le afin de ne tendre à notre but que par des preuves certaines et manifestes. Or, il est incontestable jusqu'ici que le sens corporel sent les choses corporelles; que ce même sens corporel, ne peut être senti par lui-même, que le sens intérieur a, par le moyen du sens corporel, le sentiment des choses corporelles, ainsi que le sentiment du sens corporel lui-même; qu'enfin dans la raison, se trouvent toutes ces choses, qu'elle

gendi sensum possumus tangere: manifestum est quinque istos sensus nullo eorum sensu posse sentiri, quamvis eis corporalia quæque sentiantur. E. Manifestum est.

CAPUT IV

Sensus interior sentit ipsum sentire, an et se discernat.

10. A. Arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiorem, non ea tantum sentire, quæ acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo, nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit. Quod si adhuc obscurum est, elucescet si animadvertas quod exempli gratia sat est in uno aliquo sensu, velut in visu. Namque aperire oculum, et movere adspiciendo ad id quod videre appetit, nullo modo posset, nisi oculo clauso vel non ita moto se id non videre sentiret. Si autem sentit se non videre dum non videt, necesse est etiam sentiat se videre dum videt; quia cum eo appetitu non movet oculum videns, quo movet non videns, indicat se utrumque sentire. Sed utrum et seipsam hæc vita sentiat, quæ se corporalia sentire sentit, non ita clarum est, nisi quod se quisque intus interrogans, invenit omnem rem viventem fugere mortem; quæ cum sit vitæ contraria, necesse est ut vita etiam seipsam sentiat, quæ contrarium suum fugit. Quod si adhuc non liquet, omittatur, ut non nitamur ad id quod volumus, nisi certis manifestisque documentis. Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eumdem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero e illa omnia, et eamdem ipsam notam fieri, et scien-

se connaît elle-même et qu'elle fait de toutes ces connaissances l'objet de la science. Cela ne vous semble-t-il pas ainsi ? — *Ev.* Mais parfaitement. — *Aug.* Eh bien ! voyez maintenant où en est la question pour laquelle, dans notre désir d'arriver à la résoudre, nous avons suivi une route si longue.

CHAPITRE V

Le sens intérieur l'emporte sur les sens extérieurs dont il est le modérateur et le juge.

11. — *Ev.* Autant que je m'en souviens, des trois questions que nous avons posées tout à l'heure pour déterminer l'ordre de cette discussion, c'est la première dont il s'agit maintenant, savoir : comment peut-on prouver évidemment l'existence de Dieu, bien qu'il la faille croire d'une foi ferme et inébranlable? — *Aug.* Votre souvenir est exact : mais je désire aussi que vous vous souveniez que, quand je vous ai demandé si vous connaissiez votre existence, la connaissance de ce fait n'est pas venue seule, mais bien accompagnée de deux autres. — *Ev.* Je me le rappelle aussi. — *Aug.* Voyez donc maintenant auquel de ces trois faits se rapporte tout ce qui tombe sous les sens corporels ; c'est-à-dire dans quelle catégorie il faut ranger cet ordre de connaissances acquises par le moyen soit des yeux, soit de tout autre organe corporel. Est-ce dans la classe des choses qui ont seulement l'existence, ou de celles qui, en outre, ont la vie, ou de celles qui ont aussi l'intelligence? — *Ev.* Dans la classe des choses qui ont seulement l'existence. — *Aug.* Et le sens lui-même, dans lequel de ces trois classes pensez-vous qu'il soit? — *Ev.* Dans celle des êtres vivants. — *Aug.* Quel est donc, à votre avis, le meilleur des deux, du sens ou de l'objet qui tombe sous le sens ? — *Ev.* C'est le sens assurément. — *Aug.* Pourquoi ? — *Ev.* Parce que ce qui vit est meilleur que ce qui n'a que l'existence.

12. — *Aug.* Mais ce sens intérieur que nous avons reconnu plus haut être au-dessous de la raison et commun à nous et aux bêtes, hésiterez-vous à le préférer à ce sens qui atteint les corps, et que déjà vous avez reconnu être lui-même préférable aux corps ? — *Ev.* Je n'hésiterai nullement. — *Aug.* Je voudrais savoir de vous pour quel motif vous n'hésitez pas. Car vous ne pourrez pas dire que ce sens intérieur doive être rangé dans la classe des êtres qui ont même l'intelligence, mais seulement dans celle des êtres existants et vivants, à qui manque l'intelligence, puisque ce sens intérieur existe dans les bêtes qui n'ont pas l'intelligence. Dès

tia contineri, an tibi non videtur ? E. Videtur sane. A. Age nunc, responde unde sit quæstio, ad cujus solutionem pervenire cupientes, jam diu istam molimur viam.

CAPUT V

Sensus interior præstat externis sensibus, quorum est moderator et judex.

11. E. Quantum memini, trium illarum quæstionum quas paulo ante ad contexendum ordinem hujus disputationis posuimus, nunc prima versatur, id est, quomodo manifestum fieri possit, quamvis tenacissime firmissimeque credendum sit, Deum esse. A. Recte hoc tenes : sed etiam illud diligenter tenere te volo, cum de teipso quærerem, utrum te esse noveris, non solum hoc, sed etiam alia duo nobis apparuisse quod noveris. E. Id quoque teneo. A. Nunc ergo vide ad quam rem istarum trium intelligas pertinere omne quod corporis sensus adtingit, id est, in quo rerum genere tibi ponendum videatur, quidquid vel oculorum, vel alio quolibet corporis instrumento noster sensus adtingit : utrum in eo quod tantum est, an in eo quod etiam vivit, an in eo quod etiam intelligit. E. In eo quod tantum est. A. Quid ipsum sensum in quo genere trium horum esse censes ? E. In eo quod vivit. A. Quid igitur horum duorum melius esse judicas, sensum ipsum, an quod sensus adtingit ? E. Sensum scilicet. A. Quare ? E. Quia melius est id quod etiam vivit, quam id quod tantum est.

12. A. Quid illum sensum interiorem, quem quidem infra rationem, et adhuc nobis communem cum bestiis superius indagavimus, dubitabisne huic sensui præponere quo corpus adtingimus, et quem jam ipsi corpori præponendum esse dixisti ? E. Nullo modo dubitaverim. A. Etiam hoc cur non dubites, volo abs te audire. Non enim poteris dicere, hunc sensum interiorem jam in eo genere trium illorum esse ponendum, quod etiam intelligit, sed adhuc in eo quod et est et vivit, etiamsi intellectu caret : iste enim sensus inest et bestiis, quibus intellectus non

lors, je demande pourquoi vous préférez le sens intérieur à ce sens qui perçoit les choses corporelles, puisque tous deux font simplement partie de la classe des êtres vivants. Vous avez préféré le sens qui atteint les corps aux corps eux-mêmes, par la raison que ceux-ci sont dans la classe de ce qui n'a que l'existence, tandis que celui-là appartient à celle qui, de plus, a la vie; et puisque c'est dans cette classe que se trouve le sens intérieur, dites-moi pourquoi vous le jugez meilleur? Si vous me dites : c'est parce que l'un perçoit l'autre, je ne crois pas que vous avez raison de trouver là une règle sur laquelle nous puissions nous appuyer en disant que tout être sentant est meilleur que ce qui est senti par lui; car peut-être serions-nous forcés de dire aussi que tout être intelligent vaut mieux que ce qui est perçu par son intelligence. Or ceci est faux; car l'homme a l'intelligence de la sagesse, et il n'est pas meilleur que la sagesse elle-même. Cherchez donc pourquoi il vous a paru que le sens intérieur est préférable au sens qui perçoit les corps. — *Ev.* C'est parce que je sais que le premier est comme le modérateur et le juge du second. Car, nous l'avons dit plus haut, si dans son office il manque quelque chose, il en demande raison au second comme à son serviteur. Ainsi, le sens des yeux ne voit pas qu'il voit ou qu'il ne voit pas; et par la raison qu'il ne le voit pas, il ne peut juger s'il lui manque quelque chose, ou s'il a suffisamment; tandis que le sens intérieur est là qui avertit l'âme de la bête d'ouvrir l'œil fermé et de suppléer au défaut dont elle s'aperçoit. Or, personne ne doute que celui qui juge ne soit supérieur à celui qui est jugé. — *Aug.* Vous reconnaissez donc que le sens corporel lui-même, juge d'une certaine manière des corps? C'est à lui, en effet, que se rapportent le plaisir et la douleur, selon qu'il communique vivement ou légèrement avec les corps. Le sens intérieur juge ce qui manque ou ce qui suffit au sens de la vue, et de son côté le sens de la vue juge ce qui manque ou ce qui suffit aux couleurs. Le sens intérieur juge de l'ouïe et sent si elle est ou non assez attentive : et l'ouïe elle-même juge des sons, sentant ceux qui la pénètrent doucement ou la frappent avec violence. Inutile de passer en revue les autres sens : car vous appréciez maintenant, je pense, ce que je voulais dire, savoir que ce sens intérieur juge des sens corporels, lorsqu'il éprouve leur intégrité et la quantité de leurs perceptions; comme, de leur côté, les sens corporels jugent des corps, en les acceptant dans le contact agréable, et en les repoussant dans le cas

inest. Quæ cum ita sint, quæro cur præponas sensum interiorem huic sensui quo corporalia sentiuntur, cum sit uterque in eo genere quod vivit. Sensum autem istum qui corpora adtingit, ideo præposuisti corporibus, quia illa sunt in eo genere quod tantum est, iste vero in eo quod etiam vivit : in quo cum et ille interior reperiatur, cur eum meliorem putes dic mihi. Si enim dixeris, quia ille istum sentit, non te credo inventurum regulam qua figere possimus, omne sentiens melius esse quam id quod ab eo sentitur, ne fortassis ex hoc etiam cogamur dicere, omne intelligens melius esse quam id quod ab eo intelligitur. Hoc enim falsum est; quia homo intelligit sapientiam, et non est melior quam ipsa sapientia. Quamobrem vide qua caussa tibi visum sit, sensum interiorem huic sensui quo sentimus corpora, esse præferendum. E. Quia moderatorem et judicem quemdam hujus illum esse cognosco. Nam et si quid huic in officio suo defuerit, ille tamquam debitum a ministro flagitat, sicut paulo ante disputatum est. Non enim se videre. aut non videre sensus oculi videt; et quia non videt, non potest quid sibi desit, aut quid satis sit judicare; sed ille interior, quo admonetur et anima bestiæ aperire oculum clausum, et quod deesse sentit implere. Nulli autem dubium est eum qui judicat. eo de quo judicat esse meliorem. A. Cernis ergo istum etiam corporis sensum de corporibus quodammodo judicare ? Ad illum enim pertinet voluptas et dolor, cum vel leniter vel aspere corpore adtingitur. Nam sicut ille interior (*a*) quid desit vel satis sit oculorum sensui judicat : sic ipse sensus oculorum quid desit, vel satis sit coloribus judicat. Item sicut ille interior de auditu nostro judicat, utrum minus an sufficienter intentus sit : sic judicat auditus ipse de vocibus, quid earum leniter influat, aut aspere perstrepat. Non necesse est ceteros sensus corporis persequi : jam enim, ut opinor, animadvertis quid velim dicere, ita scilicet sensum illum interiorem de istis corporis sensibus judicare, cum eorum et integritatem probat, et debitum flagitat, quemadmodum et ipsi corporis sensus de corporibus judicant, assumentes

(*a*) Regius codex aliique duo sic habent : *Nam sicut ille interior de visu nostro judicat utrum minus clare, an sufficienter videat, sic visus ipse quid desit* etc.

contraire. — *Ev.* Je le reconnais certainement, et j'admets que tout cela est très-vrai.

CHAPITRE VI

La raison de l'homme l'emporte sur tout le reste : et ce qui l'emporte sur la raison est Dieu.

13.— *Aug.* Examinez maintenant si la raison à son tour juge le sens intérieur. Je ne vous demande plus si vous la jugez meilleure que lui; je ne doute pas que vous ne pensiez ainsi, et même je regarde comme superflu de vous demander si la raison juge ce sens intérieur. Pour toutes les choses, en effet, qui sont au-dessous d'elle, les corps, les sens corporels, le sens intérieur; savoir comment il se fait que l'une l'emporte sur l'autre, et combien elle-même les surpasse ; qui traiterait toutes ces questions sinon elle-même? Et comment pourrait-elle les traiter si elle n'en jugeait pas? — *Ev.* C'est évident. — *Aug.* Puis donc que cette nature qui n'a que l'existence sans avoir ni la vie ni l'intelligence, comme un corps inanimé, est inférieure à cette autre nature qui a non-seulement l'existence, mais aussi la vie sans l'intelligence, comme est l'âme des bêtes; et puisque cette dernière, à son tour, est inférieure à cette autre nature qui, tout à la fois, possède l'existence, la vie et l'intelligence, comme est dans l'homme l'âme raisonnable; pensez-vous qu'en nous, c'est-à-dire dans ces éléments qui constituent notre nature d'homme, on puisse trouver quelque chose de plus noble que l'élément que nous avons énuméré en troisième lieu? Il est évident que nous avons un corps, puis une certaine vie qui anime et développe ce corps, deux choses que nous voyons aussi dans les bêtes ; enfin une troisième puissance qui est pour notre âme comme la tête, ou l'œil, ou tout autre instrument, si l'on peut trouver un nom plus convenable pour exprimer la raison et l'intelligence que ne possèdent pas la nature des bêtes. Voyez donc, je vous prie, si vous pouvez trouver quelque chose qui soit dans la nature de l'homme, plus sublime que la raison. — *Ev.* Je n'y vois absolument rien de meilleur.

14. — *Aug.* Que serait-ce si nous pouvions trouver un être dont il nous faudrait admettre non-seulement l'existence, mais même la prééminence sur notre raison? Hésiteriez-vous, quel qu'il fût, à dire que c'est Dieu lui-même? — *Ev.* Je ne dirais pas immédiatement, si je pouvais trouver quelque chose de supérieur à la meilleure partie de ma nature, que cette

in eis lenem tactum, rejicientesque contrarium. E. Cerno sane, et verissima esse consentio.

CAPUT VI

Ratio ceteris in homine præstat; qua si quid præstantius, Deus est.

13. A. Adtende jam utrum ratio etiam de hoc interiore sensu judicet. Jam enim non quæro, utrum eam meliorem illo esse dubites, quia non dubito id te judicare : quamquam ne id quidem jam quærendum putem, utrum de isto sensu judicet ratio. Namque in iis ipsis quæ infra eam sunt, id est in corporibus et in sensibus corporis et isto interiore sensu, quomodo sit aliud alio melius, et quam sit illis præstantior ipsa, quæ tandem nisi ipsa renuntiat : quod profecto nullo modo posset, nisi de his ipsa judicaret. E. Manifestum est. A. Cum ergo eam naturam quæ tantum est, nec vivit nec intelligit sicuti est corpus exanime, præcedat ea natura quæ non tantum est, sed etiam vivit, nec intelligit, sicuti est anima bestiarum ; et rursus hanc præcedat ea, quæ simul et est et vivit et intelligit, sicut in homine mens rationalis, num arbitraris in nobis, id est, in iis quibus natura nostra completur ut homines simus, aliquid inveniri posse præstantius, quam hoc quod in his tribus tertio loco posuimus? Nam et corpus nos habere manifestum est, et vitam quamdam qua ipsum corpus animatur atque vegetatur, quæ duo etiam in bestiis agnoscimus, et tertium quiddam quasi animæ nostræ caput aut oculum, aut si quid congruentius de ratione atque intelligentia dici potest, quam non habet natura bestiarum. Quare vide obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius. E. Nihil omnino melius video.

14. A. Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione præstantius, dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? E. Non continuo si quid melius quam id quod in mea natura optimum est invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. A. Ita plane : nam ipse huic tuæ rationi dedit, tam de se pie vereque sentire. Sed quæso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram

chose est Dieu. Car il me plaît d'appeler Dieu non pas ce à quoi ma raison est inférieure, mais bien ce qui n'a rien de supérieur à soi. — *Aug.* C'est tout à fait cela; et lui-même a donné à votre raison une notion si vraie et si religieuse de lui. Mais dites-moi, si vous ne trouvez rien de supérieur à notre nature, que ce qui est eternel et immuable, hésiterez-vous à l'appeler Dieu? Les corps, vous le savez, sont sujets au changement, et quant à cette vie même qui anime le corps, la variété de ses états montre évidemment qu'elle n'est pas immuable. La raison elle-même qui, tantôt fait des efforts pour parvenir à la vérité, et tantôt n'en fait pas, qui tantôt y parvient, et tantôt n'y parvient pas, est assurément convaincue d'être, elle aussi, sujette au changement. Si donc, sans l'aide d'aucun organe corporel, ni du toucher, ni du goût, ni de la vue, ni de l'ouïe, ni de l'odorat, ni d'aucun sens inférieur à elle, la raison voit par elle-même quelque chose d'éternel et d'immuable, il faut à la fois qu'elle s'avoue inférieure et que ce quelque chose soit son Dieu. — *Ev.* Je reconnaîtrai certainement comme Dieu celui qu'on me prouvera n'avoir rien de supérieur à lui. — *Aug.* C'est bien; il me suffira donc de vous montrer qu'il existe une semblable chose, ce que vous avouerez être Dieu : ou bien, si elle a encore un être supérieur à elle, vous admettrez que ce supérieur est Dieu lui-même. Ainsi, soit qu'il y ait quelque chose au-dessus, soit qu'il n'y en ait pas, il sera évident que Dieu existe, dès que moi-même, avec le secours de ce même Dieu, j'aurai montré, comme je l'ai promis, qu'il est un être au-dessus de la raison. — *Ev.* Démontrez donc ce que vous me promettez.

CHAPITRE VII

Comment la même chose est perçue par beaucoup de gens et en même temps par chacun en particulier, soit dans sa totalité, soit seulement dans quelqu'une de ses parties.

15. — *Aug.* Je le ferai : mais auparavant je me demande si mes sens corporels sont les mêmes que les vôtres, ou bien si les miens ne sont qu'à moi, et les vôtres qu'à vous seul. S'il n'en était pas ainsi, je ne pourrais voir de mes yeux une chose, sans que vous ne la vissiez vous-même. — *Ev.* J'accorde absolument que, quoique du même genre, nous avons cependant chacun les sens de la vue, de l'ouïe, et de tous les autres. Car tel homme peut non-seulement voir, mais encore entendre ce qu'un autre n'entendrait pas; et percevoir par quelque autre de ses sens une chose qu'un autre ne percevrait pas. D'où il suit manifestement que vos sens sont à vous seul, comme les miens sont à moi seul. — *Aug.* En diriez-vous autant

rationem, nisi quod æternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere? Nam et corpora mutabilia esse cognoscis ; et ipsam vitam qua corpus animatur, per affectus varios mutabilitate non carere manifestum est ; et ipsa ratio cum modo ad verum pervenire nititur, modo non nititur, et aliquando pervenit, aliquando non pervenit, mutabilis esse profecto convincitur. Quæ si nullo adhibito corporis instrumento, neque per tactum, neque per gustatum, neque per olfactum, neque per aures, neque per oculos, neque per ullum sensum se inferiorem, sed per seipsam cernit æternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur. E. Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit. A. Bene habet : nam mihi satis erit ostendere esse aliquid hujusmodi, quod aut fateberis Deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedes. Quare sive supra sit aliquid, sive non sit, manifestum erit Deum esse, cum ego quod promisi esse supra rationem, eodem ipso adjuvante monstravero. E. Demonstra ergo quod polliceris.

CAPUT VII

Quomodo idem sentiatur a multis quidve totum, quid non totum et simul a singulis.

15. A. Faciam : sed prius quæro, utrum sensus corporis meus idem sit qui tuus, an vero meus non sit nisi meus, et tuus non sit nisi tuus. quod si non ita esset, non possem per oculos meos videre aliquid, quod tu non videres. E. Concedo prorsus, quamvis ejusdem generis, tamen singulos nos habere sensus, videndi, vel audiendi, vel quoslibet alios ceterorum. Non enim solum videre, sed etiam audire potest aliquis hominum quod alius non audiat, et aliud aliquid quolibet alio sensu quisquam sentire quod alius non sentiat. Unde manifestum est et tuum

du sens intérieur ? ou bien, est-ce autre chose ? — *Ev.* Il n'est pas autre non plus. En effet, mon sens intérieur perçoit mes sensations, le vôtre perçoit les vôtres ; voilà pourquoi souvent celui qui voit un objet me demande si je le vois aussi moi-même, parce que c'est moi qui sens si je vois ou non, et non pas celui qui m'interroge. — *Aug.* Et la raison ? Chacun de nous n'a-t-il pas aussi la sienne ? Puisqu'il peut arriver que je comprenne une chose sans que vous la compreniez vous-même, et que vous ne puissiez savoir si je comprends, tandis que moi je le sais. — *Ev.* Il est évident aussi que chacun de nous a ses pensées raisonnables.

16. — *Aug.* Pourriez-vous dire aussi que chacun de nous, nous avons notre soleil, notre lune, nos étoiles, et autres objets semblables que nous voyons, puisque chacun de nous les voit avec son propre sens ? — *Ev.* Ici, je ne pourrais le dire. — *Aug.* Nous pouvons donc, plusieurs à la fois, voir une seule chose, bien que nos sens soient particuliers à chacun de nous, et par eux tous percevoir l'objet unique que nous voyons en même temps ; de sorte que, quoique mon sens soit autre que le vôtre, et réciproquement, il peut toutefois arriver que l'objet vu n'est pas pour vous autre que pour moi ; mais c'est le même qui se présente à nous deux et qui en même temps est vu par chacun de nous. — *Ev.* C'est de toute évidence. — *Aug.* Nous pouvons de même entendre ensemble un seul son de voix, de sorte que bien que mon ouïe soit autre que la vôtre, et réciproquement, la voix que nous entendons ensemble n'est pas autre pour vous que pour moi ; ou bien ce n'est pas une partie différente du son que mon oreille a saisie, et une autre partie qu'a saisie la vôtre, mais le son, tel qu'il a été émis, nous est donné seul et tout entier à entendre en même temps à chacun de nous. — *Ev.* Cela est encore évident.

17. — *Aug.* Pour ce qui est maintenant des sens corporels, vous pouvez remarquer ce que nous avons dit, savoir que relativement au point qui nous occupe, ils ne sont ni absolument comme ceux de la vue et de l'ouïe, ni absolument différents. En effet, nous pouvons, vous et moi, remplir d'un seul et même air l'organe de nos respirations, et par l'odorat éprouver ses effets. Nous pouvons également tous deux goûter le même miel ou toute autre nourriture, ou breuvage, et par leur saveur en éprouver les qualités, quoique ce miel soit unique, tandis que nos sens sont particuliers à chacun de nous, que le vôtre est à vous, et le mien à moi : de sorte que, tout en percevant tous deux la même odeur ou la même saveur, nous ne la percevons pas, vous avec mon sens,

nonnisi tuum, et meum sensum non esse nisi meum. A. Hoc idem respondebis de illo etiam sensu interiore, an aliquid aliud ? E. Nihil sane aliud. Nam et ille utique sensum meum sentit meus, et tuum sentit tuus : nam ideo plerumque interrogor ab eo, qui aliquid videt, utrum hoc etiam ego videam, quia egome videre aut non videre sentio, non ille qui interrogat. A. Quid ipsam rationem, nonne unusquisque nostrum habet suam ? quandoquidem fieri potest ut ego aliquid intelligam, cum tu id non intelligis ; nec utrum intelligam tu scire possis, ego autem sciam. E. Manifestum est etiam rationales mentes singulos quoque nostrum singulas habere.

16. A. Num etiam poteris dicere singulos soles nos habere quos videmus, aut lunas, aut luciferos, aut cetera hujusmodi, quamvis suo quisque ac proprio sensu ista videat ? E. Nullo modo istuc dixerim. A. Possumus ergo videre unum aliquid multi simul, cum sint sensus nostri nobis singulis singuli, quibus omnibus illud unum sentimus quod simul videmus ; ut quamvis alius sensus meus sit, et alius tuus, possit tamen fieri, ut id quod videmus non sit aliud meum aliud tuum, sed illud unum præsto sit utrique nostrum et simul ab utroque videatur. E. Manifestissimum est. A. Possumus etiam unam aliquam vocem simul audire, ut quamvis alius sit auditus meus, alius tuus, non sit tamen alia mea, et alia tua vox quam simul audimus, vel alia pars ejus auditu meo capiatur, et alia tuo, sed quidquid sonuerit, et unum et totum audiendum simul adsit ambobus. E. Et hoc manifestum est.

17. A. Jam etiam de ceteris sensibus corporis licet animadvertas quod dicimus, neque omnino illos, quod ad hanc rem adtinet, ita se habere ut illos duos oculorum et aurium, neque omnino non ita. Nam quia ex uno aere et ego et tu possumus implere spiramentum, et ejus aeris affectionem odore sentire : et item quia ex uno melle, vel quolibet alio cibo seu potu ambo gustare possumus, et ejus affectionem sapore sentire, quamvis ille unus sit, nostri autem sint sensus singuli, tibi tuus et mihi meus, ut unum odorem vel unum saporem cum ambo sentiamus, nec tu tamen eum meo sensu sentias, nec ego tuo, nec aliquo uno qui utriusque

ni moi avec le vôtre, ni avec quelque autre sens qui pourrait nous être commun à tous deux; mais mon sens est bien à moi, et le vôtre est bien à vous, bien qu'il n'y ait qu'une seule odeur ou une saveur perçue par nous deux. C'est donc en cela que ces deux sens du goût et de l'odorat sont reconnus comme possédant quelque chose de semblable à ceux de la vue et de l'ouïe. Mais quant au point qui nous occupe actuellement, ils en diffèrent, en ce qu'aspirant le même air par nos narines et goûtant la même nourriture avec notre palais, toutefois, je n'aspire pas la même partie d'air et je ne prends pas la même partie de nourriture que vous ; j'en prends une, et vous une autre ; et ainsi en aspirant, je n'attire de la totalité de l'air que la partie qui m'est suffisante, vous aussi vous n'en attirez de toute la masse que la partie qui vous suffit. Quoique nous absorbions tous deux un même mets tout entier, toutefois, il ne peut être absorbé en totalité ni par vous ni par moi, de la même manière que nous entendons tous deux à la fois une parole tout entière, ou que nous voyons tous deux à la fois une image quelconque, aussi grande pour l'un que pour l'autre. Pour ce qui regarde la nourriture ou le breuvage, il faut donc qu'il y en ait une partie qui passe en moi, et une autre en vous. Ne comprenez-vous pas bien ceci ? — *Ev.* Très-bien au contraire, et j'en admets la parfaite évidence et la complète certitude.

18. — *Aug.* Ne pensez-vous pas aussi que le toucher doive être assimilé au sens de la vue et de l'ouïe dans le sujet que nous traitons? Car non-seulement, nous pouvons sentir tous deux un seul corps par le tact, mais vous pouvez toucher la même partie que j'aurai touchée moi-même, de sorte que ce ne sera pas seulement le même corps, mais la même partie de ce corps que nous sentirons tous deux par le toucher. Nous ne pouvons, vous et moi, en mangeant, prendre chacun en entier le mets qui nous est servi ; mais pour le toucher, la chose unique et tout entière que j'aurai touchée, vous pouvez la toucher de même, de sorte que nous la touchons tous les deux, non pas chacun par partie, mais chacun tout entière. — *Ev.* J'avoue qu'en cela, le sens du toucher a une très-grande ressemblance avec les deux premiers dont nous avons parlé ; je vois cependant qu'il en diffère en ce que tout à la fois, c'est-à-dire dans le même temps, nous pouvons tous deux voir et entendre une même chose tout entière, tandis que nous pouvons bien toucher aussi tous deux un même objet dans son entier en même temps, mais dans des parties différentes ; ou la même partie de cet objet, mais dans des temps différents ; car je ne puis approcher mon toucher d'au-

nostrum possit esse communiter, sed prorsus mihi meus sensus sit, et tuus tibi, etiamsi unus aut odor, aut sapor ab utroque sentiatur. Hinc ergo isti sensus inveniuntur habere aliquid tale, quale illi duo in visu et auditu : sed in eo dispares sunt, quantum ad id quod nunc agimus pertinet, quod etsi unum aerem naribus ambo trahimus, aut unum cibum gustando capimus; non tamen eam partem aeris duco quam tu, nec eamdem partem cibi sumo quam tu, sed aliam ego, aliam tu : et ideo de toto aere cum spiro, duco partem quanta mihi satis est, et tu item de toto aliam quanta tibi satis est ducis : et cibus quamvis unus et totus ab utroque absumatur, non tamen et a me totus, et a te totus absumi potest, quomodo verbum et ego totum audio, et tu totum simul, et speciem quamlibet quantam ego video, tantam et tu simul; sed cibi vel potionis alia pars in me, alia in te transeat necesse est, an parum ista intelligis ? E. Immo vero apertissima et certissima esse consentio.

18. A. Num censes tangendi sensum comparandum esse oculorum et aurium sensibus in ea re de qua nunc agitur; quia non solum corpus unum ambo possumus sentire tangendo, sed etiam eamdem partem tu quoque poteris tangere quam ego tetigero, ut non solum idem corpus, sed eamdem quoque corporis partem possimus ambo sentire tangendo ? Non enim sicuti cibum aliquem appositum non possumus et ego totum et tu totum capere, cum ambo illo vescimur, sic etiam in tangendo accidit : sed et unum et totum quod ego tetigero, etiam tu potes, ut id ambo tangamus, non singulis partibus, sed totum singuli. E. Fateor hoc modo duobus illis superioribus sensibus, hunc tangendi sensum esse simillimum : sed in hoc video esse dissimilem, quod simul, id est uno tempore, et videre aliquid unum totum ambo possumus et audire; tangere autem possumus quidem totum aliquid ambo uno tempore, sed partibus singulis, eamdem autem partem nonnisi tempo-

cune partie que vous touchez, si vous n'en écartez le vôtre.

19. — *Aug.* C'est fort bien répondu. Seulement comme d'une part, des choses que nous sentons, il en est que nous sentons ensemble, et d'autres que nous sentons chacun en particulier; que d'un autre, chacun de nous a seul la perception de son propre sens, en sorte que je n'ai pas la perception du vôtre, ni vous celle du mien; il vous faut aussi remarquer que pour les choses qui sont perçues par les sens du corps, c'est-à-dire pour les choses corporelles, nous ne pouvons percevoir ensemble, mais chacun en particulier, que ce qui devient tellement nôtre que nous puissions le tourner et le changer en nous-mêmes, comme la nourriture et la boisson, dont vous ne pourrez prendre aucune partie que j'aurai prise moi-même. Si les nourrices mâchent les aliments pour les donner aux enfants, tout ce qui est resté adhérent à leur palais et qui s'est ensuite transformé dans leur estomac, ne peut en revenir pour se mêler à la nourriture de l'enfant. Dès que la bouche trouve une saveur agréable à quelque chose, elle s'en approprie une partie petite, il est vrai, mais d'une manière infaillible d'après les aptitudes naturelles du corps, et s'il en était autrement, il ne resterait aucune saveur dans la bouche après que les aliments mâchés seraient donnés et sortis. On peut en dire autant, et avec raison, des parties de l'air que nous respirons par les narines. Car bien que vous puissiez aspirer quelque chose des parties de l'air que j'ai rejeté, vous ne pouvez cependant aspirer celle qui s'est changée en aliment pour moi, parce qu'elle ne peut se rendre. Les médecins enseignent en effet que nous nous alimentons aussi par le nez; et cet aliment que je prends seul en aspirant je ne puis le rendre en respirant, de manière à ce que vous puissiez l'aspirer à votre tour par vos narines. Quant aux autres choses sensibles que, malgré leur perception, nous ne corrompons pas et que nous ne changeons pas en notre substance corporelle, nous pouvons les sentir tous deux; soit en même temps, soit tour à tour, de telle sorte que la totalité ou la même partie que je sens, soit aussi sentie par vous; tels sont la lumière, le son, et les corps que nous touchons sans cependant les altérer. — *Ev.* Je comprends. — *Aug.* Il est donc évident que les choses que nous ne transformons pas, tout en les percevant par nos sens corporels, ne sont pas de la nature de nos sens, et qu'à cause de cela, elles nous sont plutôt communes, puisqu'elles ne sont ni changées ni transformées en quelque chose de propre et de particulier à nous. — *Ev.* Je l'admets parfaitement. — *Aug.* Par

ribus singulis : nam nulli parti quam tactu capis, possum meum tactum admovere, nisi tu amoveris tuum.

19. A. Vigilantissime respondisti : sed oportet te etiam illud videre, cum horum omnium quæ sentimus, alia sint quæ ambo, alia quæ singuli sentiamus; ipsos vero sensus nostros suos quisque singuli sentiamus, ut neque ego sentiam sensum tuum, neque tu meum, quod de his rebus quæ sentiuntur a nobis per corporis sensus, id est quod de corporalibus rebus non possumus sentire ambo, sed singuli, nisi quod ita fit nostrum ut hoc in nos vertere, et commutare possimus, sicuti est cibus et potus, cujus nullam partem quam ego percepero, et tu percipere poteris : quia etsi nutrices alimenta mansa infantibus reddunt, illud tamen quod inde gustatus rapuerit atque in mandentis viscera commutaverit, nullo modo revocari poterit ut in escam refundatur infantis. Gula enim cum aliquid jocunde sapit, etiamsi exiguam, tamen irrevocabilem partem sibi vindicat, et hoc cogit fieri quod naturæ corporis convenit, quod nisi ita esset, nullus remaneret sapor in ore posteaquam fuerint mansa illa reddita atque desputa. Quod etiam de aeris partibus recte dici potest, quas naribus ducimus : nam etiamsi aliquid aeris quod ego reddidero, possis etiam tu ducere, non tamen poteris etiam illud, quod inde in alimentum meum cesserit; quia nec reddi potest. Nam etiam naribus alimentum nos capere medici docent : quod alimentum et spirando solus sentire possum, et reflando restituere non possum, ut abs te etiam ductum naribus sentiatur. Nam cetera sensibilia quæ quamvis sentiamus, non tamen ea sentiendo in nostrum corpus corrupta mutamus, possumus ea, sive uno tempore, sive singulis vicissim temporibus ambo sentire, sic ut vel totum vel pars ipsa quam sentio, abs te etiam sentiatur; qualia sunt, sive lux, sive sonus, sive corpora quæ adtingimus, non tamen lædimus. E. Intelligo. A. Manifestum est ergo ea, quæ non commutamus et tamen sentimus corporis sensibus, et non pertinere ad naturam sensuum nostrorum, et propterea

chose propre et particulière à nous, il faut donc entendre une chose que chacun de nous possède seul, que chacun de nous perçoit seul, et qui appartient proprement à sa nature ; tandis que nous appellerons chose commune et publique, en quelque sorte ce que tous ceux qui le sentent perçoivent sans le corrompre et sans le transformer. — *Ev.* C'est cela.

CHAPITRE VIII

Le rapport des nombres n'est perçu par aucun des sens corporels. Il est un et immuable pour toute intelligence qui le perçoit.

20. — *Aug.* Bien ! attention maintenant, et dites-moi s'il se trouve une chose que tous ceux qui raisonnent voient en commun, chacun avec son intelligence et sa pensée ; une chose visible qui, bien que à la disposition de tous, ne se change point à l'usage de ceux qui l'ont à leur disposition, comme il arrive pour le manger et le boire, mais demeure inaltérée et entière, soit qu'ils la voient, soit qu'ils ne la voient pas? ou bien pensez-vous qu'il n'y ait rien de semblable ? — *Ev.* J'en vois beaucoup au contraire ; et pour n'en citer qu'une seule, la raison, la vérité des nombres est à la disposition de tous ceux qui raisonnent, de sorte que tout calculateur s'efforce chacun de la saisir par sa raison et son intelligence. L'un le peut plus facilement, l'autre plus difficilement, un troisième ne le peut pas du tout. Cependant, elle se montre également à tous ceux qui peuvent la comprendre ; quand quelqu'un la perçoit, elle n'est ni changée, ni transformée comme un aliment dans celui qui l'a perçue ; et si quelqu'un se trompe à son sujet, elle ne subit point de défaillance, mais demeure dans toute sa vérité et dans son intégrité, l'homme seul étant dans une erreur d'autant plus grande, qu'il voit moins cette raison des nombres.

21. — *Aug.* C'est bien cela, en vérité ; et je vois qu'en homme qui n'est pas étranger à ces matières vous avez trouvé de quoi promptement répondre. Toutefois, si quelqu'un venait vous dire que ces nombres ont été imprimés dans notre esprit non pas par suite dn leur nature, mais par l'effet des choses que nous saisissons au moyen des sens corporels, et qu'ils sont en nous comme des images des choses visibles, que répondriez-vous ? Seriez-vous vous-même de cet avis ? — *Ev.* Je n'en serai nullement ; car supposé que j'eusse perçu les nombres par mes sens corporels, ce n'est pas une raison pour

magis nobis esse communia, quia in nostrum proprium et quasi privatum non vertuntur atque mutantur. E. Prorsus assentior. A. Proprium ergo et quasi privatum intelligendum est, quod (*a*) unicuique nostrum soli est, et quod in se solus sentit, quod ad suam naturam proprie pertinet : commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur. E. Ita est.

CAPUT VIII

Numerorum ratio nullo corporis sensu percipitur, a quovis intelligente percepta una est et incommutabilis.

20. A. Age nunc adtende, et dic mihi utrum inveniatur aliquid, quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter videant, cum illud quod videtur præsto sit omnibus, nec in usum eorum quibus præsto est commutetur, quasi cibus aut potio, sed incorruptum integrumque permaneat, sive illi videant, sive non videant, an forte nihil hujusmodi esse arbitraris ? E. Immo multa esse video ; e quibus unum commemorari satis est, quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus præsto est, ut omnis eam computator sua quisque ratione, et intelligentia conetur apprehendere : et alius id facilius, alius difficilius possit, alius omnino non possit : cum tamen ipsa æqualiter omnibus se præbeat valentibus eam capere ; nec cum eam quisque percipit, in sui perceptoris quasi alimentum vertatur atque mutetur, nec cum in ea quisque fallitur, ipsa deficiat, sed ea vera et integra permanente, ille in errore sit tanto amplius, quanto minus eam videt.

21. A. Recte sane : sed video te tamquam non rudem harum rerum cito invenisse quod diceres : tamen si tibi aliquis diceret, numeros istos non ex aliqua sua natura, sed ex iis rebus quas sensu corporis adtingimus, impressos esse animo nostro quasi quasdam imagines quorumque visibilium, quid responderes ? an tu quoque id putas ? E. Nullo modo

(*a*) Bad. Er. et MSS. sedecim, *quod unusquisque nostrum sibi est.*

que par ces mêmes sens, j'arrive aussi à la perception de la division ou de l'addition des nombres. C'est par la lumière de l'esprit que je redresse celui qui, en calculant une addition ou une soustraction, me dénonce un résultat faux. Tout ce que je saisis par mes sens corporels, comme le ciel, cette terre et les autres corps que j'y perçois, je ne sais combien de temps ils dureront; mais je sais que 7 et 3 font 10, et non-seulement maintenant, mais toujours; qu'il n'y a eu aucune époque où 7 et 3 n'aient fait 10; et qu'il ne viendra aucun temps où 7 et 3 cesseront de faire 10. C'est cette inaltérable vérité du nombre que j'ai dite être commune à moi et à tous ceux qui raisonnent.

22. — *Aug.* Impossible de résister à vos réponses si vraies et si certaines. Mais vous verrez facilement que ce n'est point par les sens corporels que nous avons acquis la connaissance des nombres eux-mêmes, si vous réfléchissez que tout nombre tire son nom du nombre de fois qu'il contient l'unité. Par exemple, s'il la contient deux fois, il s'appelle *deux;* trois fois, il s'ppelle *trois;* s'il la renferme dix fois. il s'appelle *dix*. Tout nombre sans exception tire son nom de là, et se nomme par le nombre de fois qu'il contient l'unité. Or, quiconque songe à la vraie notion de l'unité, trouve certainement qu'elle ne peut être perçue par les sens corporels. Quelque objet en effet que saisissent nos sens, ce n'est plus l'unité, mais la plurialité qui le forme: cet objet étant un corps, il a par là même d'innombrables parties. Et sans parler de tous les corps les plus petits et les moins articulés, un corps, si petit qu'il soit, a toujours une partie à droite et une partie à gauche: une en haut et une en bas; une devant et une derrière; des extrémités et un milieu. Nous sommes forcés d'avouer que tout cela se trouve dans le corps le plus exigu, nous ne pouvons accorder qu'aucun corps soit vraiment et purement un: et, toutefois on n'y pourrait compter tant d'éléments divers qu'en les discernant au moyen de la connaissance de l'unité même. Quand, en effet, je cherche l'unité dans un corps, et que je suis sûr de ne pas l'y trouver, je connais certainement ce que j'y cherche, ce qu'on n'y trouve pas et ce qu'on n'y peut trouver, ou plutôt, ce qui n'y est absolument pas. Dès que je sais donc qu'il n'existe pas de corps un, je sais ce que c'est que l'unité;

id putaverim : non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partitionis numerorum vel copulationis sensu corporis percipere potui. Hac enim luce mentis refello eum, quisquis vel in addendo vel in retrahendo dum computat falsam summam renuntiaverit. Et quidquid sensu corporis tango, veluti est hoc cælum et hæc terra, et quæcumque in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint nescio : septem autem et tria decem sunt ; et non solum nunc, sed etiam semper ; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri (*a*) veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem.

22. A. Non resisto tibi verissima et certissima respondenti. Sed ipsos quoque numeros non per corporis sensus attractos esse facile videbis, si cogitaveris quemlibet numerum tot vocari quotiens unum habuerit : verbi gratia, si bis habuerit unum, duo vocantur ; si ter, tria; et si decies unum habent, tunc vocantur decem : et quilibet omnino numerus quotiens habet unum, hinc illi nomen est, et tot appellatur. Unum vero quisquis verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentiri. Quidquid enim tali sensu adtingitur, jam non unum, sed multa esse convincitur : corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes. Sed ut minutas quasque minusque articulatas non persequar, quantulumcumque illud corpusculum sit, habet certe aliam partem dexteram, aliam sinistram; aliam superiorem, aliam inferiorem ; aut aliam ulteriorem, aliam citeriorem ; aut alias finales, aliam mediam : hæc enim necesse est quamlibet exiguo corporis modulo inesse fateamur. et propterea nullum corpus vere pureque unum esse concedimus. in quo tamen non possent tam multa numerari nisi illius unius cognitione discreta. Cum enim quæro unum in corpore, et me non invenire non dubito, novi utique quid ibi quæram, et quid ibi non inveniam, et non posse inveniri, vel potius omnino ibi non esse. Ubi ergo novi quod non est corpus unum, quid sit unum novi : unum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem. Ubicumque autem unum noverim, non utique per corporis sensum novi ; quia per corporis sen-

(*a*) In antiquioribus editionibus et novem MSS. *numeri naturam.*

car si je ne connaissais pas l'unité, je ne pourrais compter les nombreuses parties de ce corps. Mais partout où je connais l'unité, ce n'est pas certainement par les sens corporels que je la connais, puisque, par ces sens, je ne connais que le corps qui n'est pas vraiment et purement un. Or si nous n'avons pas perçu l'unité au moyen des sens corporels, nous n'avons, non plus, au moyen de ces mêmes sens, perçu aucun nombre, je veux dire de ces nombres que nous voyons par l'intelligence. Car il n'en est pas un seul qui ne tire son nom du nombre de fois qu'il contient l'unité; et cette perception ne se fait pas au moyen des sens corporels. La moitié du premier petit corps venu a elle-même sa moitié : et c'est des deux parties que se compose la totalité. Ainsi ces deux parties d'un corps y sont de telle sorte, qu'elles-mêmes ne sont pas deux *unités indivisibles*, tandis que, dans le nombre qu'on appelle *deux*, parce qu'il contient deux fois la simple unité, sa moitié, c'est-à-dire ce qui est un absolument, ne peut à son tour être divisée en demi, tiers, quarts, etc., parce qu'il est vraiment et simplement un.

23. De plus, en suivant l'ordre des nombres, après 1 nous voyons 2, nombre qui comparé au premier, se trouve en être le double. Le double de deux ne vient pas conséquemment ensuite; ce n'est qu'après 3 qu'arrive 4 qui est le double de 2. Et ce rapport se poursuit à travers toute la série des nombres, en vertu de la loi la plus certaine et la plus immuable; de sorte qu'après 1, c'est-à-dire après le premier de tous les nombres, le premier qui vient en ne comptant pas le précédent, en est le double : car c'est deux qui suit un. Après le second nombre, c'est-à-dire après 2, le second qui vient, sans compter le précédent, en est le double. En effet, après 2, le premier est 3, et le second 4, double du second nombre. Après le troisième nombre, c'est-à-dire 3, toujours sans le compter, le troisième qui vient en est encore le double, c'est-à-dire qu'après le troisième nombre, c'est-à-dire 3, le premier qui vient est 4, le second 5 et le troisième 6, qui est le double du troisième nombre. Après le quatrième nombre, toujours sans compter celui-ci, le quatrième qui vient en est encore, le double, ou, comme précédemment, après le quatrième nombre, c'est-à-dire 4, le premier qui vient est 5, le second 6, le troisième 7 et le quatrième 8, qui est le double du quatrième. Et ainsi, dans tous les autres, vous trouverez ce que vous avez constaté, dans la première addition des nombres, c'est-à-dire dans 1 et 2 que, quelque petit que soit un nombre à partir du commencement, il trouve ensuite son double

sum non novi nisi corpus, quod vere pureque unum non esse convincimus. Porro si unum non percepimus corporis sensu, nullum numerum eo sensu percepimus, eorum dumtaxat numerorum quos intelligentia cernimus. Nullus enim est ex iis, qui non tot vocetur, quotiens habet unum, cujus perceptio corporis sensu non fit. Cujuslibet enim corpusculi pars dimidia quantis duabus totum constat, habet et ipsa dimidiam suam. Sic ergo sunt illæ duæ partes in corpore, ut nec ipsæ simpliciter duæ sint. Numerus autem ille qui vocatur duo, quoniam bis habet illud quod simpliciter unum est, pars ejus dimidia, id est illud ipsum quod simpliciter unum est, non potest rursus habere dimidiam partem vel tertiam, vel quotamlibet, quoniam simplex et vere unum est.

23. Deinde quoniam tenentes ordinem numerorum, post unum duo videmus, qui numerus ad unum collatus, duplus invenitur : duplus duorum non consequenter adjungitur, sed interposito ternario quaternarius sequitur, qui duplus est duorum. Et hæc ratio per omnes ceteros numeros certissima et incommutabili lege pertenditur, ut post unum, id est post primum omnium numerorum, ipso excepto primus sit qui duplum ejus habet; duo enim sequuntur. Post secundum autem, id est post duo, ipso excepto secundus sit qui duplum ejus habet : post duo enim primus est ternarius secundus quaternarius, duplus secundi. Post tertium, id est ternarium, ipso excepto tertius sit qui duplus est ejus: post tertium enim, id est post ternarium primus est quaternarius, secundus quinarius, tertius senarius, qui duplus est tertii. Atque ita post quartum, ipso excepto quartus habet duplum ejus : post quartum enim, id est quaternarium primus est quinarius, secundus senarius, tertius septenarius, quartus octonarius, qui duplex est quarti. Atque ita per omnes ceteros reperies hoc quod in prima copula numerorum, id est uno et duobus inventum est, ut quotus quisque numerus est ab ipso principio, totus post illum sit duplus ejus. Hoc ergo quod per omnes numeros esse immobile, firmum incorrup-

tout entier. Or cette immutabilité, cette fixité, cette inaltérabilité que nous apercevons dans tous les nombres, comment la saisissons-nous? Personne ne peut, au moyen des sens corporels, saisir tous les nombres, puisqu'ils sont innombrables ; comment donc connaissons-nous ce lien qui les enchaîne tous? Par quelle imagination ou quelle image cette vérité si certaine des nombres nous apparaît-elle si constante à travers leur innombrable série, sinon par une lumière intérieure que les sens corporels ne connaissent pas?

24. Ces preuves et beaucoup d'autres semblables forcent ceux à qui Dieu a donné un génie de discussion que n'a point ensuite obscurci l'entêtement, à reconnaître que le rapport et la vérité des nombres ne sont pas du ressort des sens corporels, qu'ils demeurent invariables et sans altération, et que la vision en est commune à tous ceux qui raisonnent. C'est pourquoi, bien que beaucoup d'autres choses puissent se présenter qui en commun et comme publiquement sont à la disposition de tous ceux qui font usage du raisonnement, et se font voir à l'intelligence et à la raison de chacun de ceux qui les considèrent, tout en demeurant inaltérées et immuables, toutefois, j'ai vu sans regret que ce rapport et cette vérité des nombres se sont présentés tout d'abord à votre pensée, quand vous avez voulu répondre à la question que je vous avais posée. Car ce n'est pas en vain que dans les saints livres le nombre est joint à la sagesse, lorsqu'il est dit : « J'ai exploré mon cœur lui-même, pour connaître, examiner et scruter la sagesse et le nombre (*Eccl.*, VII, 26). »

CHAPITRE IX

Qu'est-ce que la sagesse sans laquelle personne n'est heureux? Est-elle la même dans tous les sages?

25. Maintenant je vous demande ce qu'il faut, selon vous, penser de la sagesse elle-même? Etes-vous d'avis que chaque homme a sa sagesse à lui? ou bien croyez-vous qu'une seule soit en commun à la disposition de tous, et qu'elle soit telle que plus on y participe, plus on est sage? — *E*. De quelle sagesse voulez-vous parler, je ne le sais pas encore? car je vois les hommes apprécier différemment ce que l'on fait ou ce que l'on dit en vertu de cette sagesse. Les uns, embrassant l'état militaire, croient agir sagement; les autres, méprisant cet état, donnent à l'agriculture tous

tumque conspicimus, unde conspicimus? Non enim ullus ullo sensu corporis omnes numeros adtingit ; innumerabiles enim sunt : unde ergo novimus per omnes hoc esse, aut qua phantasia vel phantasmate tam certa veritas numeri per innumerabilia tam fidenter, nisi in luce interiore conspicitur, quam corporalis sensus ignorat?

24. His et talibus multis documentis coguntur fateri, quibus disputantibus Deus donavit ingenium, et pertinacia caliginem non obducit, rationem veritatemque numerorum, et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem. Quapropter cum multa alia possint occurrere, quæ communiter et tamquam publice præsto sunt ratiocinantibus, et ab eis videantur mente atque ratione singulorum quorumque cernentium, eaque inviolata et incommutabilia maneant; non tamen invitus acceperim quod ista ratio et veritas numeri tibi potissimum occurrerit, cum ad id quod interrogaveram, respondere voluisses : non enim frustra in sanctis libris sapientiæ conjunctus est numerus, ubi dictum est : « Circuivi ego et (a) cor meum, ut scirem et considerarem et quærerem sapientiam et numerum (*Eccl.*, VII, 26). »

CAPUT IX

Quid sapientia, sine qua nemo beatus, an una sit in omnibus sapientibus.

25. Verumtamen quæso te, quid de ipsa sapientia putas existimandum? Singulas quasque suas arbitraris singulos quosque homines habere sapientias, an vero unam præsto esse communiter omnibus, cujus quanto magis quisque fit particeps, tanto est sapientior? E. Quam dicas sapientiam nondum scio : video quippe varie videri hominibus, quid fiat dicaturve sapienter : nam et qui militant, sapienter sibi facere videntur; et qui contempta militia colendo agro curam atque operam impendunt, hoc potius laudant, tribuuntque sapientiæ; et qui astuti sunt ad

(a) In editis, *et inclinavi cor meum*. At abest. *inclinavi*, à MSS. nec non a græco Scripturæ textu, juxta quem postea legere solet Augustinus, *sapientiam et numerum* quo modo legit etiam Ambrosius in lib de Bono mortis c. VII.

leurs soins et toutes leurs peines, et louent de préférence ce parti qu'ils attribuent à la sagesse. Les hommes habiles à inventer des moyens de gagner de l'argent se croient sages ; tandis que ceux qui négligent toutes ces choses ou qui les rejettent, aussi bien que toutes les affaires temporelles, et qui reportent toute leur ardeur à la recherche de la vérité pour connaître Dieu et se connaître eux-mêmes, jugent qu'en cela consiste la grande fonction de la sagesse. D'autres ne voulant point se livrer à ce soin de chercher et de contempler la vérité, préfèrent les charges et les emplois les plus laborieux pour être utiles aux hommes, s'occupent de diriger et de conduire les affaires humaines avec justice, et s'estiment sages. Quelques-uns enfin prennent à la fois ces deux derniers partis, et partageant leur vie entre la contemplation de la vérité et les justes travaux dont ils se croient redevables à la société, estiment tenir dans leur main la palme de la sagesse. Je ne parle pas de ces innombrables sectes dont il n'est pas une qui ne préfère ses partisans à tous les autres. et ne prétende qu'ils sont les seuls sages. Aussi, puisque actuellement il s'agit entre nous de répondre non sur ce que nous croyons, mais sur ce que nous saisissons clairement par l'intelligence, je ne pourrai pas répondre à vos questions avant de savoir, non pas seulement par la foi, mais aussi par l'examen et la lumière de la raison, en quoi consiste la sagesse elle-même.

26. — *Aug.* Pensez-vous que la sagesse soit autre que la vérité où se contemple et se possède le souverain bien? tous ces hommes en effet que vous avez cités comme poursuivant tant d'ojets, désirent le bien et fuient le mal; mais la raison pour laquelle ils recherchent des objets différents, c'est qu'ils ont des idées différentes sur le bien. Ainsi, quiconque désire ce qui n'était pas à désirer, ne le désirerait pas s'il ne croyait y voir le bien, et il est dans l'erreur. Celui-là seul ne peut se tromper qui ne désire rien, non plus que celui qui désire ce qu'il doit désirer. Donc, en tant que les hommes désirent tous la vie bienheureuse, ils n'errent point; mais en tant qu'ils ne suivent pas le chemin de la vie qui conduit au bonheur, tout en avouant et en proclamant qu'ils n'ont pas d'autre volonté que d'y parvenir, ils se trompent. Car errer, c'est suivre un chemin qui ne nous conduit pas au but où nous voulons parvenir. En outre, plus on erre dans le chemin de la vie, moins on est sage; car alors, on est d'autant plus éloigné de la vérité, dans laquelle seule on trouve la connaissance et la possession du souverain bien. Or le souverain bien une fois acquis et possédé, on est heureux ; et c'est

excogitandos modos conquirendæ pecuniæ, sibi videntur esse sapientes; et qui hæc omnia negligunt vel abjiciunt, et quæque sunt hujusmodi temporalia, et totum studium suum ad investigationem conferunt veritatis, ut semetipsos Deumque cognoscant, magnum hoc esse sapientiæ munus judicant; et qui huic otio quærendi et contemplandi veri nolunt se dedere, sed potius laboriosissimis curis et officiis agunt, ut hominibus consulant, et in rerum humanarum juste moderandarum et gubernandarum actione versantur, sapientes se esse arbitrantur; et qui utrumque horum agunt, et partim vivunt in contemplatione veritatis, partim in laboribus officiosis, quos humanæ societati deberi putant, sibi palmam sapientiæ tenere videntur. Omitto innumerabiles sectas, quarum nulla est, quæ non sectatores suos præponens ceteris, eos solos velit esse sapientes. Quamobrem cum id nunc agatur inter nos, ut non quid credamus respondendum sit, sed quid dilucida intelligentia teneamus, nullo modo ad id tibi quod interrogasti respondere potero, nisi quod credendo teneo, contemplando etiam et ratione cernendo noverim, quæ sit ipsa sapientia.

26. A. Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum? Nam illi omnes quos commemorasti diversa sectantes, bonum appetunt, et malum fugiunt : sed propterea diversa sectantur, quod aliud alii videtur bonum. Quisquis ergo appetit quod appetendum non erat, tametsi id non appeteret nisi ei videretur bonum, errat tamen. Errare autem neque ille potest, qui nihil appetit, neque ille qui hoc appetit quod debet appetere. In quantum igitur omnes homines appetunt vitam beatam, non errant. In quantum autem quisque non eam tenet vitæ viam quæ ducit ad beatitudinem, cum se fateatur et profiteatur nolle nisi ad beatitudinem pervenire, in tantum errat. Error est enim cum sequimur aliquid, quod non ad id ducit, quo volumus pervenire. Et quanto magis in via vitæ quis errat, tanto minus sapit. Tanto enim magis longe est a veritate, in qua cernitur et tenetur summum bonum. Summo

ce que nous voulons tous sans conteste. Si donc, il est certain que nous voulons être heureux, il est certain aussi que nous voulons être sages, parce que personne n'est heureux sans la sagesse. Qui peut être heureux en effet sans le souverain bien dont la vue et la possession se trouvent dans cette vérité que nous appelons la sagesse? De même donc qu'avant d'être heureux, la notion du bonheur est imprimée dans nos esprits, puisque c'est par elle que nous savons et que nous exprimons avec confiance et sans ombre de doute la volonté d'être heureux: de même aussi avant d'être sages, nous avons, imprimée dans nos esprits, la notion de la sagesse; notion par laquelle tout homme à qui l'on demande s'il veut être sage, répond sans ombre de doute qu'il veut l'être.

27. Donc, si nous sommes maintenant d'accord sur la nature de la sagesse que vos paroles étaient impuissantes peut-être à exprimer, mais que vous compreniez, car si votre esprit ne l'avait comprise en aucune manière, vous n'auriez pu savoir ni que vous avez la volonté d'être sage, ni que vous devez avoir cette volonté, deux choses que je ne pense pas que vous puissiez nier, je désire savoir de vous, si vous croyez que cette sagesse, comme le rapport et la vérité des nombres, est commune et se présente comme telle à tous ceux qui raisonnent? ou bien, comme il y a autant d'esprits qu'il y a d'hommes, ce qui est cause que je ne perçois rien par votre esprit, ni vous par le mien, penseriez-vous qu'il y ait autant de sagesses qu'il peut y avoir de sages? — *Ev.* Si le souverain bien est unique et le même pour tous, il faut aussi que la vérité qui le montre et qui le donne, c'est-à-dire la sagesse, soit une et commune à tous. — *Aug.* Douteriez-vous que le souverain bien, quel qu'il soit, soit le même pour tous les hommes. — *Ev.* J'en doute vraiment, parce que je vois les hommes mettre leurs joies dans des choses très-diverses, dont chacun fait son souverain bien. — *Aug.* Pour moi, à la vérité. je voudrais, qu'on ne doutât pas plus du souverain bien, qu'on ne doute que c'est par sa possession seule, quel qu'il soit du reste, que l'homme peut être heureux. Mais comme c'est une grande question, et qu'elle exigerait peut-être un long discours, supposons qu'il y a autant de souverains biens qu'il y a de choses diverses recherchées par les hommes comme réalisant le bien suprême; faut-il conclure que la sagesse elle-même n'est pas unique et commune à tous, parce que ces biens que les hommes voient et choisissent en elle, sont nombreux et divers?

autem bono assequuto et adepto, beatus quisque sit; quod omnes sine controversia volumus. Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes; quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur. Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiæ notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet.

27. Quare si jam constat inter nos quæ sit sapientia, quam fortasse verbis explicare non poteras (nam si eam nullo modo animo cerneres, nullo modo scires et velle te esse sapientem et velle debere, quod te negaturum esse non arbitror) volo jam dicas mihi, utrum etiam sapientiam, sicut numeri rationem atque veritatem omnibus ratiocinantibus communem se præbere arbitreris; an quoniam tot sunt mentes hominum quot homines sunt, unde nec ego de tua mente aliquid cerno, nec tu de mea, tot etiam putes esse sapientias, quot potuerint esse sapientes. E. Si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, id est sapientiam omnibus unam esse communem. A. Dubitas autem summum bonum, quidquid illud est, omnibus hominibus unum esse? E. Dubito sane, quia diversos diversis rebus gaudere video tamquam summis bonis suis. A. Vellem quidem, ut de summo bono ita nemo dubitaret, ut nemo dubitat quidquid illud est, non nisi eo adepto posse fieri hominem beatum. Sed quoniam magna quæstio est, et longum sermonem forte desiderat, putemus omnino tot summa bona esse, quot sunt ipsæ res diversæ, quæ a diversis tamquam summa bona appetuntur: non ideo sequitur, ut ipsa sapientia etiam non sit una communis omnibus, quia ea bona, quæ in illa cernunt et eligunt homines, multa et diversa sunt? Si enim hoc putas, potes et de luce solis dubitare quod una sit, quia multa et diversa sunt, quæ in ea cernimus. De quibus multis eligit quisque pro voluntate quo fruatur per oculorum sensum: et alius altitudinem montis alicujus intuetur libenter, et eo gaudet ad-

Si vous le pensez, vous pouvez douter aussi que la lumière du soleil soit une, puisque les objets que nous voyons par elle sont nombreux aussi et divers. De cette multitude d'objets, chacun choisit à son gré ceux dont il veut jouir par le sens des yeux. L'un considère volontiers la hauteur d'une montagne et jouit de cette vue; l'autre aime la plaine unie, celui-ci les contours de la vallée, celui-là les vertes forêts, tel la surface mobile de la mer, tel autre enfin compare toutes ces beautés à la fois ou quelques-unes d'entre elles pour en réjouir sa vue. De même donc que, malgré la multitude et la diversité des objets que les hommes voient dans la lumière du soleil et parmi lesquels ils choisissent pour jouir, la lumière elle-même, dans laquelle le regard de chaque homme voit et saisit ce dont il veut jouir, n'en est pas moins unique; de même aussi, malgré cette multitude de biens différents parmi lesquels chacun choisit celui qui lui plaît, pour faire de sa vue et de sa possession positivement et réellement son souverain bien, il est néanmoins possible que la lumière même de la sagesse, dans laquelle ces objets peuvent être vus et saisis, soit unique et commune à tous les sages. — *Ev.* J'avoue que c'est possible; et rien n'empêche que la sagesse soit une et commune à tous, lors même que les souverains biens seraient nombreux et divers; mais je voudrais savoir s'il en est ainsi. Car accorder qu'une chose puisse être, ce n'est pas accorder qu'elle soit en effet. — *Aug.* En attendant, nous savons que la sagesse existe; mais est-elle unique et commune à tous, ou chacun a-t-il sa sagesse à lui, comme il a son âme et son esprit, voilà ce que nous ne savons pas encore. — *Ev.* C'est vrai.

CHAPITRE X

La lumière de la sagesse est une et commune à tous les sages.

28. — *Aug.* Eh bien! ces maximes; qu'il existe une sagesse et des sages, et que tous les hommes veulent être heureux, où les voyons-nous? Car en aucune manière je ne douterai que vous les voyez et qu'elles sont vraies. Les voyez-vous vraies comme vous voyez votre pensée, votre pensée que j'ignorais absolument tant que vous ne me l'avez pas énoncée? Ou bien, voyez-vous ces vérités de manière à comprendre que je puisse les voir aussi, lors même que vous ne me les diriez pas? — *Ev.* Je n'hésite pas à croire que vous pouvez les voir alors même que je ne le voudrais pas. — *Aug.* Dès lors une vérité unique que nous voyons tous deux chacun avec notre propre esprit, n'est-elle pas commune à nous deux? — *Ev.* Evi-

spectu; alius campi planitiem, alius convexa vallium, alius nemorum viriditatem, alius mobilem æqualitatem maris, alius hæc omnia, vel quædam horum simul pulcra confert ad lætitiam videndi. Sicut ergo ista multa et diversa sunt, quæ in luce solis homines vident et eligunt ad fruendum, lux tamem ipsa una est, in qua videt et tenet quo fruatur uniuscujusque intuentis adspectus: ita etiamsi multa sunt bona eaque diversa, e quibus eligat quisque quod volet, idque videndo et tenendo ad fruendum summum sibi bonum recte vereque constituat, fieri tamen potest, ut lux ipsa sapientiæ, in qua hæc videri et teneri possunt, omnibus sapientibus sit una communis. E. Fateor fieri posse, nec impedire aliquid, ut non sit omnibus communis una sapientia, etiamsi multa et diversa sint summa bona: sed vellem scire an ita sit. Quod enim concedimus fieri posse ut ita sit, non continuo ita esse concedimus. A. Tenemus interim esse sapientiam: sed utrum sit communis una omnibus, an singuli sapientes suas habeant, sicuti animas vel mentes suas, hoc nondum tenemus. E. Ita est.

CAPUT X

Una est sapientiæ lux omnibus sapientibus communis.

28. A. Quid hoc quod tenemus vel esse sapientiam, vel sapientes, et beatos esse omnes homines velle, ubi videmus? Nam hoc te videre, et verum esse nullo modo utique dubitaverim. Hoc ergo verum sic vides ut cogitationem tuam, quam si mihi non enunties, ego prorsus ignoro, an ita ut intelligas, et a me videri posse hoc verum, tametsi mihi abs te non dicatur? E. Immo ita ut abs te quoque, etiam me invito, videri posse non dubitem. A. Quod ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est? E. Manifestissime. A. Item credo te non negare studendum esse sapientiæ, atque hoc verum esse concedere.

demment. — *Aug.* Vous ne niez pas, je pense, qu'il faille s'appliquer à la sagesse, et vous m'accordez que c'est là aussi une vérité. — *Ev.* Je n'en doute nullement. — *Aug.* En outre, que cette vérité soit une, et en même temps commune et visible à tous qui la connaissent, quoique chaque homme la perçoive non avec mon esprit, ni avec le vôtre, ni avec celui de qui que ce soit, mais bien avec le sien propre, puisque l'objet de cette perception est à la disposition de tous ceux qui la perçoivent, pourrons-nous le nier? — *Ev.* En aucune façon. — *Aug.* En outre, n'avouerez-vous pas comme étant de la plus haute vérité, qu'il faut voir les choses selon la justice, préférer les meilleures aux moins bonnes, comparer entre elles les semblables, rendre à chacun ce qui lui est dû, et ne direz-vous pas que tout cela étant commun est à la disposition de vous, de moi et de tous ceux qui le voient? — *Ev.* Assurément. — *Aug.* Bien! pourrez-vous nier que l'inaltérable vaille mieux que le corruptible, l'éternel que le temporel, l'inviolable que ce qui peut être violé? — *Ev.* Qui le pourrait? — *Aug.* Tout homme peut-il dire que cette vérité lui soit propre, puisque, d'une manière immuable, elle se donne à tous ceux qui peuvent la contempler? — *Ev.* Personne ne pourrait dire avec raison que cette vérité est sa propriété, puisqu'elle est une et commune à tous aussi bien qu'elle est vraie. — *Aug.* En outre qui peut nier qu'il faille détourner son âme de la corruption et la tourner vers la pureté, c'est-à-dire qu'elle faille aimer la seconde et non pas la première? Et en admettant cette vérité, qui ne comprendra en même temps qu'elle est immuable, et commune à tous les esprits qui peuvent la saisir? — *Ev.* Personne, assurément. — *Aug.* Et enfin cette vie qu'aucune adversité ne détourne de la voie droite et honnête, un homme hésitera-t-il à la croire supérieure à celle que les maux temporels brisent et renversent aisément? — *Ev.* Qui hésiterait à le croire?

29. — *Aug.* Je n'en dirai pas davantage là dessus : car il suffit que vous voyiez avec moi et que vous admettiez comme très-certain que ce sont là comme autant de règles, autant de flambeaux des vertus; que ces maximes sont vraies et immuables, et que toutes et chacune d'elles appartiennent en commun à la contemplation de ceux qui peuvent les saisir par leur raison et par leur esprit. Mais ce que je vous demande, c'est si ces maximes vous paraissent faire partie de la sagesse. — *Ev.* En effet, cela me paraît tout à fait ainsi. — *Aug.* Celui qui vit selon la justice le pourrait-il s'il ne voyait pas quelles choses inférieures il doit subordonner aux choses supérieures, quelles choses

E. Prorsus non dubito. A. Hoc item verum, et unum esse, et omnibus qui hoc sciunt, ad videndum esse commune, quamvis unusquisque id nec mea, nec tua, nec cujusquam alterius, sed sua mente conspiciat, cum id quod conspicitur, omnibus conspicientibus communiter præsto sit, numquid negare poterimus? E. Nullo modo. A. Item Juste esse vivendum, deteriora melioribus esse subdenda, et paria paribus comparanda, et propria suis quibusque tribuenda, nonne fateberis esse verissimum, et tam mihi quam tibi atque omnibus id videntibus præsto esse communiter? E. Assentior. A. Quid incorruptum melius esse corrupto, æternum temporali, inviolabile violabili, poteris negare? E. Quis potest? A. Hoc ergo verum potest quisque suum proprium dicere, cum incommutabiliter contemplandum adsit omnibus, qui hoc contemplari valent? E. Nullus hoc vere dixerit, suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune quam verum est. A. Item a corruptione avertendum animum, atque ad incorruptionem convertendum esse, id est non corruptionem, sed incorruptionem diligendam esse quis negat? Aut quis cum verum esse fateatur, non etiam incommutabile intelligat atque omnibus mentibus id valentibus intueri, communiter præsto esse videat? E. Verissimum est. A. Quid eam vitam quæ nullis adversitatibus de certa et honesta sententia demovetur, dubitavit aliquis esse meliorem, quam eam quæ facile incommodis temporalibus frangitur atque subvertitur? E. Quis dubitaverit?

29. A. Jam hujusmodi plura non quæram : satis enim est quod ista tamquam regulas, et quædam lumina virtutum, et vera et incommutabilia, et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis, qui hæc valent sua quisque ratione ac mente conspicere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis. Sed sane quæro, utrum hæc tibi videantur ad sapientiam pertinere? Nam credo videri tibi eum qui sapientiam assequutus est, esse sapientem. E. Videtur omnino. A. Quid, ille qui juste vivit, possetne ita vivere, nisi videret quæ inferiora quibus potioribus subdat, et quæ paria sibimet copulet, et quæ propria suis quibusque distribuat? E.

égales il doit mettre sur le même rang, et quelle chose particulière il doit rendre à chacun? — *Ev.* Il ne le pourrait pas. — *Aug.* Celui qui voit ainsi les choses, nierez-vous qu'il les voit sagement? — *Ev.* Je ne le nie pas. — *Aug.* Encore! celui qui vit selon la prudence ne choisit-il pas les choses incorruptibles et ne sait-il pas qu'il faut les préférer à la corruption? — *Ev.* Évidemment.— *Aug.* Quand donc il choisit pour diriger son âme, ce qu'il doit choisir de l'aveu de tout le monde, peut-on nier qu'il choisisse sagement? — *Ev.* Je ne le nierai certainement point.— *Aug.* Donc, quand il dirige son âme vers l'objet qu'il a sagement choisi, il la dirige sagement. — *Ev.* Très-certainement. — *Aug.* Et maintenant, celui que ni les menaces, ni les tourments ne peuvent détourner de l'objet qu'il a sagement choisi et vers lequel il se dirige sagement, agit sans doute avec sagesse? — *Ev.* Sans aucun doute. — *Aug.* Il est donc parfaitement évident que ces maximes que nous avons appelées les règles et les flambeaux des vertus font partie de la sagesse, puisque plus on les applique à la conduite de la vie, plus on s'y conforme et plus on vit et l'on agit sagement. Or, tout ce qui se fait sagement ne peut à bon droit être réputé en dehors de la sagesse. — *Ev.* C'est très-juste. — *Aug.* Donc, autant les règles des nombres, dont la raison et la vérité, comme vous l'avez dit, apparaissent immuables et communes à tous ceux qui les voient, sont vraies et immuables; autant aussi sont vraies et immuables les règles de la sagesse car, interrogé tour à tour sur quelques-unes d'entre elles, vous avez répondu qu'elles sont vraies et évidentes et vous admettez qu'elles sont communes à tous ceux qui peuvent les considérer.

CHAPITRE XI

La sagesse et le nombre sont-ils une même chose, ou bien existent-ils indépendamment l'un de l'autre, ou l'un des deux est-il renfermé dans l'autre?

30. — *Ev.* Je n'en puis douter. Mais je voudrais bien savoir, si ces choses, la sagesse et le nombre, sont contenus dans un seul et même genre, puisque, comme vous l'avez rappelé, les Saintes Ecritures elles-mêmes les réunissent en les mentionnant : ou bien l'une des deux existe-t-elle par l'autre ou subsiste-t-elle dans l'autre? Ainsi le nombre existe-t-il par la sagesse, ou subsiste-t-il dans la sagesse? Car que la sagesse existe par le nombre, ou subsiste dans le nombre, je n'oserai pas le dire; je ne sais pourquoi, en effet, ayant connu une foule

Non posset. A. Qui ergo hæc videt, num eum negabis sapienter videre? E. Non nego. A. Quid ille qui prudenter vivit, nonne eligit incorruptionem, et eam corruptioni præponendam esse decernit? E. Manifestissime. A. Cum ergo id eligit quo convertat animum, quod eligendum esse nemo ambigit, num negari potes te sapienter eligere? E. Nullo modo negaverim. A. Cum ergo ad id quod sapienter eligit convertit animum, sapienter utique convertit. E. Certissimum est. A. Et qui ab eo quod sapienter eligit, et quo se sapienter convertit, nullis terroribus pœnisque depellitur, sapienter sine dubio facit. E. Prorsus sine dubio. A. Manifestissimum est igitur omnes has, quas regulas diximus et lumina virtutum, ad sapientiam pertinere: quando quidem quanto magis quisque ad agendam vitam eis utitur, et secundum hæc agit vitam, tanto magis vivit facitque sapienter : omne autem quod sapienter fit, non potest recte dici a sapientia esse separatum. E. Omnino ita est. A. Quam ergo veræ atque incommutabiles sunt regulæ numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus, præsto esse dixisti, tam sunt veræ atque incommutabiles regulæ sapientiæ, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas, easque omnibus qui hæc intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis.

CAPUT XI

Sapientia et numerus an idem, an alterum ab altero vel in altero exsistat.

30. E. Dubitare non possum. Sed pervellem scire, utrum uno aliquo genere contineantur hæc duo, sapientia scilicet et numerus, quia conjuncta etiam in Scripturis sanctis hæc posita esse commemorasti : an alterum exsistat ab altero, aut alterum in altero consistat, veluti numerus a sapientia, vel in sapientia. Nam sapientiam exsistere a numero, aut consistere in numero, non ausim dicere; nescio enim quomodo quia multos novi numerarios aut numeratores, vel si quo alio nomine vocandi sunt, qui summe atque mirabiliter computant, sapientes autem

de calculateurs ou d'arithméticiens, n'importe le nom qu'on leur donne, qui savaient parfaitement et admirablement compter, et d'autre part, ayant recontré très-peu de sages, aucun peut-être ; la sagesse m'a paru beaucoup plus digne de respect que le nombre. — *Aug.* Vous dites là une chose qui souvent aussi m'a étonné moi-même. En effet, si je considère en moi l'immuable vérité des nombres, et, pour ainsi dire la retraite, le sanctuaire, la région sublime de cette vérité, (et il faudrait pouvoir trouver ici un nom plus exact pour désigner cette habitation et ce siége des nombres) ; je me sens alors bien éloigné du monde corporel, et quand, par hasard, je trouve quelques pensées, je n'ai point de paroles qui suffisent à les exprimer, alors je retombe, comme fatigué, dans notre sphère, pour pouvoir parler, et je dis les choses visibles à nos yeux comme on a coutume de les dire ; il m'en arrive autant, lorsque selon mon pouvoir, je mets toute mon attention et tous mes soins à penser à la sagesse. Aussi je m'étonne beaucoup, puisque ces deux choses habitent ensemble dans le sanctuaire de l'indubitable vérité, selon le témoignage des Ecritures qui, je l'ai dit, les unissent en les citant ; je m'étonne beaucoup, dis-je, de ce que le nombre est de si vil prix, et la sagesse de si haute valeur aux yeux de la multitude. Bien certainement ce sont comme une seule et même chose, et, comme il est dit de la sagesse dans les livres saints « qu'elle atteint d'une extrémité à l'autre avec force, et qu'elle dispose tout avec douceur (*Sap.*, VIII, 1), » peut-être que cette puissance par laquelle elle atteint avec force d'une extrémité à l'autre, est le nombre, tandis que celle avec laquelle elle dispose tout avec douceur serait proprement la sagesse, puisque les deux opérations appartiennent à une même et unique sagesse.

31. Elle a préposé, les nombres à toutes choses, même aux plus infimes et à celles qui sont placées aux limites de l'existence ; tous les corps en effet bien qu'occupant le plus bas degré parmi les êtres, ont leur nombre ; mais elle n'a donné d'être sages, ni aux corps, ni même à toutes les âmes, mais seulement aux âmes raisonnables, comme si en elles, elle s'était établi un trône pour de là disposer de toutes les choses même les plus infimes qu'elle a soumises aux nombres. Aussi parce que nous jugeons facilement des corps comme d'êtres ordonnés au-dessous de nous-mêmes, et que nous voyons à ce même degré les nombres auxquels ils sont soumis, nous donnons peut-être peu d'estime à ce côté de la sagesse, mais dès que nous avons commencé à tourner nos regards en haut, nous voyons que les même nombres surpassent notre esprit, et qu'ils demeurent immuables dans la vérité elle-même. D'un au-

perpaucos, aut forsitan neminem, longe venerabilior mihi occurit sapientia quam numerus. A. Rem dicis quam ego quoque mirari soleo. Nam cum incommutabilem veritatem numerorum mecum ipse considero, et ejus quasi cubile ac penetrale vel regionem quamdam, vel si quod aliud nomen aptum inveniri potest, quo nominemus quasi habitaculum quoddam sedemque numerorum, longe removeor a corpore : et inveniens fortasse aliquid quod cogitare possim, non tamen aliquid inveniens quod verbis proferre suffissiam, redeo tamquam lassatus in hæc nostra, ut loqui possim, et ea quæ ante oculos sita sunt dico, sicut dici solent. Hoc mihi accidit etiam cum de sapientia quantum valeo, vigilantissime atque intentissime cogito. Et propterea multum miror, cum hæc duo sint in secretissima certissimaque veritate, accedente etiam testimonio Scripturarum, quo commemoravi conjuncte illa posita, plurimum miror, ut dixi, quare numerus vilis sit multitudini hominum, et cara sapientia. Sed nimirum illud est, quod una quædam eademque res est : verumtamen quoniam nihilominus in divinis libris de sapientia dicitur, quod « adtingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter (*Sap.*, VIII, 1), » ea potentia qua fortiter a fine usque ad finem adtingit, numerus fortasse dicitur : ea vero qua disponit omnia suaviter, sapientia proprie jam vocatur ; cum sit utrumque unius ejusdemque sapientiæ.

31. Sed quia dedit numeros omnibus rebus etiam infimis, et in fine rerum locatis ; et corpora enim omnia quamvis in rebus extrema sint, habent numeros suos : sapere autem non dedit corporibus, neque animis omnibus, sed tantum rationalibus, tamquam in eis sibi sedem locaverit, de qua disponat omnia illa etiam infima quibus numeros dedit : itaque quoniam de corporibus facile judicamus, tamquam de rebus quæ infra nos ordinatæ sunt, quibus impressos numeros infra nos esse cernimus ; et eos propterea vilius habemus. Sed cum cœperimus tamquam sursum versus recurrere, invenimus eos etiam nostras mentes transcendere, atque in-

tre côté, comme peu d'hommes savent être sages, et que les sots eux-mêmes ont reçu le don de calculer, les hommes admirent la sagesse et méprisent les nombres. Quant aux savants et aux studieux, plus ils s'éloignent de la boue terrestre, plus ils contemplent le nombre et la sagesse toute ensemble dans la vérité, plus l'un et l'autre leur sont chers; et quand ils sont en face de cette vérité, ce n'est plus l'or, l'argent et les autres choses que se disputent les hommes, mais bien eux-mêmes qui deviennent vils à leurs propres yeux.

32. Ne vous étonnez pas, de ce qu'ont peut plus facilement calculer qu'être sage, que les nombres soient méprisés des hommes, et la sagesse estimée d'eux, puisque vous les voyez estimer plus l'or que la lumière d'un flambeau, à laquelle on n'oserait sans rire comparer le métal précieux. Pourquoi l'or qui est bien inférieur à la lumière est-il plus tenu en honneur ? C'est sans doute parce que tous jusqu'au mendiant peuvent allumer un flambeau, tandis que l'or est aux mains du petit nombre. Mais loin de moi la pensée que la sagesse soit inférieure aux nombres, puisque c'est la même chose ; seulement elle demande des yeux qui puissent la voir. De même que dans un feu unique on perçoit la lumière et la chaleur qui, pour ainsi dire sont consubstantielles, et ne peuvent être séparées l'une de l'autre, et que malgré cela la chaleur arrive seulement aux objets qu'on en approche, tandis que la lumière s'étend au loin et au large, de même, par la puissance de l'intelligence inhérente à la sagesse, les êtres les plus rapporchés d'elle, comme sont les âmes raisonnables, sont pénétrés par cette chaleur de la sagesse, tandis que les êtres plus éloignés comme sont les corps, n'en sont pas atteints, mais sont seulement inondés de la lumière des nombres. Peut-être ma comparaison vous paraît-elle obscure : parce qu'il n'y a point dans les choses visibles un terme de comparaison qui puisse parfaitement s'adapter à une chose invisible; mais songez du moins à cette conclusion qui suffit à la question posée et qui même est évidente pour des esprits inférieurs tels que nous; c'est que bien qu'il ne puisse pas être évident pour nous si le nombre est dans la sagesse ou subsiste en elle, ou si c'est la sagesse qui existe par le nombre ou qui subsiste en lui, ou enfin si l'un et l'autre peuvent être montrés comme appartenant à un seul objet, il n'en demeure pas moins manifeste que tous deux sont vrais et d'une vérité inaltérable.

commutabiles in ipsa manere veritate. Et quia sapere pauci possunt, numerare autem etiam stultis concessum est, mirantur homines sapientiam, numerosque contemnunt. Docti autem et studiosi, quanto remotiores sunt a labe terrena, tanto magis et numerum, et sapientiam in ipsa veritate contuentur, et utrumque carum habent : et in ejus veritatis comparatione non eis aurum et argentum, et cetera de quibus homines dimicant, sed ipsi etiam vilescunt sibi.

32. Nec mireris numeros ideo viluisse hominibus, et caram esse sapientiam, quia facilius possunt numerare quam sapere, cum videas carius illos habere aurum quam lumen lucernæ, cui comparatum aurum ridetur. Sed honoratur amplius res longe inferior, quia lucernam sibi et mendicus accendit, aurum vero pauci habent : quamquam sapientia absit ut in comparatione numeri inveniatur inferior, cum eadem sit, sed oculum quo cerni possit, inquirit. Sed quemadmodum in uno igne consubstantialis, ut ita dicam, sentitur fulgor et calor, nec separari ab invicem possunt : tamen ad ea calor pervenit, quæ prope admoventur, fulgor vero etiam longius latiusque diffunditur : sic intelligentiæ potentia, quæ inest sapientiæ, propinquiora fervescunt, sicuti sunt animæ rationales; ea vero quæ remotiora sunt, sicuti corpora, non adtingit calore sapiendi, sed perfundit lumine numerorum, quod tibi fortassis obscurum est. Non enim ulla visibilis similitudo invisibili rei potest ad omnem convenientiam coaptari. Tantum illud adtende, quod et quæstioni quam suscepimus satis est, et humilioribus etiam mentibus, quales nos sumus, sese manifestat, quia etsi clarum nobis esse non potest, utrum in sapientia, vel ex sapientia numerus, an ipsa sapientia ex numero, an in numero sit, an utrumque nomen unius rei possit ostendi; illud certe manifestum est utrumque verum esse, et incommutabiliter verum.

CHAPITRE XII

La vérité est une et immuable dans toutes les intelligences, et elle est supérieure à notre esprit.

33. Ainsi donc vous ne pouvez nier qu'il existe une vérité immuable contenant toutes les choses inaltérablement vraies. Vous ne pouvez dire d'elle qu'elle est à vous ou à moi, ou à aucun homme en particulier; mais par des modes merveilleux semblables à une lumière secrète et publique, elle se présente et s'offre en commun à tous ceux qui voient les vérités immuables. Or, d'une chose qui appartient en commun à tous ceux qui raisonnent et comprennent, pourra-t-on dire qu'elle est propre à la nature de quelqu'un d'entre eux? Vous vous souvenez, je pense, de ce que nous avons dit un peu plus haut des sens corporels, des objets que nous percevons en commun par les sens de la vue et de l'ouïe, comme les sons et les couleurs; nous les voyons et entendons ensemble et cependant ils n'appartiennent pas à la nature de nos yeux et de nos oreilles, mais ils nous sont communs par rapport à la perception. De même aussi, vous ne direz jamais que ces objets que nous percevons en commun, vous et moi, chacun avec notre esprit, appartiennent à la nature de l'esprit de l'un de nous deux : car, un objet vu à la fois par les yeux de deux personnes ne s'identifie avec les yeux ni de l'un ni de l'autre, il est une chose tierce vers laquelle se portent les regards de tous les deux. — *Ev.* Cela est très-clair et très-vrai·

34. — *Aug.* Cette vérité dont nous parlons déjà depuis longtemps et dans laquelle nous voyons tant de choses, est-elle donc selon vous, supérieure, égale ou inférieure à nos esprits. Si elle leur était inférieure, loin de juger d'après elle, nous la jugerions elle-même, comme nous jugeons des corps, qui nous sont inférieurs, en disant d'eux : ils sont ou ne sont pas de telle ou telle manière, ils doivent être de telle ou telle autre. Il en est de même de notre âme; nous savons non-seulement qu'elle est de telle manière, mais souvent qu'elle devait être de telle autre. De tel corps nous disons qu'il est moins blanc, moins carré qu'il ne devrait être et de telle âme qu'elle n'est pas assez capable, ni assez douce, ni assez courageuse, selon qu'en juge la raison qui dirige notre conduite. Tous ces jugements nous les prononçons d'après la règle intérieure de la vérité, règle que nous voyons en commun, mais dont personne ne peut

CAPUT XII

Una et incommutabilis in omnibus intelligentibus veritas, eaque nostra mente superior.

33. Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, hæc omnia quæ incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, præsto esse ac se præbere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus præsto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? Meministi enim, ut opinor, quid de sensibus corporis paulo ante tractatum sit; ea scilicet quæ oculorum vel aurium sensu communiter tangimus, sicuti sunt colores et soni, quos ego et tu simul videmus, vel simul audimus, non pertinere ad oculorum nostrorum auriumve naturam, sed ad sentiendum nobis esse communia. Sic ergo etiam illa quæ ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam. Duorum enim oculi quod simul vident, nec hujus nec illius oculos esse poterit dicere, sed aliquid tertium in quod utriusque conferatur adspectus. E. Apertissime atque verissimum est.

34. A. Hanc ergo veritatem, de qua jam diu loquimur, et in qua una tam multa conspicimus, excellentiorem putas esse quam mens nostra est, an æqualem mentibus nostris, an etiam inferiorem? Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa judicaremus, sicut judicamus de corporibus, quia infra sunt, et dicimus ea plerumque non tantum ita esse vel non ita, sed ita vel non ita esse debere : sic et de animis nostris non solum ita esse animum novimus, sed plerumque etiam ita esse debere. Et de corporibus quidem sic judicamus, cum dicimus, Minus candidum est quam debuit, aut minus quadrum, et multa similiter. De animis vero, Minus aptus est quam debet, aut minus lenis, aut minus vehemens, sicut nostrorum morum se ratio tulerit. Et judicamus hæc secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cerni-

se faire juge. Quand on dit, en effet, que les choses éternelles sont préférables aux temporelles, que 7 et 3 font 10 ; personne ne dit qu'il en devrait être ainsi ; mais chacun, en les connaissant, loin de redresser ces vérités, comme un juge, se réjouit à leur vue. Si d'un autre côté cette vérité était égale à nos esprits ne serait-elle pas changeante elle-même ? Nos âmes la voient tantôt plus, tantôt moins, et elle dénonce ainsi sa mutabilité tandis que la vérité demeurant en elle-même n'augmente pas quand nous la voyons plus, ne diminue pas quand nous la voyons moins ; mais entière et inaltérée, elle réjouit de sa lumière ceux qui se tournent vers elle, et punit d'aveuglement ceux qui s'en détournent. Bien plus, n'est-ce pas d'après elle que nous jugeons nos propres esprits, sans que jamais nous la puissions juger elle-même ? Ne disons-nous pas, en effet : tel esprit ne comprend pas autant qu'il faut ou comprend autant qu'il doit ? Or, un esprit doit comprendre d'autant plus qu'il aura pu s'approcher plus près de l'immuable vérité et s'y attacher. Ainsi donc, si la vérité n'est ni inférieure ni égale à nos esprits, il reste qu'elle leur soit supérieure et meilleure qu'eux.

CHAPITRE XIII

Exhortation à embrasser la vérité qui seule donne le bonheur.

35. Je vous avais promis, si vous vous en souvenez, de vous montrer qu'il y avait quelque chose de plus sublime que notre esprit et notre raison. Or, voici devant vous la vérité elle-même ; embrassez-la si vous pouvez, et jouissez d'elle : « Mettez vos délices dans le Seigneur et il vous accordera les demandes de votre cœur. (*Ps.*, XXXVI). » Car que demandez-vous, sinon d'être heureux ? Et quel plus grand bonheur que de jouir de l'inébranlable, inaltérable et très-excellente vérité ? Voilà que des hommes s'écrient qu'ils sont heureux, quand ils serrent dans leurs bras de beaux corps, désirés avec une grande ardeur, soit ceux de leurs épouses, soit même ceux des filles perdues : et nous, nous douterions de notre bonheur dans les embrassements de la vérité ? Les hommes s'écrient qu'ils sont heureux, quand, la gorge desséchée par la chaleur, ils parviennent à une source abondante et pure, ou quand, pressés par la faim, ils trouvent le repas du midi ou du soir préparé et copieusement servi ; et nous, nous

mus : de ipsis vero nullo modo quis judicat : cum enim quis dixerit æterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed tantum lætatur inventor. Si autem esset æqualis mentibus nostris hæc veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostræ aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles : cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos lætificet lumine, et aversos puniat cæcitate. Quid quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam judicamus, cum de illa nullo modo judicare possimus ? Dicimus enim, Minus intelligit quam debet, aut tantum quantum debet intelligit. Tantum autem mens debet intelligere, quantum propius admoveri atque inhærere potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior, nec æqualis est, restat ut sit superior atque excellentior.

CAPUT XIII.

Exhortatio ad amplexum veritatis, quæ una beatos facit.

35. Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid, quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas : amplectere illam si potes, et fruere illa, et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Quid enim petis amplius quam ut beatus sis ? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate ? An vero clamant homines beatos se esse, cum pulcra corpora magno desiderio concupita, sive conjugum, sive etiam meretricum amplexantur, et nos in amplexu veritatis beatos esse dubitamus ? Clamant homines se beatos esse, cum æstu aridis faucibus ad fontem abundantem salubremque perveniunt, aut esurientes prandium cænamve ornatam copiosamque reperiunt : et nos negabimus beatos esse, cum irrigamur pascimurque veritate ? Solemus audire voces clamantium se beatos, si jaceant in rosa et aliis floribus, vel etiam unguentis odoratissimis perfruantur : quid

refuserions de croire à notre bonheur, quand nous nous abreuvons et nous repaissons de la vérité? Souvent nous entendons la voix de ceux qui se proclament heureux parce qu'ils sont couchés sur les roses et les autres fleurs, ou parce qu'ils jouissent des parfums les plus odorants ; or, qu'y a-t-il de plus parfumé et de plus doux que le soufle de la vérité? Et nous hésiterions à nous dire heureux, lorsque nous la respirons? Un grand nombre mettent le bonheur de la vie dans les sons de la voix humaine et des instruments : lorsque cette harmonie leur manque, ils se trouvent misérables ; et lorsqu'ils l'entendent, ils sont transportés de joie : et nous, quand, sans bruit, pénètre dans nos âmes le silence harmonieux et éloquent de la vérité, s'il m'est permis de parler ainsi, nous chercherions un autre bonheur, et nous ne jouirions pas de celui-ci qui est à la fois si certain et si présent à nos âmes? Quand les hommes, réjouis par la vue de l'or et de l'argent, par l'éclat des pierres précieuses et de toutes les couleurs, par la splendeur et le charme de la lumière elle-même qui frappe nos yeux, qu'elle jaillisse soit des feux de la terre, soit des étoiles, de la lune ou du soleil, quand les hommes, dis-je, ne sont détournés de cette joie par aucun chagrin ni aucun besoin, ils s'estiment heureux et voudraient toujours vivre ; et nous, nous craindrions de placer le bonheur de la vie dans la lumière de la vérité ?

36. Ah! puisque c'est dans la vérité que nous connaissons et que nous saisissons le souverain bien et que cette vérité est la sagesse, fixons nos regards sur elle, pour y saisir le souverain bien et en jouir. Heureux est celui qui jouit de sa possession. C'est elle qui montre tous les biens véritables ; et les hommes suivant le degré de leur intelligence, en choisissent un ou plusieurs pour en jouir. Mais de même que parmi les hommes qui choisissent à la lumière du soleil quelque objet pour le contempler plus volontiers et se réjouir de sa vue, s'il s'en trouve quelques-uns dont les yeux soient plus puissants, plus sains et plus vigoureux, ils ne regardent aucun objet plus volontiers que le soleil lui-même qui éclaire ces mêmes êtres dans lesquels les yeux plus faibles trouvent leur joie ; de même, quand un œil intelligent, puissant et fort, a considéré dans la certitude de sa raison la multitude des choses immuablement vraies, il se tourne vers la vérité elle-même qui les lui a fait voir toutes, et s'attachant à elle, il oublie tout le reste en quelque sorte, pour jouir en elle de tout à la fois. Car ce qui nous charme dans les choses vraies, ne nous charme que par la vérité elle-même.

37. Telle est aussi notre liberté, lorsque nous

fragrantius, quid jocundius inspiratione veritatis? Et dubitamus nos cum ab illa inspiramur, dicere beatos? Multi beatam vitam in cantu vocum et nervorum et tibiarum sibi constituunt, et cum ea sibi desunt, se miseros judicant, cum autem adsunt, efferuntur lætitia : et nos cum mentibus nostris sine ullo strepitu, ut ita dicam, canorum et facundum quoddam silentium veritatis illabitur, aliam beatam vitam quærimus, et tam certa et præsente non fruimur? Luce auri et argenti, luce gemmarum et aliorum colorum, sive ipsius lucis quæ ad hos oculos pertinet, sive in ignibus terrenis, sive in stellis vel luna vel sole claritate et jocunditate delectati homines, cum ab ista lætitia nullis molestiis, nulla indigentia revocantur, beati sibi videntur, et propter hæc semper volunt vivere : et nos in luce veritatis beatam vitam collocare metuimus?

36. Immo vero quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum, eaque veritas sapientia est, cernamus in ea, teneamusque summum bonum, eoque perfruamur. Beatus est quippe qui fruitur summo bono. Hæc enim veritas ostendit omnia bona, quæ vera sunt, quæ sibi pro suo captu intelligentes homines, vel singula, vel plura eligunt, quibus fruantur. Sed quemadmodum illi qui in luce solis eligunt quod libenter adspiciant, et eo adspectu lætificantur, in quibus si qui forte fuerint vegetioribus sanisque et fortissimis oculis præditi, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam cetera quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat : sic fortis acies mentis et vegeta cum multa vera, et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhærens tamquam obliviscitur cetera, et in illa simul omnibus fruitur. Quidquid enim jocundum est in ceteris veris, ipsa utique veritate jocundum est.

37. Hæc est libertas nostra, cum isti subdimur veritati : et ipse est Deus noster, qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati. Ipsa enim Veritas etiam homo cum hominibus loquens, ait credentibus sibi : « Si manseritis in verbo meo, vere

nous soumettons à la vérité suprême; c'est Dieu lui-même qui nous délivre de la mort, c'est-à-dire de l'état du péché. Car la vérité infinie, devenue homme et conversant avec les hommes, a dit à ceux qui croient en elle : « Si vous gardez ma parole, vous êtes vraiment mes disciples et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous délivrera (*Jean*, VIII, 31-32). » C'était dire que l'âme ne jouit de rien avec liberté, si elle n'en jouit avec sécurité.

CHAPITRE XIV

On possède la vérité avec sécurité.

Or, personne n'est en sécurité au milieu de ces biens qu'on peut perdre malgré soi; tandis que personne ne perd malgré lui la vérité et la sagesse : car aucun espace ne peut l'en séparer. Et si quelquefois on parle de cette séparation, elle n'est due qu'à la vérité pervertie qui fait aimer les choses inférieures. Du reste, personne ne veut quoi que ce soit en ne le voulant pas : nous avons donc dans la vérité un trésor dont nous jouissons tous également et en commun : en elle, nulle borne et nulle défaillance. Elle reçoit tous ceux qui l'aiment sans les rendre aucunement jaloux les uns des autres; elle se livre également à tous, et pour chacun d'eux, elle demeure chaste. Aucun ne dit à l'autre : ôte-toi, pour que je m'approche à mon tour; écarte tes bras pour que je l'embrasse aussi. Tous s'attachent à elle, tous la tiennent en même temps. Ses mets ne sont point divisés en parties, et vous ne prenez rien de son breuvage que je ne puisse moi-même le boire : car, en la recevant, vous ne transformez rien d'elle en quelque chose qui vous soit propre; mais ce que vous en goûtez, demeure entier pour moi. Je n'attends pas que vous rendiez ce que vous avez aspiré pour l'aspirer à mon tour; car rien d'elle ne devient la propriété exclusive d'un seul ou de plusieurs; elle est à la fois tout entière et commune à tous.

38. Les objets que perçoivent le toucher, le goût et l'odorat, ont donc moins d'analogie avec cette vérité que ceux qui tombent sous les sens de la vue et de l'ouïe. Toute parole entendue, en effet, est entendue tout entière par les auditeurs, et à la fois tout entière par chacun d'eux : toute image placée devant nos yeux est vue telle qu'elle est par celui-ci, et par celui-là tout à la fois. Mais ces ressemblances ne sont qu'imparfaites : car, un son ne retentit pas tout entier à la fois, puisqu'il se mesure et se prolonge dans le temps, et qu'une

disciputi mei estis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos (*Johan.*, VIII, 31). » Nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate.

CAPUT XIV

Veritas possidetur cum securitate.

Nemo autem securus est in iis bonis quæ potest invitus amittere. Veritatem autem atque sapientiam nemo amittit invitus : non enim locis separari ab ea quisquam potest, sed ea quæ dicitur a veritate atque sapientia separatio, perversa voluntas est, qua inferiora diliguntur. Nemo autem vult aliquid nolens. Habemus igitur qua fruamur omnes æqualiter atque communiter : nullæ sunt angustiæ, nullus in ea defectus. Omnes amatores suos nullo modo sibi invidos recipit, et omnibus communis est, singulis casta est. Nemo alicui dicit : Recede, ut etiam ego accedam : remove manus, ut etiam ego amplectar. Omnes inhærent, idipsum omnes tangunt. Cibus ejus nulla ex parte discerpitur : nihil de ipsa bibis quod ego non possim. Non enim ab ejus communione in privatum tuum mutas aliquid : sed quod tu de illa capis, et mihi manet integrum. Quod te inspirat non exspecto ut reddatur abs te, et sic ego inspirer ex eo : non enim aliquid ejus aliquando fit cujusquam unius aut quorumdam proprium, sed simul omnibus tota est communis.

38. Minus ergo ea quæ tangimus, vel quæ gustamus, vel quæ olfacimus, huic sunt veritati similia, sed magis ea, quæ audimus et cernimus : quia et omne verbum a quibus auditur, totum auditur ab omnibus, et simul a singulis totum; et species omnis quæ oculis adjacet, quanta videtur ab uno, tanta et ab alio simul. Sed multum longo intervallo sunt ista similia : nec tota enim simul sonat quælibet vox, quia per tempora tenditur et producitur, et aliud ejus prius sonat, aliud posterius; et species omnis visibilis tamquam intumescit per locos, nec ubique tota est. Et certe omnia hæc auferuntur invito, et quominus eis frui possumus, quibusdam impedimur angustiis. Nam et si posset esse

partie résonne d'abord, et l'autre ensuite : de même, toute image visible s'étend en quelque sorte daus le lieu, et elle n'est pas tout entière partout. D'ailleurs, toutes ces choses nous sont enlevées malgré nous, et je ne sais quelles difficultés nous empêchent de pouvoir en jouir. Si un homme pouvait avoir une voix mélodieuse et chanter toujours, si ses admirateurs s'empressaient à l'envi pour venir l'entendre, ils finiraient en devenant nombreux, par être à l'étroit et par se disputer les places pour approcher plus près du chanteur : de plus ils ne pourraient rien garder de ce qu'ils entendraient, et leur oreille ne serait frappée que de sons fugitifs. Si je voulais contempler le soleil lui-même, et que je pusse le faire avec persévérance, il me serait enlevé à son coucher, il se voilerait d'un nuage ; bien d'autres obstacles enfin me feraient perdre malgré moi le plaisir de le voir. Enfin, y eut-il toujours le charme de la lumière pour mes yeux et celui du chant pour mes oreilles, quelle gloire m'en reviendrait-il, puisque ces choses me seraient communes avec les bêtes ? Mais pour cette beaute de la vérité et de la sagesse, qu'il y ait seulement une volonté persévérante d'en jouir, alors malgré la foule des auditeurs, elle n'éconduit pas ceux qui surviennent encore, elle ne se développe pas dans le temps, ne se déplace pas dans le lieu, elle n'est ni interrompue par la nuit, ni interceptée par l'ombre, ni soumise aux sens du corps. Présente à tous ceux qui, de tous les points du monde, se tournent vers elle et qui l'aiment, elle n'échappe jamais à leur vue. Elle n'est dans aucun lieu, et elle n'est nulle part absente ; elle avertit au dehors, et elle instruit au dedans ; elle change tous ceux qui la voient en les améliorant, et aucun ne peut ni la changer ni la détériorer : personne ne la juge elle-même et personne ne juge bien sans elle. Et ainsi il est évident que, sans aucun doute, elle est supérieure à nos esprits qui, ne deviennent sages que par elle seule, et qui, loin de la juger, ne jugent toutes choses que par elle.

CHAPITRE XV

L'existence d'un Dieu est désormais établie par les raisonnements précédents.

39. Vous m'avez accordé que vous reconnaîtriez l'existence de Dieu, si je vous montrais une chose supérieure à nos esprits, pourvu qu'il n'y en eût pas d'autre supérieure à celle-là. En acceptant cette concession, j'avais dit qu'il suffisait que je fisse cette démonstration. Car, s'il est une chose supérieure à celle-là, elle sera Dieu ; s'il n'y en a pas, la vérité même est Dieu. Soit donc qu'il y ait, soit qu'il n'y ait

cujusdam suavis cantus sempiternus, et studiosi ejus certatim ad eum audiendum venirent, coartarent sese, atque pugnarent de locis, quanto plures essent, ut cantanti esset quisque propinquior, et in audiendo nihil tenerent manere secum, sed omnibus vocibus fugientibus tangerentur. Solem autem istum si vellem intueri, atque id pertinaciter possem, et in occasu me desereret. et subvelaretur nubilo, et multis aliis obstaculis voluptatem videndi eum invitus amitterem. Postremo etiam si adesset semper suavitas, et lucis videnti, et vocis audienti, quid magnum ad me perveniret, cum mihi esset commune cum beluis ? At illa veritatis et sapientiæ pulcritudo, tantum adsit perseverans voluntas fruendi, nec multitudine audientum constipata secludit venientes, nec peragitur tempore, nec migrat locis, nec nocte intercipitur, nec umbra intercluditur, nec sensibus corporis subjacet. De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna ; nullo loco est, nusquam deest ; foris admonet, intus docet ; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur ; nullus de illa judicat, nullus sine illa judicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quæ ab ipsa una fiunt singulæ sapientes, et non de ipsa, sed per ipsam de ceteris judices, sine dubitatione esse potiorem.

CAPUT XV.

Deum esse ex ratione fuse explicata jam certo cognoscitur.

39. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionnem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est : si autem non est, jam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris : quæ nobis erat ad disserendum et tractandum quæstio cons-

pas quelque chose de supérieur à la vérité, vous ne pourrez nier toutefois que Dieu existe. Telle était la question que nous avions résolu de discuter et de traiter. Maintenant, si vous êtes frappé de ce que dans l'enseignement sacré de Jésus-Christ nous avons reçu comme dogme de foi que Dieu est le père de la sagesse, rappelez-vous que nous admettons aussi par la foi que la sagesse engendrée du Père Éternel est égale au Père. Ainsi, il n'y a rien à discuter ici, nous sommes en présence d'un article de foi inébranlable. Dieu est, et il est véritablement et souverainement : voilà une vérité, ce me semble, que nous ne tenons pas seulement comme indubitable par la foi, mais que nous comprenons aussi d'une manière certaine, quoique bien faible encore. Or, cela suffit à la question proposée, de sorte que nous pouvons développer le reste de notre discussion, à moins que vous n'ayez quelque objection à faire. — *Ev.* Moi ! mais inondé d'une joie vraiment incroyable et que je ne pourrais exprimer en paroles, j'accepte vos raisonnements, et j'en proclame la certitude parfaite. Je la proclame au dedans de mon âme, et je désire être entendu de la vérité elle-même et m'attacher à elle : ce qui constitue non-seulement un bien, mais le souverain bien, et celui qui donne le vrai bonheur.

40. — *Aug.* Très-bien ! et je me réjouis de vos paroles. Mais, dites-moi, sommes-nous dès maintenant sages et heureux ? Ou, mieux, ne marchons-nous pas vers ce but que nous devons atteindre ? — *Ev.* Je crois plutôt que nous y tendons encore. — *Aug.* D'où vient donc que vous saisissez ces raisonnements dans la vérité et la certitude desquels vous proclamez mettre votre joie, et admettez-vous qu'ils font partie de la sagesse ? Est-ce qu'un insensé peut connaître la sagesse ? — *Ev.* Tant qu'il est insensé, il ne le peut. — *Aug.* Donc, ou vous êtes déjà sage, ou vous ne connaissez pas encore la sagesse ? — *Ev.* Je ne suis pas encore sage, il est vrai ; mais je ne voudrais pas non plus me dire insensé, en tant que je connais la sagesse ; puisque les choses que je connais sont certaines, et que je ne puis nier qu'elles fassent partie de la sagesse. — *Aug.* Dites-moi, je vous prie, n'avouerez-vous pas que celui qui n'est pas juste est injuste, que celui qui n'est pas prudent est imprudent, et que celui qui n'est pas tempérant est intempérant ? Ou pouvez-vous douter de quelqu'un de ces points ? — *Ev.* J'avoue que tant qu'un homme n'est pas juste, il est injuste ; et j'en dis autant de l'homme imprudent et intempérant. — *Aug.* Pourquoi donc alors quand un homme n'est pas sage, n'est-il pas insensé ? — *Ev.* J'avoue aussi que quand un homme n'est pas sage, il est insensé. — *Aug.* Eh bien ! maintenant le-

tituta. Nam si te hoc movet quod apud sacrosanctam disciplinam Christi in fidem recepimus, esse Patrem Sapientiæ : memento nos etiam hoc in fidem accepisse, quod æterno Patri sit æqualis quæ ab ipso genita est Sapientia. Unde nunc nihil quærendum est, sed inconcussa fide retinendum. Est enim Deus, et vere summeque est. Quod jam non solum indubitatum quantum arbitror fide retinemus sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis adtingimus quod quæstioni susceptæ sufficit, ut cetera quæ ad rem pertinent, explicare possimus nisi quid habes adversus ista quod opponas. E. Ego vero incredibili omnino, et quam tibi verbis explicare non possum, lætitia perfusus accipio ista, et clamo esse certissima. Clamo autem voce interiore, qua exaudiri cupio ab ipsa veritate, et illi inhærere : quod non solum bonum, sed etiam summum bonum, et beatificum esse concedo.

40. A. Recte sane ; etiam ego plurimum gaudeo. Sed quæso te, numquid jam sapientes et beati sumus an adhuc tendimus eo, ut id nobis esse proveniat ? E. Eo nos potius tendere existimo. A. Unde ergo ista comprehendis, quibus veris certisque gaudere te clamas, et hoc ad sapientiam pertinere concedis ? an quisquam insipiens potest nosse sapientiam ? E. Quamdiu insipiens est, non potest. A. Tu ergo jam sapiens es, aut nondum nosti sapientiam. E. Non sum quidem adhuc sapiens, sed nec insipientem me dixerim, in quantum novi sapientiam : quoniam et certa sunt ista quæ novi, et ad sapientiam pertinere, negare non possum. A. Dic quæso te, nonne fateberis eum, qui non est justus, injustum esse : et qui non est prudens, imprudentem esse ; et qui non est temperans, intemperantem ? an dubitari de his aliquid potest ? E. Fateor hominem, quando justus non est, injustum esse, hoc etiam de prudente et temperante responderim. A. Cur ego et quando sapiens non est, non sit insipiens ? E. Hoc quoque fateor, quando quisque sapiens non est, eum esse insipientes. A. Nunc ergo tu quid horum es ? E. Quodlibet horum me

quel des deux êtes-vous ? — *Ev.* Quel que soit le nom que vous me donniez, je n'ose pas encore me dire sage ; et, d'après les concessions que j'ai faites, je vois comme une conséquence que je n'ai pas à hésiter de me regarder comme un insensé. — *Aug.* Alors l'insensé connaît la sagesse. Car, comme nous l'avons dit, il ne serait pas certain qu'il veut être sage, ni qu'il faut l'être, si la notion de la sagesse n'était pas imprimée dans son esprit, aussi bien que les notions de ces autres choses sur lesquelles vous avez répondu en détail, qui font partie de la sagesse elle-même, et de la connaissance desquelles vous vous êtes réjoui. — *Ev.* Il est comme vous le dites.

CHAPITRE XVI

La sagesse se montre partout aux âmes zélées qui la cherchent, par l'entremise des nombres imprimés sur chaque chose.

41. — *Aug.* Quand nous nous appliquons à l'étude de la sagesse, faisons-nous autre chose que de lier, pour ainsi dire, notre âme tout entière, avec tout l'empressement dont nous sommes capables, à l'objet que notre esprit a saisi, de l'y placer et de l'y fixer d'une manière durable, pour l'empêcher ainsi de jouir de *son moi* qu'elle a embarrassé dans les choses passagères, et pour que, dépouillée de toutes les afflictions du temps et de l'espace, elle s'attache à ce qui est un et toujours durable? Car, de même que toute la vie du corps, c'est l'âme, de même la vie heureuse de l'âme, c'est Dieu. Occupés à ce travail, nous sommes dans la voie, tant que nous ne l'avons pas achevé. Et quant à cette concession qui nous est faite de jouir de biens vrais et certains, quoiqu'ils ne répandent encore leur lumière que dans un chemin ténébreux, voyez si ce qui est écrit de la sagesse ne se réalise pas à l'égard de ceux qui l'aiment, lorsqu'ils viennent à elle et qu'ils la recherchent. « Elle se montrera à eux sur les chemins avec un visage riant, et elle ira à leur rencontre avec le cortége de sa providence (*Sap.*, VI, 17). » De quelque côté, en effet, que vous vous tourniez, elle vous parle par les traces mêmes dont elle a laissé l'empreinte sur ses œuvres : et lorsque vous retombez dans les choses extérieures, elle vous rappelle au dedans jusque par les formes de ces créatures : et cela, afin que voyant que tout ce qui vous charme dans les corps, et vous attire par vos sens corporels, est plein de nombres, vous en recherchiez l'origine, vous rentriez en vous-même et compreniez que vous ne pourriez rien approuver ni désapprouver de ce que vous

appelles, nondum audeo me dicere sapientem : et ex iis quæ concessi, video esse consequens, ut me insipientem non dubitem dicere. A. Novit ergo insipiens sapientiam. Non enim sicut jam dictum est, certus esset velle se esse sapientem, idque oportere, nisi notio sapientiæ menti ejus inhæreret, sicut earum rerum de quibus singillatim interrogatus respondisti, quæ ad ipsam sapientiam pertinent, quarum cognitione lætatus es. E. Ita est ut dicis.

CAPUT XVI.

Sapientia studiosis sui iuquisitoribus sese in via ostendit, numeris videlicet cuique rei impressis.

41. A. Quid igitur aliud agimus cum studemus esse sapientes, nisi ut quanta possumus alacritate, ad id quod mente contingimus, totam animam nostram quandammodo colligamus, et ponanus ibi, atque stabiliter infigamus, ut non jam privato suo gaudeat quod implicavit rebus transeuntibus, sed exsuta omnibus temporum et locorum affectionibus apprehendat id quod unum atque idem semper est. Sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animæ Deus est. Quod dum agimus, donec peragamus in via sumus Et quod istis veris et certis bonis, quamvis adhuc in hoc tenebroso itinere coruscantibus, gaudere concessum est, vide utrum hoc sit quod scriptum est de sapientia, quid agat cum amatoribus suis cum ad eam veniunt, et eam quærunt dictum est enim : « In viis ostendet se illis hilariter, et omni providentia occurret illis (*Sap.*, VI, 17). » Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quæ operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat, ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum, et quæras unde sit, et in teipsum redeas, atque intelligas te id quod adtingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulcritudinis leges, ad quas referas quæque pulcra sentis exterius.

42. Intuere cœlum et terram et mare, et quæcum-

saisissez par les sens corporels si vous n'aviez pas près de vous certaines règles du beau auxquelles vous rapportez toutes les beautés extérieures dont vous avez le sentiment.

42. Contemplez le ciel, la terre et la mer, tout ce qui brille en haut ou tout ce qui rampe, vole et nage. Tout a des formes, parce que tout a des nombres. Otez les nombres, les formes ne seront plus rien. De qui donc procèdent-elles, sinon de celui d'où procède le nombre; puisque l'être qui est en elles y est en raison du nombre qui s'y trouve? Ceux qui travaillent sur les formes corporelles ont aussi dans leur art des nombres d'après lesquels ils règlent leurs ouvrages; ils meuvent leurs mains et manient leurs outils, jusqu'à ce que la forme extérieure qu'ils travaillent atteigne autant que possible une perfection qui corresponde à la vue lumineuse qu'ils ont intérieurement des nombres, et par le moyen des sens qui sont en cela les interprètes, soit agréable au juge intérieur qui a les yeux fixés sur les nombres supérieurs. Cherchez ensuite le moteur des bras de l'artiste lui-même; ce sera encore le nombre; car ses membres se meuvent avec calcul. Si vous lui ôtez des mains l'ouvrage qu'il fait et de l'esprit l'intention de le faire, et que le mouvement des membres se tourne du côté du plaisir, cette action s'appellera la danse. Cherchez donc ce qui fait plaisir dans cette danse, même et le nombre vous répondra encore; c'est moi. Dans un corps, regardez la beauté de la forme; ce sont les nombres occupant le lieu. Regardez la beauté du mouvement; ce sont les membres opérant dans le temps. Pénétrez dans l'art d'où ils procèdent, cherchez dans cet art le temps et le lieu; vous n'y trouvez ni le temps ni l'espace. Le nombre est vivant dans l'art; mais sa région n'est pas celle des espaces, ni sa durée celle des jours; et cependant, quand ceux qui veulent devenir artistes, se plient à vouloir apprendre un art, ils meuvent leurs corps dans les lieux et les temps, et leur âme dans le temps seulement, puisque c'est avec le temps qu'ils deviennent habiles. Elevez-vous donc encore au-dessus de l'âme de l'artiste, pour voir le nombre éternel. Alors la sagesse brillera devant vous du haut de son siége intérieur et du fond même du sanctuaire de la vérité; et si elle éblouit votre regard encore trop faible, reportez alors l'œil de votre esprit dans la voie où la sagesse se montrait à vous avec un visage joyeux; et souvenez-vous que vous n'avez fait que différer une contemplation à laquelle vous reviendrez quand vous serez plus sain et plus vigoureux.

43. Malheur à ceux qui se dérobent à votre conduite, ô sagesse divine, suave lumière de l'âme purifiée, et qui s'égarent sur vos pas;

que in eis, vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant, formas habent, quia numeros habent: adime illis hæc, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus? quando quidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse. Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua: et tamdiu manus atque instrumenta in fabricando movent, donec illud quod formatur foris, ad eam quæ intus est lucem numerorum relatum, quantum potest impetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno judici supernos numeros intuenti. Quære deinde artificis ipsius membra quis moveat, numerus erit: nam moventur etiam illa numerose. Et si detrahas de manibus opus, et de animo intentionem fabricandi, motusque ille membrorum ad delectationem referatur, saltatio vocabitur. Quære ergo quid in saltatione delectet; respondebit tibi numerus: Ecce sum. Inspice jam pulcritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Inspice pulcritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore. Intra ad artem unde isti procedunt, quære in ea tempus et locum; numquam erit, nusquam erit; vivit in ea tamen numerus: nec ejus regio spatiorum est, nec ætas dierum; et discendæ arti tamen cum se accommodant, qui se artifices fieri volunt, corpus suum per loca et tempora movent, animum vero per tempora, accessu quippe temporis peritiores fiunt. Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; jam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis: quæ si adhuc languidiorem adspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter. Memento sane distulisse te visionem quam fortior saniorque repetas.

43. Væ qui derelinquunt te ducem, et oberrant in vestigiis tuis, qui nutus tuos pro te amant, et obliviscuntur quid innuas. O suavissima lux purga-

malheur à ceux qui aiment vos signes au lieu de vous aimer vous-même et qui oublient ce que vous voulez leur faire entendre! Vous ne cessez en effet de nous manifester votre nature et votre grandeur, et vos signes sont la beauté de toutes les créatures. L'artiste lui-même, d'une certaine manière, fait signe au spectateur qui contemple la beauté de son ouvrage, de ne pas s'y arrêter tout entier, mais de parcourir du regard sa statue pour le reporter affectueusement sur celui qui l'a sculptée. Ceux qui aiment vos œuvres au lieu de vous, ressemblent à ces hommes qui, écoutant un sage éloquent, ne portent leur avide attention que sur le doux son de sa voix et l'harmonieux arrangement de ses paroles, et perdent le sens des pensées dont ces paroles sont les signes. Malheur à ceux qui se détournent de votre lumière, ô sagesse, et qui s'attachent avec bonheur aux ténèbres! Vous tournant le dos, ils s'enfoncent dans les œuvres charnelles comme dans leur ombre ; et cela même qui les y délecte, ils le tiennent des rayons qui s'échappent partout de votre lumière. Mais l'ombre qui est aimée, rend les yeux de l'âme plus faibles et plus impuissants à jouir de votre vue. L'homme se plonge de plus en plus dans les ténèbres en poursuivant plus volontiers tout ce qui accueille plus doucement sa faiblesse; et dès lors, il commence à ne pouvoir plus voir ce qui est souverainement, et à ne plus regarder comme un mal tout ce qui trompe son imprudence, flatte son indigence ou tourmente son esclavage, bien qu'il ait mérité par sa perversion ces peines qu'il souffre, et que tout ce qui est justice ne puisse être un mal.

44. Si donc tous les objets changeants que vous avez vus, vous ne pouvez les saisir soit par les sens du corps, soit par l'attention de l'esprit, qu'autant qu'ils subsistent dans une forme numérique, sans laquelle ils retombent dans le néant, n'hésitez pas à croire qu'il existe une forme éternelle et immuable, en vertu de laquelle ces choses changeantes ne disparaissent pas, mais peuvent, par leurs mouvements mesurés et la variété si distincte de leurs formes, parcourir pour ainsi dire leur sillon dans le temps. Or, c'est parce que cette forme éternelle qui ne doit pas être elle-même étendue ou répandue dans l'espace, ni prolongée et variable dans le temps, que toutes ces choses peuvent être formées, et, chacune selon son genre, occuper et traverser les nombres de l'espace et de la durée.

tæ mentis sapientia ; non enim cessas innuere nobis, quæ et quanta sis. et nutus tui sunt omne creaturarum decus. Et artifex enim quodammodo innuit spectatori operis sui de ipsa operis pulcritudine, ne ibi totus hæreat, sed speciem corporis fabricati sic percurrat oculis, ut in eum qui fabricaverit recurrat affectu. Similes autem sunt hominibus, qui ea quæ facis pro te amant, qui cum audiunt aliquem facundum sapientem, dum nimis suavitatem vocis ejus, et structuras syllabarum apte locatarum avide audiunt, amittunt sententiarum principatum, cujus illa verba tamquam signa sonuerunt : Væ qui se avertunt a lumine tuo, et obscuritati suæ dulciter inhærent. Tamquam enim dorsum ad te ponentes, in carnali opere velut in umbra sua defiguntur, et tamen etiam ibi quod eos delectat, adhuc (*a*) habent de circumfulgentia lucis tuæ. Sed umbra dum amatur, languidiorem facit oculum animi, et invalidiorem ad perferendum conspectum tuum. Propterea magis magisque homo tenebratur, dum affectatur libentius, quidquid infirmiorem tolerabilius excipit. Ex quo incipit non posse videre quod summe est, et malum putare quidquid fallit improvidum, aut illicit (*b*) indigum, aut captum excruciat cum ea pro merito patiatur aversionis suæ, et quidquid justum est, malum esse non possit.

44. Si ergo quidquid mutabile adspexeris, vel sensu corporis, vel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihil recidat ; noli dubitare, ut ista mutabilia non intercipiantur, sed dimensis motibus, et distincta varietate formarum, quasi quosdam versus temporum peragant, esse aliquam formam æternam et incommutabilem : quæ neque contineatur et quasi diffundatur locis, neque protendatur atque varietur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant, et pro suo genere implere atque agere locorum ac temporum numeros.

(*a*) MSS plures, *adhuc habet de circumfulgentia* etc. (*b*) MSS. non pauci cum antiquioribus editionibus, *aut illicit indignum*

CHAPITRE XVIII

Tout bien et toute perfection viennent de Dieu.

45. Remarquez bien que toute chose susceptible de changement est nécessairement susceptible de forme. Comme nous appelons muable ce qui peut être changé, j'appellerai *formable* ce qui peut prendre une forme. Mais aucune chose ne peut se former elle-même, parce qu'elle ne peut se donner ce qu'elle n'a pas, et ainsi pour arriver à sa forme, une chose quelconque est formée. Si donc un objet, quel qu'il soit, a une forme par lui-même, il n'a pas besoin de recevoir ce qu'il a : si au contraire, il n'en a point, il ne peut prendre en lui ce qu'il n'a pas. Donc, rien, ainsi que nous l'avons dit, ne peut se former soi-même. Mais à quoi bon en dire davantage sur la mutabilité du corps et de l'âme ; nous en avons assez parlé plus haut, et il reste établi que le corps et l'âme reçoivent leur forme d'une autre forme immuable et permanente, de laquelle il a été dit : « Tu les changeras, et ils seront changés. Pour toi, tu es toujours le même, et tes années sont sans défaillance (*Ps.*, CI). » Cette dernière expression du prophète, ne signifie autre chose que l'éternité. Il a été dit encore de cette forme que « demeurant en elle-même, elle renouvelle toutes choses (*Sap.*, VII, 27), » pour nous faire comprendre aussi que la Providence gouverne toutes chosss. Car si tout ce qui est peut perdre son être en étant dépouillé de sa forme, c'est que cette forme immuable, par laquelle tous les êtres muables subsistent, et sont en état d'occuper et de parcourir les nombres de leurs formes, est elle-même leur providence : ils ne seraient pas, si elle n'était pas. Ainsi tout homme, qui regardant et considérant l'universalité des êtres créés chemine vers la sagesse, voit cette sagesse se montrer à lui sur le chemin avec un visage joyeux, venir à sa rencontre avec le cortége de sa providence ; et il désire avec une ardeur d'autant plus vive d'achever son voyage, que le chemin lui-même n'est beau que par la sagesse à laquelle il brûle de parvenir.

46. Pour vous, Evodius, si en dehors des créatures douées de l'existence et non de la vie, de celles qui ont reçu l'existence et la vie ,sans l'intelligence, et de celles qui réunissent à la fois, l'existence, la vie et l'intelligence, vous en trouvez de quelque autre espèce, vous pouvez dire alors qu'il y a des biens qui ne viennent pas de Dieu. Deux noms seulement peuvent désigner ces trois genres, le *corps* et la *vie*. Car à la créature qui a la vie sans avoir l'intelligence, comme la bête, et à celle qui a aussi l'intelligence, comme l'homme, s'applique

CAPUT XVII

Bonum et perfectio quæcumque ex Deo est.

45. Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellaverim. Nulla autem res formare seipsam potest : quia nulla res potest dare sibi quod non habet : et utique ut habeat formam, formatur aliquid. Quapropter quælibet res si quam habet formam, non ei opus est accipere quod habet : si qua vero non habet formam, non potest a se accipere quod non habet. Nulla ergo res, ut diximus, formare se potest. Quid autem amplius de mutabilitate corporis et animi dicamus? superius enim satis dictum est. Conficitur itaque, ut et corpus et animus forma quadam incommutabili et semper manente formentur. Cui formæ dictum est : « Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient (*Psal.*, CI, 27). » Annos sine defectu, pro æternitate posuit prophetica loquutio. De hac item forma dictum est, quod « in seipsa manens innovet omnia (*Sap.*, VII, 27), » Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quæ sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia: non enim ista essent, si illa non esset. Intuens ergo et considerans universam creaturam, quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in via se sibi ostendere hilariter, et in omni providentia occurrere sibi : et tanto alacrius ardescit viam istam peragere, quanto et ipsa via per illam pulcra est, ad quam exæstuat pervenire.

46. Tu autem si præter id quod est et non vivit, et id quod est et vivit neque intelligit, et id quod est et vivit et intelligit, inveneris aliquod aliud creturarum genus, tunc aude dicere aliquod bonum esse quod non sit ex Deo. Tria enim hæc duobus etiam hominibus enuntiari possunt, si appellentur

parfaitement le mot de *vie*. Or ces deux choses, c'est-à-dire le corps et la vie, qui sont communiquées à la créature, (car la vie et la vie suprême est aussi au créateur); ces deux créatures, dis-je, le corps et la vie, étant *formables*, comme nous l'avons vu plus haut, et pouvant retomber dans le néant si elles perdaient entièrement leurs formes, montrent assez qu'elles subsistent par cette forme qui est toujours la même. C'est pourquoi tous les biens, grands ou petits, ne peuvent venir que de Dieu. Car que peut-il y avoir de plus grand dans les créatures que la vie intelligente, ou de moindre que le corps? Ce sont des biens sujets sans doute à la défaillance et tendant au néant, et cependant il leur reste toujours une certaine forme qui leur donne un mode d'existence. Or le moindre degré de forme qui reste à un être défaillant vient de cette forme qui ne peut défaillir et qui ne permet pas aux mouvements mêmes des choses qui tombent ou qui progressent, de sortir des lois de leurs nombres. Ainsi tout ce que l'on remarque d'admirable dans les créatures, qu'on le juge digne de plus ou moins d'admiration, doit être rapporté à la gloire incomparable et ineffable du Créateur. Avez-vous là-dessus quelque objection à faire?

CHAPITRE XVIII

Bien que l'on puisse abuser de la volonté libre, on doit cependant la compter parmi les biens.

47. — *Ev.* C'en est assez, je l'avoue, pour être persuadé; et il est évident, autant du moins qu'il est possible en cette vie et pour des esprits tels que nous sommes, que Dieu est, et que tous les biens viennent de Dieu, puisque toutes les créatures, qu'elles aient à la fois l'intelligence, la vie et l'existence, ou seulement l'être, viennent de Dieu. Voyons maintenant la troisième question, savoir si on peut résoudre que la volonté libre doive être comptée parmi les biens. Ce point démontré, j'accorderai sans hésitation que c'est Dieu qui nous l'a donnée et qu'il a dû nous la donner. — *Aug.* Vous vous rappelez fort bien l'état de la discussion, et vous avez parfaitement compris que la seconde question est maintenant résolue : mais vous avez dû voir aussi que la troisième l'est également. En effet. la raison pour laquelle, avez-vous dit, il vous paraissait que le libre arbitre de la volonté n'aurait pas dû être donné, c'est qu'on s'en sert pour pécher. Ayant objecté

corpus et vita : quia et illa quæ tantum vivit, neque intelligit, qualis est pecorum, et hæc quæ intelligit, sicuti est hominum, rectissime vita dicitur. Hæc autem duo, id est, corpus et vita, quæ quidem creaturæ deputantur (nam et Creatoris ipsius vita dicitur, et ea summa vita est) istæ igitur duæ creaturæ corpus et vita quoniam formabilia sunt, sicuti superius dicta docuerunt, amissaque omnino forma in nihilum recidunt, satis ostendunt se ex illa forma subsistere, quæ semper ejusmodi est. Quamobrem quantacumque bona, quamvis magna, quamvis minima, nisi ex Deo esse non possunt. Quid enim majus in creaturis quam vita intelligens, aut quid minus potest esse quam corpus? Quæ quantumlibet deficiant, et eo tendant ut non sint, tamen aliquid formæ illis remanet, ut quoquo modo sint. Quidquid autem formæ cuipiam rei deficienti remanet; ex illa forma est quæ nescit deficere, motusque ipsos rerum deficientium vel proficientium excedere numerorum suorum leges non sinit. Quidquid igitur laudabile advertitur in rerum natura, sive exigua, sive ampla laude dignum judicetur ad excellentissimam et ineffabilem laudem referendum est Conditoris, nisi quid habes ad hæc.

CAPUT XVIII

Libera voluntas tametsi ad malum usum converti possit, in bonis numeranda est.

47. E. Satis mihi persuasum esse fateor, et quemadmodum manifestum fiat, quantum in hac vita atque inter tales quales nos sumus potest, Deum esse, et ex Deo esse omnia bona : quandoquidem omnia quæ sunt, sive quæ intelligunt et vivunt et sunt, sive quæ tantum vivunt et sunt, sive quæ tantum sunt, ex Deo sunt. Nunc jam tertiam quæstionem videamus, utrum expediri possit, inter bona esse numerandam liberam voluntatem. Quo demonstrato sine dubitatione concedam, Deum dedisse nobis eam, darique oportuisse. A. Bene meministi proposita, et secundam quæstionem jam explicatam vigilanter animadvestisti : sed videre debuisti etiam stam tertiam jam solutam. Propterea quippe tibi videri dixeras, dari non debuisse liberum voluntatis arbitrium, quod eo quisque peccat. Cui sententiæ tuæ cum ego intulissem, recte fieri non posse (I *Retract.*, cap. IX, n. 3), nisi eodem libero voluntatis arbitrio, atque ad id potius hoc Deum dedisse asseverarem : respondisti liberam voluntatem ita no-

contre cette assertion qu'on ne pouvait faire le bien sans ce même libre arbitre (1), et ayant assuré que c'était plutôt pour cela que Dieu l'avait donné; vous avez répondu que la volonté libre avait dû nous être donnée de la même manière que la justice, dont personne ne peut se servir que pour le bien. Cette réponse m'a forcé d'entrer dans une foule de détours, pour vous prouver que les biens supérieurs et les biens inférieurs ne viennent que de Dieu. Or ce point n'aurait pu être aussi clairement montré si, tout d'abord, pour combattre les opinions de la sottise impie qui fait dire à l'insensé dans son cœur : « Il n'y a point de Dieu (*Ps.*, XIII); » certains raisonnements faits sur ce grave sujet selon notre pouvoir, n'y avaient répandu quelques clartés, avec l'aide de ce même Dieu qui nous a secourus dans ce périlleux trajet. Ces deux points, toutefois, c'es-à-dire, Dieu existe, et il est l'auteur de tous les biens, que nous admettions même auparavant avec une foi inébranlable, ont été traités de telle sorte, que le troisième, savoir qu'il faut compter la volonté libre parmi les biens, apparaît avec toute l'évidence possible.

48. Déjà en effet, dans la dernière discussion il a été prouvé, et nous en sommes convenus ensemble, que la nature du corps est inférieure à la nature de l'âme, et, par conséquent, que l'âme est un plus grand bien que le corps. Si donc, dans les biens du corps, nous en trouvons quelques-uns dont l'homme peut abuser, sans cependant dire pour cela qu'ils n'auraient pas dû lui être donnés, puisque nous reconnaissons que ce sont des biens; qu'y a-t-il d'étonnant s'il se trouve aussi dans l'âme des biens dont nous pouvons de même abuser, et qui cependant, par là même que ce sont des biens, ne peuvent nous avoir été donnés que par l'auteur de tous les biens? En effet, un bien notable manquerait à un corps s'il n'avait pas de mains, et cependant, on abuse des mains, quand on s'en sert pour commettre des actions cruelles ou honteuses. Si vous voyiez un homme sans pieds, vous reconnaîtriez qu'il manque à l'intégrité de son corps un bien considérable : et cependant celui qui se servirait de ses pieds pour aller nuire à quelqu'un ou se déshonorer lui-même, abuserait évidemment de ses pieds. Avec les yeux, nous voyons la lumière, et nous distinguons les formes des êtres matériels : c'est même une grande beauté dans notre corps que ces organes y soient placés comme dans un lieu noble et élevé : de plus, ils servent à protéger notre vie, et ont encore bien d'autres avantages. Cependant, la plu-

bis dari debuisse, ut justitia data est, qua nemo nisi recte potest uti. Quæ responsio tua in tantos circuitus disputationis nos ire compulit, quibus tibi probaremus, et majora et minora bona non esse nisi ex Deo. Quod non tam dilucide ostendi posset, nisi prius adversus opiniones impiæ stultitiæ, qua dicit insipiens in corde suo, non est Deus qualiscumque de re tanta pro modulo nostro inita ratio, eodem ipsa Deo in tam periculoso itinere nobis opitulante, in aliquid manifestum intenderetur. Quæ duo tamen, id est, Deum esse et omnia bona ex ipso esse, quamquam inconcussa fide etiam antea tenerentur, sic tamen tractata sunt, ut hoc quoque tertium, inter bona esse numerandam liberam voluntatem, manifestissime appareat.

48. Jam enim superiore disputatione patefactum est, constititque inter nos, naturam corporis inferiore gradu esse quam animi naturam, ac per hoc animum majus bonum esse quam corpus. Si ergo in corporis bonis invenimus aliqua quibus non recte uti homo possit, nec tamen propterea dicimus, non ea dari debuisse, quoniam esse confitemur bona; quid mirum si et in animo sunt quædam bona quibus etiam non recte ut possimus, sed quia bona sunt, non potuerunt dari nisi ab illo, a quo sunt omnia bona? Vides enim quantum boni desit corpori cui desunt manus, et tamen manibus male utitur, qui eis operatur vel sæva vel turpia. Sine pedibus aliquem si adspiceres, fatereris deesse integritati corporis plurimum bonum : et tamen eum qui ad nocendum cuipiam, vel seipsum dehonestandum pedibus uteretur, male uti pedibus non negares. Oculis hanc lucem videmus, formasque internoscimus corporum; idque et speciosissimum est in nostro corpore, unde in fastigio quodam dignitatis hæc membra locata sunt; et ad salutem tuendam, multaque alia vitæ commoda refert usus oculorum : oculis tamen plerique pleraque agunt turpiter, et eos militare cogunt libidini. Et vides quantum bonum desit in facie, si oculi desint : cum autem adsunt, quis hos dedit nisi bonorum omnium largitor Deus? Quemadmodum ergo ista probas in corpore,

(1) I *Rétract.*, IX, 3.

part des hommes n'abusent-ils pas souvent des yeux pour des actions honteuses, et ne les forcent-ils pas à servir leurs passions? Vous voyez donc quel grand bien manquerait à un visage d'où les yeux seraient absents : mais puisqu'ils y sont, qui les a donnés, si ce n'est Dieu, le dispensateur de tous les biens? Dès lors, de même que vous approuvez ces biens dans le corps, et que sans faire attention à ceux qui en abusent, vous louez celui qui nous les a donnés; de même la volonté libre, sans laquelle personne ne peut vivre avec droiture, est nécessairement un bien et un bienfait de Dieu; et l'on doit plutôt condamner ceux qui abusent de ce bien pour faire le mal, que de prétendre que celui qui nous en a dotés n'aurait pas dû la donner.

49. — *Ev.* Prouvez-moi donc d'abord que la volonté libre est un bien, et je vous concéderai ensuite que c'est Dieu qui nous l'a donnée, puisque je reconnais que tous les biens viennent de Dieu. — *Aug.* Mais ne vous l'ai-je pas déjà prouvé, et avec grand travail, dans le cours de cette discussion, quand vous avez admis que toute image et toute forme corporelle existait en vertu de la forme suprême de toutes choses, c'est-à-dire de la vérité, quand vous avez avoué qu'elles étaient des biens? « Nos cheveux mêmes ont été comptés : a dit la vérité dans l'Evangile (*Matth.,* x, 30). » Avez-vous oublié ce que nous avons dit de la sublimité du nombre, et de cette puissance qui atteint d'une extrémité à l'autre? Quel est donc cet incroyable égarement d'esprit! mettre nos cheveux au nombre des biens, biens, il est vrai des plus minces et des plus inférieurs, ne pas trouver d'autre auteur à leur assigner que Dieu lui-même, le créateur de tous les biens, parce que les moindres comme les plus grands biens viennent de lui, de qui tout procède; et avoir des doutes sur la volonté libre sans laquelle on ne peut vivre avec droiture, de l'aveu même de ceux qui vivent le plus mal! Eh bien! répondez-moi maintenant, je vous prie : quelle est, à votre idée, la chose la meilleure en nous, celle sans laquelle on peut vivre honnêtement, ou celle sans laquelle on ne peut vivre honnêtement? — *Ev.* Pardonnez-moi, je vous prie : j'ai honte de mon aveuglement. Qui, en effet, hésiterait à dire que la chose de beaucoup la meilleure est celle sans laquelle il n'y a point de vie honnête? — *Aug.* Me nierez-vous qu'un homme qui louche puisse vivre avec honnêteté? — *Ev.* Loin de moi une si incroyable folie! — *Aug.* Donc, puisque vous accordez que dans le corps l'œil est un bien dont la perte cependant n'empêche pas de vivre avec droiture, douterez-vous que la volonté libre sans laquelle personne ne vit honnêtement soit un bien?

50. Vous considérez la justice, dont personne n'use pour le mal. Mais on la compte parmi

et non intuens eos qui male his utuntur, laudas illum qui hæc dedit bona : sic liberam voluntatem sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum, et divinitus datum, et potius eos damnandos qui hoc bono male utuntur, quam eum qui dederit dare non debuisse fatearis.

49. E. Prius ergo vellem, ut mihi probares aliquod bonum esse liberam voluntatem, et ego concederem Deum illam dedisse nobis, quia fateor ex Deo omnia bona esse. A. Itane tandem non probavi tibi tanto molimine superioris disputationis, cum omnem speciem formamque corporis a summa omnium rerum forma, id est, veritate subsistere fatereris, et bonum esse concederes? Nam et capillos nostros numeratos esse, ipsa in Evangelio loquitur Veritas (*Matth.*, x, 30). De numeri autem summitate, et a fine usque ad finem pertendente potentia, quæ locuti fuerimus, excidit tibi? Quæ igitur ista est tanta perversitas, capillos nostros, quamvis inter exigua et omnino abjectissima, tamen inter bona numerare, nec invenire cui auctori tribuantur nisi bonorum omnium conditori Deo, quia et maxima et minima bona ab illo sunt, a quo est omne bonum; et dubitare de libera voluntate, sine qua recte vivi non posse concedunt, etiam qui pessime vivunt? Et certe nunc responde, quæso, quid tibi melius esse videatur in nobis, sine quo recte vivi potest, an sine quo recte vivi non potest. E. Jamjam parce quæso; pudet cæcitatis. Quis enim ambigat id longe esse præstantius, sine quo recta vita nulla est? A. Jam ergo tu negabis luscum hominem recte posse vivere? E. Absit tam immanis amentia. A. Cum ergo in corpore oculum concedas esse aliquod bonum, quo amisso tamen ad recte vivendum non impeditur : voluntas libera tibi videbitur nullum bonum, sine qua recte nemo vivit?

50. Intueris enim justitiam, qua nemo male utitur. Hæc inter summa bona quæ in ipso sunt ho-

les biens les plus élevés qui sont dans l'homme et parmi toutes les vertus de l'âme dont se compose la vie droite et honnête. Personne en effet, ne mésuse ni de la prudence, ni de la force d'âme, ni de la tempérance : car en elles comme dans la justice elle-même que vous avez mentionnée, fleurit la droite raison, sans laquelle il ne peut y avoir de vertus, et personne ne peut mésuser de la droite raison.

CHAPITRE XIX

Trois sortes de biens : les grands, les petits et les moyens. La liberté est du nombre de ces derniers.

Ce sont donc là les grands biens : mais il faut vous rappeler que non-seulement les grands mais encore les plus petits ne peuvent venir que de l'auteur de tous les biens, c'est-à-dire de Dieu. C'est un fait dont la récente discussion, à laquelle vous avez adhéré tant de fois et si joyeusement, vous a persuadé. Ainsi parmi les biens les vertus au moyen desquelles on vit honnêtement, sont les grands : les formes de tous les corps, sans lesquelles on peut vivre dans la justice, sont les moindres; et les puissances de l'âme, sans lesquelles on ne peut vivre avec droiture sont les moyens. Si personne ne mésuse des vertus, pour les autres biens, savoir les moyens et les petits, chacun peut en faire un bon ou un mauvais usage. Pour la vertu, on ne peut en mésuser par cette raison que son œuvre consiste dans le bon usage de ces biens dont nous pouvons aussi ne pas bien user; or personne, en usant bien, ne mésuse. C'est ainsi que la bonté de Dieu, dans son abondance et sa grandeur a voulu nous donner non seulement les grands biens, mais encore les moyens et les petits, et si l'on doit louer cette bonté pour les grands biens, plus que pour les moyens, et plus pour les moyens que pour les moindres; mais on doit la louer pour tous, plus encore que si elle ne nous les avait pas tous donnés.

51. — *Ev.* D'accord, mais une chose me préoccupe : puisqu'il s'agit de la volonté libre, et que c'est elle, nous le voyons, qui use bien ou mal des autres choses, comment alors la compter elle-même parmi les choses dont nous usons? — *Aug.* Comment? nous connaissons par la raison tous les objets de la science; et la raison elle-même est comptée au nombre des choses que nous connaissons par elle, car vous n'avez pas oublié sans doute lorsque nous recherchions quels sont les objets de la connais-

mine numeratur, omnesque virtutes animi quibus ipsa recta vita, et honesta constat. Nam neque prudentia, neque fortitudine, neque temperantia male quis utitur : in his enim omnibus, sicut in ipsa etiam quam tu commemorasti justitia, recta ratio viget, sine qua virtutes esse non possunt. Recta autem ratione male uti nemo potest.

CAPUT XIX

Bona magna, minima et media. In mediis censetur libertas.

Ita ergo magna bona sunt : sed meminisse te oportet, non solum magna, sed etiam minima bona non esse posse, nisi ab illo a quo sunt omnia bona, hoc est Deo. Id enim superior disputatio persuasit, cui toties tamque lætus assensus es. Virtutes igitur quibus recte vivitur, magna bona sunt : species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt : potentiæ vero animi sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur : ceteris autem bonis, id est, mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest. Et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo male utitur. Quare abundantia et magnitudo bonitatis Dei non solum magna sed etiam media et minima bona esse præstitit. Magis laudanda est bonitas ejus in magnis quam in mediis, et magis in mediis quam in minimis bonis : sed magis in omnibus quam si non omnia tribuisset.

51. E. Assentior. Sed illud me movet, quoniam de libera volnntate quæstio est, et videmus ipsam bene uti ceteris vel non bene, quomodo et ipsa inter illa quibus utimur numeranda sit. A. Quomodo omnia quæ ad scientiam cognoscimus, ratione cognoscimus, et tamen etiam ipsa ratio inter illa numeratur quæ ratione cognoscimus. An oblitus es cum quæreremus quæ ratione cognoscantur, concessum te fuisse etiam rationem ratione cognosci? Noli ergo mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse ; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quæ utitur ceteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quæ cognoscit et cetera. Nam et memoria non so-

sance rationnelle, que, d'après votre aveu, la raison elle-même est connue par la raison? Si donc, nous usons des autres choses au moyen de la volonté libre, ne vous étonnez pas que nous puissions ainsi user de la volonté libre par elle-même : de sorte que la volonté qui use des autres choses use en quelque façon d'elle-même, comme la raison qui connaît tout le reste, se connaît elle-même. Il en est ainsi de la mémoire; elle saisit non-seulement toutes les choses dont nous nous souvenons, mais encore elle subsiste en nous de telle sorte que nous n'oublions pas que nous avons la mémoire : elle se souvient non-seulement des choses, mais aussi d'elle-même; ou plutôt, c'est nous qui nous souvenons de tout et d'elle-même par elle-même.

52. Lors donc que la volonté qui est un bien moyen s'attache au bien immuable, commun à nous tous, à la vérité dont nous avons tant parlé, sans rien dire qui fût digne d'elle, alors l'homme possède la vie heureuse : et cette vie heureuse elle-même, c'est-à-dire l'affection de l'âme attachée au bien immuable est un bien propre à l'homme et le premier de tous les biens. En lui sont aussi toutes les vertus dont personne ne peut mésuser. Car encore que ce soient là les grands et les premiers des biens pour l'homme, on comprend assez qu'ils ne sont pas communs, mais propres à chacun. C'est par la vérité, sans doute par la sagesse commune à tous, que tous deviennent sages et heureux, en s'attachant à elles, et cependant ce n'est pas par le bonheur d'un autre qu'un homme devient heureux ; car, quand il suit ses traces pour devenir heureux, lui-même il ne désire l'être que par le moyen qu'il voit servir à l'autre, c'est-à-dire par la vérité, bien commun et inaltérable. Personne ne devient prudent par la prudence d'un autre, ni fort, ni tempérant, ni juste, par la force, la tempérance ni la justice d'autrui ; mais bien en conformant son âme aux règles immuables et aux lumières des vertus qui sont vivantes et incorruptibles dans la vérité et la sagesse commune, comme a fait l'homme doué de ces vertus qu'il s'était proposées pour modèles.

53. Ainsi la volonté, en s'attachant au bien commun et immuable, obtient les premiers et les plus grands biens quoiqu'elle ne soit elle-même qu'un bien moyen. Elle pèche, au contraire, lorsqu'elle se détourne du bien commun et immuable, pour se tourner soit vers son bien particulier, soit vers un bien extérieur, soit vers un bien inférieur. Elle se tourne vers son bien particulier, lorsqu'elle veut être maîtresse d'elle-même; vers un bien extérieur, quand elle cherche à connaître ce qui appartient à autrui ou ce qui n'appartient pas à elle-même; vers un bien inférieur, lorsqu'elle aime

lum cetera omnia, quæ meminimus comprehendit; sed etiam quod non obliviscimur nos habere memoriam. Ipsa se memoria quodammodo tenet in nobis, quæ non solum aliorum, sed etiam sui meminit, vel potius nos et cetera et ipsam per ipsam meminimus.

52. Voluntas ergo quæ medium bonum est, cum inhæret incommutabili bono, eique communi non proprio, sicuti est illa de qua multum locuti sumus, et nihil digne diximus, veritas, tenet homo beatam vitam : eaque ipsa vita beata, id est animi affectio inhærentis incommutabili bono, proprium et primum est hominis bonum. In eo sunt etiam virtutes omnes, quibus male uti nemo potest. Nam hæc quamvis magna in homine et prima sint, propria tamen esse uniuscujusque hominis, non communia, satis intelligitur. Veritate enim atque sapientia, quæ communis est omnibus, omnes sapientes et beati fiunt, inhærendo illi. Beatitudine autem alterius hominis non fit alter beatus, quia et cum eum imitatur ut sit, inde appetit beatus fieri, unde illum factum videt, illa scilicet incommutabili communique veritate. Neque prudentia cujusquam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut justus justitia hominis alterius quisquam efficitur : sed coaptando animum illis imcommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quæ incorruptibiliter vivunt in ipsa veritate sapientiaque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem istis virtutibus præditum sibi ad imitandum proposuit.

53. Voluntas ergo adhærens communi atque incommutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suæ potestatis vult esse; ad exterius, cum aliorum propria, vel quæcumque ad se non pertinent, cognoscere studet; ad inferius, cum voluptatem corporis diligit : atque ita homo superbus, et curiosus, et lascivus effectus, excipitur ab

les voluptés du corps. Alors, l'homme devenu superbe, curieux et impur, tombe dans cette autre vie, qui, en comparaison de la première, est une mort ; et cette vie inférieure est régie néanmoins par le gouvernement de la Providence divine, qui met toutes choses à leur place, et qui donne à chacun selon ses mérites. Il arrive ainsi que les biens recherchés par les pécheurs, ne sont en aucune manière des choses mauvaises, non plus que la volonté libre que nous avons reconnue devoir être classée parmi certains biens moyens; mais le mal de la volonté consiste à se détourner du bien immuable, pour se tourner vers les biens changeants, et comme cette perversion n'est pas forcée, mais volontaire, c'est avec convenance et justice qu'elle est suivie du châtiment de la misère.

CHAPITRE XX

Dieu n'est pas l'auteur du mouvement par lequel la volonté se détourne du bien immuable.

54. Mais peut-être allez-vous me demander, puisque la volonté se meut quand elle s'éloigne du bien immuable pour se tourner vers le bien changeant, d'où lui vient ce mouvement lequel, assurément, est mauvais, bien que la volonté libre, sans laquelle on ne peut vivre avec droiture, doive être comptée parmi les biens ? Si, en effet, ce mouvement, c'est-à-dire cet éloignement de la volonté à l'égard du Seigneur Dieu, est indubitablement un péché, pouvons-nous dire que Dieu soit l'auteur du mal ? Et si Dieu ne l'est pas, à qui désormais l'attribuer ? Si je vous réponds que je ne le sais pas, vous serez peut-être plus triste et cependant, je ne vous dirai que la vérité, car on ne peut pas savoir ce qui n'est rien. Contentez-vous de tenir religieusement et fermement cette doctrine, qu'il ne se peut présenter à vos sens, à votre intelligence ou à votre pensée aucun bien qui n'ait Dieu pour auteur. Oui; il n'existe aucune créature qui n'ait Dieu pour auteur. Aussi, toute chose où vous verrez la mesure, le nombre et l'ordre, n'hésitez pas à l'attribuer à Dieu ; tandis que là d'où vous les retrancherez, il ne restera plus rien. Supposez en effet qu'il soit resté un commencement de forme, là où vous ne trouverez ni la mesure, ni le nombre, ni l'ordre, comme la forme est parfaite partout où existent ces trois éléments, il vous faudra supprimer même ce commencement de forme qui comme une matière semble être soumise à l'ouvrier pour recevoir le perfectionnement; car si, la perfection de la forme

alia vita quæ in comparatione superioris vitæ mors est : quæ tamem regitur administratione divinæ providentiæ, quæ congruis sedibus ordinat omnia, et pro meritis sua cuique distribuit. Ita fit ut neque illa bona quæ a peccantibus appetuntur, ullo modo mala sint, neque ipsa voluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam esse comperimus ; sed malum sit aversio ejus ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona ; quæ tamen aversio atque conversio quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et justa eam miseriæ pœna subsequitur.

CAPUT XX

Ex Deo non est motus ille, quo voluntas ab incommutabili bono avertitur.

54. Sed tu fortasse quæsiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde ei iste motus exsistat; qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est, aversio voluntatis a Domino Deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati Deum dicere ? non erit ergo iste motus ex Deo. Unde igitur erit ? Ita quærenti tibi, si respondeam nescire me, fortasse eris tristior : sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est. Tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum, tibi bonum vel sentienti, vel intelligenti, vel quoquo modo cogitanti occurrit, quæ non sit ex Deo. Omnem quippe rem ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifici tribuere ne cuncteris. Unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit : quia et si remanserit aliqua formæ alicujus inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem invenias, quia ubicumque ista sunt, forma perfecta est, oportet auferas etiam ipsam inchoationem formæ, quæ tamquam materies ad perficiendum subjacere videtur artifici. Si enim formæ perfectio bonum est, nonnullum jam bonum est et formæ inchoatio : Ita detracto penitus omni bono,

est un bien, le commencement de la forme en est déjà un aussi. Par conséquent, si d'une chose vous retranchez tout le bien, il ne restera pas quelque petite chose, mais il y aura le néant absolu. Or tout bien vient de Dieu; donc la créature qui ne viendrait pas de lui n'est rien; donc, ce mouvement de perversion que nous disons être un péché, étant un mouvement défectueux, et toute défectuosité venant du néant, voyez à quoi il se rattache, et reconnaissez sans hésiter que ce n'est pas à Dieu. Cependant, comme cette défectuosité est volontaire, elle est par là même en notre puissance. Si donc vous la craignez, il ne faut pas la vouloir; et si vous ne la voulez pas, elle n'aura pas lieu. Qu'y a-t-il ainsi de plus rassurant que d'être dans une vie, où il ne pourra rien vous arriver que vous ne le vouliez? Toutefois parce que l'homme tombé de lui-même, ne peut pas de lui-même se relever (1), saisissons d'une foi ferme cette main droite de Dieu qu'il nous tend d'en haut, c'est-à-dire Notre Seigneur Jésus-Christ, attendons-la avec une espérance certaine, et désirons-la avec une charité ardente. Quant à l'origine du péché, si vous croyez qu'il faille l'examiner encore avec plus de soin, (ce qui à mon avis n'est nullement nécessaire) nous remettrons, si vous voulez, cette question à un autre moment. — *Ev.* Oui, je veux bien, avec vous, remettre à plus tard parce que je ne puis vous accorder qu'elle soit encore assez éclaircie.

(*a*) non quidem nonnihil, sed omnino nihil remanebit. Omne autem bonum ex Deo : nulla ergo natura est, quæ non sit ex Deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum (*b*) non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis : si autem nolis, non erit. Quid ergo securius quam esse in ea vita, ubi non possit tibi evenire quod non vis. Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est, Dominum nostrum Jesum Christum fide firma teneamus, exspectemus certa spe, et caritate ardenti desideremus. Si quid autem de origine peccati diligentius quærendum adhuc putas, (nam omnino ego jam opus esse non arbitror) si quid tamen putas, in aliam disputationem differendum est. E. Sequor sane voluntatem tuam, ut in tempus aliud, quod hinc moverit, differamus. Nam illud tibi non concesserim, ut satis jam inde quæsitum putes.

(*a*) MSS. plerique et antiquiores editiones carent his verbis, *non quidem nonnihil, sed,* quæ hic servamus ex Lov.

(*b*) Bad. et Er. omissa negarione habent, *ad Deum pertinere non dubites.* pinguis error, qui ex MSS et ipso ex contextu sermonis refellitur.

LIVRE TROISIÈME

L'auteur examine d'où vient ce mouvement par suite duquel la volonté se détourne du bien immuable. Y a-t-il lutte entre la prescience que Dieu a des péchés des hommes et la liberté que ceux-ci ont de pécher? Il montre ensuite qu'on ne doit jamais imputer au Créateur ce qui n'arrive nécessairement dans la créature que par suite de la volonté des pécheurs ; Il faut donc louer Dieu d'avoir créé et de punir ensuite la créature soumise au péché. Puis, dans une assez longue discussion, au sujet des vices d'origine, l'auteur montre comment il n'y a pas d'injustice à croire que ces vices s'étendent à la postérité d'Adam, et que c'est à tort que les pécheurs cherchent à s'excuser. Enfin, suit la solution de quelques difficultés se rapportant à ce sujet.

CHAPITRE PREMIER

D'où vient le mouvement qui sépare la volonté du bien immuable?

1. — *Ev.* Puisque je vois assez clairement que la liberté doit être comptée parmi les biens et même parmi ceux qui ne sont pas les derniers, ce qui nous oblige aussi à reconnaître qu'elle vient de Dieu et que Dieu a dû nous la donner, je désire maintenant savoir de vous, si vous le jugez opportun, d'où vient ce mouvement par suite duquel la volonté se détourne du bien commun et immuable, pour s'attacher aux biens privés, si indignes et si vils qu'ils soient, et à tout ce qui est muable? — *Aug.* Mais qu'est-il besoin de savoir cela? — *Ev.* Parce que si la volonté nous a été donnée de manière à avoir naturellement ce mouvement, il est dès lors nécessaire qu'elle s'attache à ces choses muables. On ne pourrait trouver de faute là où dominent la nature et la nécessité. — *Aug.* Ce mouvement vous plaît-il ou non? — *Ev.* Il me déplaît. — *Aug.* Donc, vous le blâmez? — *Ev.* Certainement. — *Aug.* Ainsi vous désapprouvez un mouvement de l'âme où

LIBER TERTIUS

In quo quæritur unde ille motus exsistat quo voluntas ab incommutabili bono deflectit ; An secum invicem pugnent Dei præscientia de hominum peccatis, et hominum ipsorum in peccando libertas; Mox ostenditur ne quaquam id Creatori deputandum quod in creatura ita fieri necesse est, ut voluntate peccantium fiat ; et prorsus de creaturæ, quæ peccato obnoxia sit, productione ac supplicio laudandum esse Deum. Hinc ad originis vitia perducta disputatione declaratur quemadmodum ea haud injuste in Adæ posteros demanent ; utque propter hæ ipsa immerito peccantes excusationem obtendant deinceps vero difficultates nonnullæ huc pertinentes enodantur.

CAPUT I

Unde sit motus ille quo voluntas deflectitur ab incommutabili bono.

1. Quoniam satis mihi manifestum est, inter bona, et ea quidem non minima, numerandam esse liberam voluntatem, ex quo etiam fateri cogimur eam divinitus datam esse, darique oportuisse : jam si opportunum existimas, cupio per te cognoscere, unde ille motus exsistat, quo ipsa voluntas avertitur a communi atque incommutabili bono, et ad propria vel aliena vel infima, atque omnia commutabilia convertitur bona. A. Quid enim opus est hoc scire? E. Quia si ita data est, ut naturalem habeat istum motum, jam necessitate ad hæc convertitur; neque ulla culpa deprehendi potest, ubi natura necessitasque dominatur. A. Placetne tibi iste motus, an displicet? E. Displicet. A. Reprehendis ergo eum. E. Utique reprehendo. A. Reprehendis igitur animi motum inculpabilem. E. Inculpabilem animo motum non reprehendo, sed nescio an ulla culpa sit, relicto incommutabili bono ad commutabilia converti. A. Reprehendis ergo quod nescis. E. Noli verbo premere : ita enim dixi, Nescio an ulla culpa sit, ut intelligi voluerim sine dubio culpam esse. Nam hoc verbo quod dixi, Nescio. satis profecto irrisi dubitationem de re manifesta. A. Vide quid sit certissima veritas, quæ te coegit tam cito oblivisci,

il n'y a point de faute ? — *Ev.* Non, je ne désapprouve pas précisément un mouvement de l'âme où il n'y a pas de faute, mais j'ignore s'il n'y a pas de faute à quitter le bien immuable pour se tourner vers les choses muables. — *Aug.* — Ainsi vous condamnez tout ce que vous ignorez ? — *Ev.* De grâce, ne pressez pas sur les mots. Quand j'ai dit : « J'ignore s'il n'y a pas de faute, » c'était pour faire comprendre que, sans aucun doute, il y a faute. Car, par cette expression : « J'ignore, » je me suis suffisamment, je crois, moqué du doute que l'on aurait d'une chose évidente. — *Aug.* Voyez donc ce que c'est que la vérité certaine ; elle vous a forcé à oublier aussi vite ce que vous veniez de dire. En effet, si le mouvement dont nous parlons vient de la nature et de la nécessité, il ne peut être coupable. Cependant vous croyez si fermement qu'il est coupable, que vous regardez comme ridicule tout doute sur un point aussi certain. Pourquoi donc avez-vous cru devoir affirmer ou du moins exprimer avec quelque doute ce dont vous démontrez vous-même l'évidente fausseté ? Si la volonté libre a été donnée, avez-vous dit, de manière à avoir naturellement ce mouvement, il est dès lors nécessaire qu'elle s'attache à ces choses muables, et on ne peut trouver de faute là où dominent la nature et la necessité. D'un autre côté, puisque vous n'hésitez pas à dire que ce mouvement est condamnable, vous n'avez dû non plus hésiter à dire qu'il ne vient pas de la nature telle qu'elle nous a été donnée. — *Ev.* J'ai appelé ce mouvement coupable, et c'est pourquoi j'ai dit aussi qu'il me déplaisait, et que, sans aucun doute, je le regardais comme condamnable : mais je soutiens que quand, par suite de ce mouvement, l'âme se détourne du bien immuable pour s'attacher aux choses muables, elle n'est pas coupable, si sa nature est telle que nécessairement elle s'y trouve entraînée.

2. — *Aug.* D'où vient ce mouvement que vous reconnaissez être coupable ? — *Ev.* Je le vois dans l'âme ? mais je ne sais à qui l'attribuer. — *Aug.* Niez-vous que ce mouvement agisse sur l'âme. — *Ev.* Non. — *Aug.* Vous niez alors que le mouvement qui agit sur une pierre soit le mouvement de cette pierre ? Et ici, je ne parle pas du mouvement que nous lui imprimons, ou que lui imprime une force étrangère, quand par exemple cette pierre est lancée vers le ciel ; mais du mouvement qui l'entraîne à terre par son propre poids et la fait tomber. — *Ev.* Je ne nie pas, il est vrai, que le mouvement qui l'entraîne et l'attire en bas comme vous dites, soit le mouvement de la pierre ; mais je dis qu'il est naturel. Or, si dans l'âme, il y a un mouvement semblable, sûrement aussi il est naturel ; et l'on ne

quod paulo ante dixisti. Si enim natura vel necessitate iste motus exsistit, culpabilis esse nullo pacto potest : tu vero esse culpabilem ita firmissime tenes, ut dubitationem de hac re tam certa etiam irridendam putaveris. Cur ergo tibi vel affirmandum, vel certe cum aliqua dubitatione dicendum visum est, quod perspicue falsum esse ipse convincis ? Dixisti enim, Si ita data est voluntas libera, ut naturalem habeat istum motum, jam necessitate ad hæc convertitur ; neque ulla culpa deprehendi potest, ubi natura necessitasque dominatur. Nullo modo autem dubitare debuisti, non esse ita datam, quando istum motum culpabilem esse non dubitas. E. Ego ipsum motum culpabilem dixi, et ideo mihi displicere, et reprehendendum esse dubitare non possum : animam vero quæ isto motu ad incommutabili bono ad commutabilia detrahitur, nego esse culpandam, si ejus natura talis est, ut eo necessario moveatur.

2. A. Cujus est iste motus, quem profecto culpandum esse concedis ? E. In animo cum video, sed cujus sit nescio. A. Numquid negas eo motu animum moveri ? E. Non nego. A. Negas ergo motum quo movetur lapis, motum esse lapidis ? Neque enim illum dico motum quo eum nos movemus, vel aliqua vi aliena movetur, veluti cum in cælum jacitur, sed eum quo ad terram nutu suo vergit et cadit. E. Non equidem nego motum quo ita ut dicis inclinatur, et ima petit, motum esse lapidis, sed naturalem. Si autem hoc modo etiam illum motum habet anima, profecto etiam ipse naturalis est ; nec ex eo quod naturaliter movetur, recte vituperari potest : quia etiamsi ad perniciem movetur, naturæ tamen suæ necessitate compellitur. Porro quia istum motum non dubitamus esse culpabilem, omnimodo negandum est esse naturalem : et ideo non est similis illi motui, quo naturaliter movetur lapis. A. Egimusne aliquid superioribus duabus disputationibus ? E. Egimus sane. A. Credo ergo meminisse te, in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri

saurait la blâmer de le suivre naturellement, puisque, le suivrait-elle pour sa ruine, elle ne ferait qu'obéir à la nécessité de sa nature, Mais puisque nous n'hésitons pas à déclarer coupable ce mouvement même, il faut évidemment nier qu'il soit naturel ; et par conséquent, il ne ressemble pas à ce mouvement qui agit naturellement sur une pierre. — *Aug.* Avons-nous fait quelque chose dans les discussions précédentes? — *Ev.* Certainement. — *Aug.* Vous vous souvenez donc qu'il a été suffisamment établi dans la première, que seule la volonté propre peut asservir l'âme à la passion (1). Car l'âme ne peut être forcée à cette ignominie, ni par un être meilleur ou égal, parce que ce serait une injustice, ni par un être inférieur; parce que celui-ci n'en aurait pas la puissance. Reste donc que le mouvement par lequel elle détourne sa volonté du Créateur pour la reporter sur la créature, lui appartient on propre, et que si ce mouvement est coupable (le doute seul vous en a paru ridicule) il n'est pas naturel, mais volontaire. Puis, s'il est semblable au mouvement qui fait tomber la pierre, en ce qu'il est un mouvement propre de l'âme, comme l'autre est le mouvement propre de la piorre, néanmoins il en diffère en ce que la pierre, n'a pas le pouvoir d'empêcher le mouvement qui la précipite en bas, tandis que l'âme, en résistant, n'est pas forcée d'abandonner les biens supérieurs pour choisir les biens inférieurs. Et voilà pourquoi le mouvement de la pierre est naturel, et celui de l'âme volontaire. De là vient que si l'on accusait la pierre de péché, parce que son poids la précipite, je ne dis qu'on serait plus brute qu'elle ; mais certainement on serait regardé comme ayant perdu le sens ; tandis qu'au contraire nous accusons l'âme de péché, lorsque nous la voyons abandonner les biens supérieurs et leur préférer la jouissance des choses inférieures. Ainsi, qu'est-il besoin de chercher d'où vient ce mouvement par lequel la volonté se détache du bien immuable pour s'attacher aux biens muables, puisque nous reconnaissons qu'il est propre à l'âme, volontaire et par là même coupable; puisque toutes les règles utiles données sur cette matière ont pour effet de condamner, de réprimer ce mouvement et de tourner notre volonté des choses temporelles où elle est tombée vers la jouissance du bien éternel (2).

3. — *Ev.* Je vois, je touche en quelque sorte et je comprends la vérité de ce que vous dites. Il n'est rien, en effet, que je sente plus sûrement et plus intimement que la possession en

mentem servam libidinis, nisi propria voluntate : nam neque a superiore, neque ab æquali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia injustum est; neque ab inferiore, quia non potest. Restat igitur ut ejus sit proprius iste motus, quo fruendi voluntatem ad creaturam a Creatore convertit : qui motus si culpæ deputatur (unde qui dubitat, irrisione dignus tibi visus est) non est utique naturalis, sed voluntarius; in eoque similis est illi motui quo deorsum versus lapis fertur, quod sicut iste proprius est lapidis, sic ille animi : verumtamem in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius, animus vero dum non vult, non ita movetur, ut superioribus desertis inferiora (*a*) deligat : et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste voluntarius, Hinc est quod lapidem si quis dicat peccare, quod pondere suo tendit in infima, non dicam ipso lapide stolidior; sed profecto demens judicatur : animum vero peccati arguimus, cum eum convincimus superioribus desertis ad fruendum inferiora præponere. Propterea quid opus est quærere unde iste motus exsistat, quo voluntas avertitur ab incommutabili bono ad commutabile bonum, cum eum nonnisi animi, et voluntarium, et ob hoc culpabilem esse fateamur; omnisque de hac re disciplina utilis ad id valeat, ut eo motu improbato atque cohibito, voluntatem nostram ad fruendum sempiterno bono, a lapsu temporalium convertamus.

3. E. Video, et quodam modo tango, et teneo vera esse quæ dicis : non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid fruendum : quid autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas qua volo et nolo non est mea quapropter cui tribuendum est, si quid per illam male facio, nisi mihi? Cum enim bonus Deus me fecerit, nec bene aliquid faciam nisi per voluntatem, ad hoc potius datam

(1) Ci-dessus, l. I. c. XI, n 21.
(2) *Rétract.* IX, 3.

(*a*) In MSS, octo, *inferiora diligat.* Ita etiam Bad.

moi d'une volonté qui me porte à jouir de quelque chose ; et en toute vérité je ne trouve absolument rien que je puisse dire à moi, si la volonté qui me fait vouloir ou ne pas vouloir ne m'appatient pas : aussi, à quel autre qu'à moi-même faut-il attribuer le mauvais usage que je puis en faire ? Puisque c'est le Dieubon qui m'a créé et que je ne saurais faire aucun bien que par la volonté, il est clair que c'est plutôt pour le bien qu'elle m'a été donnée par ce Dieu bon. D'ailleurs, si ce mouvement qui emporte la volonté n'était pas volontaire, et placé sous notre dépendance, devrait-on louer ou blâmer un homme, selon qu'il tournerait, pour ainsi dire, le ressort de cette volonté, vers les choses supérieures ou vers les inférieures? Devrait-on l'avertir de négliger les biens d'ici-bas pour ne plus désirer que ceux ds l'éternité, et de vouloir bien vivre, sans plus consentir à vivre mal? Cependant, quiconque jugerait qu'on ne doit pas donner ces avertissements à son semblable, mériterait d'être rayé du uombre des hommes.

CHAPITRE II

Comment la prescience de Dieu n'enlève-t-elle pas le libre arbitre aux pécheurs : question qui tourmente un grand nombre de gens.

4. Cela étant ainsi, je me sens néanmoins un trouble ineffable. Comment peut-il se faire que Dieu connaisse tout ce qui doit arriver, et que nous péchions sans y être nullement contraints? Car dire que quelque chose peut arriver autrement que Dieu ne l'a prévue, c'est travailler, avec autant de folie que d'impiété, à détruire la prescience divine. Et si Dieu a su d'avance que le premier homme pécherait (et quiconque confesse avec moi que Dieu prévoit tout l'avenir, doit nécessairement admettre ce fait) ; si donc Dieu l'a vu d'avance, je ne dis pas qu'il n'aurait pas dû créer le premier homme, car il l'a fait bon, et le péché de cet être créé bon ne pouvait faire obstacle à l'action de Dieu ; bien plus, s'il a montré sa bonté en le créant, il a montré aussi sa justice en le punissant, et sa miséricorde en le délivrant : je ne dis donc pas qu'il n'aurait pas dû le créer, mais bien, puisqu'il savait que l'homme pécherait, il était nécessaire qu'il en arrivât ainsi que Dieu l'avait prévu. Comment donc la volonté peut-elle être libre là ou se montre une aussi inévitable nécessité.

5. — *Aug*. Vous avez frappé avec violence : daigne la miséricorde divine nous assister et ouvrir à nos instances! Toutefois, j'ose croire que si la plupart des hommes se tourmentent de cette question, c'est uniquement parce qu'ils ne l'examinent pas avec piété, et qu'ils sont plus prompts à s'excuser qu'à s'accuser de leurs

esse a bono Deo, satis apparet. Motus autem quo huc aut illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora, neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quemdam cardinem voluntatis : neque omnino monendus esset, ut istis neglectis æterna vellet adipisci, atque ut male nollet vivere, vellet autem bene. Hoc autem monendum non esse hominem, quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est.

CAPUT II

Dei præscientia quomodo liberam voluntatem peccantibus non auferat, quæstio plurimos torquens.

4. Quæ cum ita sint, ineffabiliter me movet, quomodo fieri possit, ut et Deus præscius sit omnium, futurorum, et nos nulla necessitate peccemus. Quis enim dixerit aliter evenire posse aliquid quam Deus ante præscivit, præscientiam Dei destruere insanissima impietate molitur. Quapropter si præscivit Deus peccaturum esse primum hominem, quod necesse est concedat mihi, quisquis mecum omnium futurorum præscium fatetur Deum ; si ergo ita est, non dico non eum faceret, bonum enim fecit, nec obesse quidquam Deo posset peccatum ejus, quem bonum ipse fecit : immo in quo faciendo bonitatem suam ostenderat, ostendit etiam in puniendo justitiam, et in liberando misericordiam. Non itaque dico, non eum faceret : sed hoc dico, quoniam peccaturum esse præsciverat, necesse erat id fieri, quod futurum esse præsciebat Deus. Quomodo est igitur voluntas libera, ubi tam inevitabilis apparet necessitas.

5. A. Pulsasti vehementer : (*a*) misericordia Dei adsit, aperiatque pulsantibus. Verumtamen maximam partem hominum ista quæstione torqueri non

(*a*) In MSS septemdecim, *Pulcasti vehementer misericordiam Dei. Adsit*, etc.

fautes. Les uns, en effet, admettent volontiers qu'il n'y a pas de providence divine pour diriger les choses humaines ; et en abandonnant au hasard leur âme et leur corps, ils se livrent aux coups et aux serres des passions. Niant la justice de Dieu, trompant celle des hommes, ils croient repousser leurs accusateurs, en invoquant le patronage de la fortune : et malgré cela, ils ont l'habitude de la représenter et de la peindre aveugle, de sorte qu'ils sont meilleurs que cette même fortune par laquelle ils se prétendent dirigés, ou bien ils forment et expriment leur opinion d'une manière aussi aveugle qu'elle, et ce n'est pas une absurdité de dire que quand ils font des faux pas, c'est en toutes choses qu'ils font de semblables chutes. Mais nous avons, je pense, suffisamment parlé dans notre seconde discussion, contre cette opinion si pleine de l'erreur la plus folle et la plus insensée. D'autres n'osent nier que la Providence de Dieu s'occupe de la vie humaine ; mais, par suite d'un affreux égarement, ils aiment mieux croire à l'impuissance, ou à l'injustice, ou à la perversité de cette providence, que de confesser leurs fautes avec une piété suppliante. Si tous se laissaient persuader, ils croiraient, en pensant à cet être, le meilleur, le plus juste et le plus puissant de tous les êtres, que sa bonté, sa justice et sa puissance sont bien supérieures à tout ce qu'ils peuvent concevoir : se contemplant eux-mêmes, ils comprendraient qu'ils devraient encore des actions de grâces à Dieu, lors même qu'il aurait voulu leur donner un être inférieur à celui qu'ils sont ; et de tout leur cœur, de toutes les forces de leur âme, ils s'écrieraient : « J'ai dit : Seigneur, ayez pitié de moi ; prenez soin de mon âme, car j'ai péché contre vous (*Ps.*, xv). » Ainsi, par des chemins sûrs que leur montrerait la divine miséricorde, ils seraient conduits à la sagesse, de sorte que, sans s'enorgueillir de leurs découvertes, sans se troubler de ce qu'ils ignorent encore, ils seraient dans leur science plus capable de voir, et dans leur ignorance plus calmes pour chercher. Mais pour vous qui ne doutez, je pense, d'aucune de ces vérités, considérez avec quelle facilité je vous répondrai sur une aussi importante question, quand tout d'abord vous aurez satisfait à quelques demandes que je vais vous adresser.

ob aliud crediderim, nisi quia non pie quærunt, velocioresque sunt ad excusationem quam ad confessionem peccatorum suorum. Alii enim nullam divinam providentiam præesse rebus humanis libenter opinantur, dumque fortuitis committunt casibus et animos et corpora sua, tradunt se feriendos et dilaniandos libidinibus, divina judicia negantes, humana fallentes, eos a quibus accusantur, fortunæ patrocinio propulsare se putant; quam tamen cæcam effingere ac pingere consueverunt, ut aut meliores ea sint a qua se regi arbitrantur, aut se quoque cum eadem cæcitate et sentire ista fateantur et dicere. Nec enim talibus absurde etiam conceditur casibus eos agere omnia, quando agendo cadunt. Sed adversus hanc opinionem plenam stultissimi ac dementissimi erroris, satis, ut arbitror, secunda nostra sermocinatione dissertum est. Alii vero quamquam negare non audeant præsidere humanæ vitæ providentiam Dei, malunt tamen eam vel infirmam, vel injustam, vel malam nefario errore credere, quam sua peccata pietate supplici confiteri. Qui omnes si persuaderi sibi paterentur, ut cum de optimo et justissimo et potentissimo cogitant, bonitatem et justitiam et potentiam Dei longe majorem superioremque esse crederent, quam quidquid cogitatione concipiunt; considerantesque semetipsos, gratias Deo se debere intelligerent, etiamsi aliquid inferius eos voluisset esse quam sunt, omnibusque ossibus et medullis conscientiæ suæ clamarent : « Ego dixi, Domine miserere mei, cura animam meam, quia peccavi tibi: » ita certis itineribus divinæ misericordiæ in sapientiam ducerentur, ut neque inventis rebus inflati, neque non inventis turbulenti, et cognoscendo instructiores fierent ad (*a*) videndum, et ad quærendum ignorando mitiores. Tibi vero cui jam hoc persuasum esse non dubito, vide quam facile de tam magna quæstione respondeam, cum mihi prior interroganti pauca responderis.

(*a*) Sic in MSS. novem Aorro in aliquot aliis et apud Bad. Er. et Lov. habetur, *ad vivendum*.

CHAPITRE III

La prescience de Dieu ne nous ôte pas la liberte de pécher.

6. Ce qui vous surprend et ce qui vous étonne, c'est qu'il n'y ait ni contradiction, ni opposition, à ce que, d'une part, Dieu connaisse tout ce qui doit arriver; et, d'autre part, à ce que nous ne péchions pas nécessairement, mais volontairement. Si Dieu, dites-vous en effet, sait qu'un homme doit pécher, il est nécessaire que l'homme pèche ; il n'y a plus l'action de la volonté dans la faute, mais plutôt une inévitable et immuable nécessité. Vous devez craindre alors sans doute que ce raisonnement n'entraîne à nier d'une manière impie la toute prescience de Dieu, ou bien si nous ne pouvons la nier, à avouer que l'on pèche non par la volonté, mais par nécessité. Y a-t-il autre chose qui vous embarrasse? — *Ev.* Rien autre pour le moment. — *Aug.* Vous pensez donc que tout ce que Dieu sait d'avance arrive non par volonté, mais par nécessité. — *Ev.* Je le crois absolument ainsi. — *Aug.* Réveillez-vous donc, étudiez-vous un peu, et dites-moi, si vous pouvez, quelle volonté vous aurez demain, si c'est la volonté de bien faire ou de mal faire ? — *Ev.* Je l'ignore. — *Aug.* Et Dieu, croyez-vous qu'il l'ignore également ? — *Ev.* je ne le pense pas du tout. — *Aug.* Si donc il connaît quelle volonté vous aurez demain, il prévoit aussi les volontés futures de tous les hommes présents ou à venir, il sait bien mieux encore ce qu'il fera des justes et des impies. — *Ev.* Il est certain que si Dieu connaît mes œuvres d'avance, je dirai avec plus de confiance encore qu'il sait d'avance ses propres œuvres, et qu'il prévoit avec une parfaite certitude ce qu'il fera lui-même. — *Aug.* Prenez donc garde à ce que l'on pourrait vous dire si tout ce que Dieu sait d'avance s'accomplit nécessairement et non volontairement, il s'ensuit que lui-même doit tout faire par nécessité et non avec liberté? — *Ev.* En disant que tout ce que Dieu connaît d'avance s'accomplit nécessairement, je n'avais en vue que ce qui se fait dans ses créatures, et non ce qui se fait en lui : car rien ne se fait en lui, tout y est éternel. — *Aug.* Dieu ne fait donc rien dans ses créatures ! — *Ev.* Il a établi une fois pour toutes comment marcherait l'ordre de l'univers qu'il a créé, et il ne conduit rien en vertu d'un dessein nouveau. — *Aug.* Ne rend-il personne heureux? — *Ev.* Si. — *Aug.* Alors, en rendant un homme heureux, il fait quelque chose? —

CAPUT III

Dei præscientia non efficit ut non libera voluntate peccemus.

6. Certe enim hoc te movet, et hoc miraris, quomodo non sint contraria et repugnantia, ut et Deus præscius sit omnium futurorum, et nos non necessitate, sed voluntate peccemus. Si enim præscius est Deus, inquis, peccaturum esse hominem, necesse est ut peccet : si autem necesse est, non ergo est in peccando voluntatis arbitrium, sed potius inevitabilis et fixa necessitas. Qua ratiocinatione hoc videlicet ne conficiatur times, ut aut Deus futurorum omnium præscius impie negetur, aut si hoc negare non possumus, fateamur non voluntate, sed necessitate peccari an aliquid aliud te movet? E. Nihil interim aliud. A. Res ergo universas quarum Deus est præscius, non voluntate sed necessitate fieri putas. E. Omnino ita puto. A. Expergiscere tandem, teque ipsum paululum intuere, et dic mihi, si potes, qualem sis habiturus cras voluntatem, utrum peccandi, an recte faciendi? E. Nescio. A. Quid, Deum itidem nescire hoc putas? E. Nullo modo id putaverim. A. Si ergo voluntatem tuam crastinam novit, et omnium hominum, sive qui sunt, sive qui futuri sunt, futuras prævidet voluntates, multo magis prævidet quid de justis impiisque facturus sit. E. Prorsus si meorum operum præscium Deum dico, multo fidentius eum dixerim præscire opera sua, et quid sit facturus certissime prævidere. A. Nonne igitur caves, ne tibi dicatur, etiam ipsum quæcumque facturus est, non voluntate sed necessitate facturum, si omnia quorum Deus præscius est, necessitate fiunt non voluntate? E. Ego cum dicerem necessitate universa fieri, quæ Deus futura præscivit, ea sola intuebar, quæ in creatura ejus fiunt, non autem quæ in ipso non enim ea fiunt, sed sunt sempiterna. A. Nihil ergo in sua creatura operatur Deus. E. Jam semel statuit quemadmodum feratur ordo ejus universitatis quam condidit neque enim aliquid nova voluntate administrat. A. Numquid neminem beatum facit? E. Facit vero. A. Tunc utique facit, quando ille fit. E. Ita est. A. Si igitur, verbi gratia, post annum beatus futurus es, post annum te beatum facturus est. E. Etiam. A. Jam ergo præscit hodie,

Ev. Oui. — *Aug.* Si donc, par exemple, vous devez être heureux dans un an, Dieu, dans un an, vous rendra heureux ? — *Ev.* Oui. — *Aug.* Il sait donc dès aujourd'hui ce qu'il fera dans un an ? — *Ev.* Toujours il l'a su ; et si cela doit arriver, j'admets qu'il le sait dès aujourd'hui.

7. — *Aug.* Dites-moi, je vous prie, n'êtes-vous pas sa créature, et votre bonheur ne se fera-t-il pas en vous ? — *Ev.* Oui, je suis sa créature, et mon bonheur se fera en moi. — *Aug.* Ce n'est donc pas volontairement, mais nécessairement que votre bonheur se fera en vous par l'ordre de Dieu ? — *Ev.* Sa volonté est pour moi une nécessité. — *Aug.* Alors, vous serez heureux malgré vous ? — *Ev.* Si j'avais le pouvoir d'être heureux, déjà sûrement je le serais. Car je le veux dès maintenant et je ne le suis pas, parce que ce n'est pas moi mais lui qui me rendra heureux. — *Aug.* Voilà bien le cri de la vérité. Vous ne pourriez, en effet, sentir autre chose en votre pouvoir que ce que nous faisons quand nous le voulons. Par conséquent, rien n'est autant à nous que notre volonté même : sans obstacle, sans intervalle, elle est à nos ordres aussitôt que nous le voulons (1). Et si nous pouvons dire avec raison, ce n'est pas volontairement, mais nécessairement que nous vieillissons ; ce n'est pas volontairement mais nécessairement que nous mourons et qu'il nous arrive d'autres choses, quel homme, fût-il en délire, oserait avancer que ce n'est pas volontairement que nous voulons? Aussi, quoique Dieu sache d'avance nos volontés futures, il n'en résulte pas cependant que nous voulions involontairement. Ce que vous avez dit de votre bonheur, qu'il ne dépendait pas de vous d'être heureux, vous l'avez dit, comme si je l'avais nié : mais, à mon tour, j'affirme que, si vous devenez heureux, ce ne sera pas malgré vous, mais bien de votre plein gré. Ainsi, quoique Dieu connaisse quel sera votre bonheur, et que rien ne puisse arriver autrement qu'il l'a prévu (sans cela il n'aurait point de prescience), nous ne sommes pas contraints d'admettre pour cela, ce qui serait de la dernière absurdité et très-éloigné de la vérité, que vous serez heureux involontairement. Or, de même que la prescience divine qui sait aujourd'hui comme toujours, quel sera votre bonheur, quand vous aurez commencé à être heureux ; de même aussi une volonté coupable, si vous devez en avoir une, ne cessera pas pour cela d'être une volonté, parce que Dieu a prévu qu'elle existerait un jour.

8. Considérez en effet, je vous prie, quel aveuglement il y a à dire : Si Dieu a prévu que j'aurais cette volonté, comme rien ne peut arriver autrement qu'il l'a prévu, il est nécessaire que je veuille ce qu'il sait d'avance ; et si

quod post annum facturus est. E. Semper hoc præscivit : nunc quoque hoc eum præscire consentio, si est ita futurum.

7. A. Dic quæso, num tu creatura ejus non es, aut tua beatitudo non in te fiet ? E. Immo et creatura ejus sum, et in me fiet quod beatus ero. A. Non ergo voluntate sed necessitate in te fiet beatitudo tua Deo faciente (*a*). E. Voluntas illius mihi est necessitas. A. Tu itaque invitus beatus eris. E. Mihi si esset potestas ut essem beatus, jam profecto essem : volo enim etiam nunc, et non sum, quia non ego, sed ille me beatum facit. A. Optime de te veritas clamat. Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus præsto est. Et ideo recte possumus dicere, non voluntate senescimus, sed necessitate ; aut non voluntate morimur, sed necessitate ; et si quid aliud hujusmodi : non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere ? Quamobrem quamvis præsciat Deus nostras voluntates futuras : non ex eo tamen conficitur, ut non voluntate aliquid velimus. Nam et de beatitudine quod dixisti, non abs teipso beatum fieri, ita dixisti, quasi hoc ego negaverim : sed dico, cum futurus es beatus, non te invitum, sed volentem futurum. Cum igitur præscius Deus sit futuræ beatitudinis tuæ, nec aliter aliquid fieri possit quam ille præscivit, alioquin nulla præscientia est, non tamen ex eo cogimur sentire, quod absurdissimum est et longe a veritate seclusum, non te volentem beatum futurum. Sicut autem voluntatem beatitudinis, cum esse cœperis beatus, non tibi aufert præscientia Dei, quæ hodieque de tua futura beatitudine certa est : sic etiam voluntas culpabilis, si qua in te futura est, non

(1) I *Rétract.* IX, 3.

(*a*) Locus in editione Lov. interturbatus hunc in modum : *in te fiet beatitudo tua Deo faciente. E. Tu ergo invitus beatus es ? Voluntas illius mihi est necessitas. Si enim mihi esset potestas* etc.

cela est nécessaire, ce n'est plus évidemment par volonté, mais par nécessité que je veux telle chose. O incomparable folie ! comment rien peut-il arriver autrement que Dieu l'a prévu, si la volonté n'est pas celle qu'il a prévu devoir être ? Je passe sous silence cette autre monstruosité proférée, je viens de le dire, par le même homme qui, supposant la nécessité, s'efforce de supprimer la volonté : Il est nécessaire que je veuille cela, dit-il, Mais s'il est nécessaire qu'il veuille, comment voudra-t-il puisqu'alors il n'y aura pas de volonté? Si au contraire ce n'est pas cela qu'il a voulu dire, et, si en se disant nécessité à vouloir, il a prétendu faire entendre que sa volonté ne dépendait pas de lui, on le réfuterait par ce que vous avez dit tout à l'heure, quand je vous demandais si vous seriez heureux malgré vous. Vous m'avez en effet répondu que vous le seriez dès maintenant, si cela dépendait de vous : que vous vouliez l'être, mais que vous ne le pouviez encore. Et alors j'ai ajouté que tel était le cri de la vérité : car nous ne pouvons nier ce pouvoir, que quand nous n'avons pas ce que nous voulons, et vouloir sans que la volonté soit présente en nous, ce n'est pas vouloir. Or, s'il est impossible de vouloir sans volonté, il y a certainement une volonté dans ceux qui veulent, et rien n'est en leur pouvoir que ce qu'ils ont quand ils le veulent. Ainsi, notre volonté ne serait pas une volonté si elle n'était sous notre dépendance ; elle est libre, parce qu'elle nous appartient, et elle cesse de l'être pour ce que nous n'avons pas en notre pouvoir, ou ce qui peut ne pas y être. Voilà comment, sans nier que Dieu ait la prescience de tout ce qui doit arriver, nous voulons cependant ce que nous voulons. Dieu a prévu notre volonté, et elle sera comme il l'a prévue ; ce sera une volonté, parce qu'il l'a prévue telle ; et comme elle ne pourrait être une volonté si elle n'était pas en notre pouvoir, il a prévu aussi ce pouvoir. La liberté ne m'est donc pas enlevée par la prescience divine : Je l'aurai même plus sûrement, puisque celui dont la prescience ne se trompe pas a prévu que je la posséderais. — *Ev.* C'est bien, j'admets maintenant que malgré la nécessité de ce qu'a prévu Dieu et sa prescience de nos péchés, nous avons cependant en nous une volonté libre et placée sous notre dépendance.

propterea voluntas non erit, quoniam Deus eam futuram esse præscivit.

8. Adtende enim, quæso, quanta cæcitate dicatur, Si præscivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam præscivit, necesse est ut velim quod ille præscivit : si autem necesse est, non jam voluntate. sed necessitate id me velle fatendum est. O stultitiam singularem ! Quomodo ergo non potest aliud fieri quam præscivit Deus, si voluntas non erit, quam voluntatem futuram ille præsciverit ? Omitto illud æque monstruosum, quod paulo ante dixi eumdem hominem dicere, Necesse est ut ita velim, qui necessitate supposita auferre nititur voluntatem. Si enim necesse est ut velit, unde volet cum voluntas non erit? Quod si non hoc modo dixerit, sed dixerit se, quia necesse est ut velit, ipsam voluntatem in potestate non habere, occurretur ex eo quod ipse dixisti, cum quærerem utrum invitus beatus futurus sis : respondisti enim quod jam esses beatus, si potestas esset in te ; velle enim te, sed nondum posse dixisti. Ubi ego subjeci de te clamasse veritatem : non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus : dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest, ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus : nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate, Porro quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus. Ita fit ut et Deum non negemus esse præscium omnium futurorum, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit præscius voluntatis nostræ, cujus est præscius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est præscius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est præscius. Non igitur per ejus præscientiam mihi potestas adimitur, quæ propterea mihi certior aderit, quia ille cujus præscientia non fallitur, adfuturam mihi esse præscivit. E. Ecce jam non nego ita necesse esse fieri quæ, cumque præscivit Deus, et ita eum peccata nostra præscire, ut maneat tamen nobis voluntas libera, atque in nostra posita potestate.

CHAPITRE IV

La prescience de Dieu ne force pas à pécher, et conséquemment c'est avec justice que Dieu punit le péché.

9. — *Aug.* Qu'y a-t-il donc qui vous embarrasse? oubliant peut-être ce qui a été démontré dans notre première discussion, nierez-vous que sans être forcés par aucun être, soit supérieur, soit inférieur, soit égal, nous péchons par cette volonté ? — *Ev.* Je n'ose rien nier de tout cela : mais toutefois, je l'avoue, je ne vois pas encore comment il n'y a pas contradiction entre la prescience que Dieu a de nos péchés, et notre libre arbitre en les commettant. Car enfin nous devons reconnaître que Dieu est juste et qu'il connaît l'avenir. Dès lors, je voudrais savoir avec quelle justice il punit des pechés qui doivent se commettre nécessairement : ou bien comment ce qu'il a prévu n'arrive pas nécessairement ; ou bien enfin comment on ne doit pas attribuer au Créateur, tout ce qui doit se faire nécessairement dans sa créature.

10. — *Aug.* D'où vous semble venir cette opposition entre notre libre arbitre et la prescience de Dieu ? Est-ce de la prescience même, ou de ce que c'est la prescience de Dieu ? — *Ev.* C'est plutôt de ce que c'est la prescience de Dieu. — *Aug.* Pour vous, si vous saviez d'avance qu'un homme doit pécher, il ne serait pas nécessaire qu'il péchât ? — *Ev.* Il serait nécessaire qu'il péchât : car ce ne serait pas chez moi de la prescience, si je ne savais pas des choses certaines. — *Aug.* Ce n'est donc pas parce que c'est la prescience de Dieu qu'il est nécessaire que ce qu'il a prévu arrive, mais seulement parce que c'est de la prescience : si cette prescience n'était pas certaine, elle serait nulle. — *Ev.* Je l'accorde ; mais à quoi bon tout cela ? — *Aug.* C'est que, si je ne me trompe, vous ne forceriez pas à pécher l'homme que vous auriez prévu devoir pécher ; et votre prescience elle-même n'aurait pas ce pouvoir bien que, sans aucun doute, il dût pécher ; car autrement, vous ne le sauriez véritablement pas. De même donc qu'il n'y a aucune contradiction à admettre que vous puissiez connaître d'avance ce qu'un autre doit faire volontairement : de même Dieu, sans forcer personne au péché, prévoit cependant ceux qui pécheront de leur propre volonté.

11. Pourquoi donc sa justice ne châtierait-elle point des crimes que sa prescience n'a point forcé de faire ? Vous, par votre mémoire, vous ne forcez pas à arriver les faits déjà accomplis, de même Dieu, dans sa prescience, ne nécessite pas l'accomplissement de ce qui doit arriver. Et comme vous vous rappelez quelques

CAPUT IV

Deus prænoscens non cogit ad peccandum, atque adeo peccata juste punit.

9. A. Quid ergo te movet? an forte oblitus quid prima nostra disputatio peregerit, negabis nullo cogente, aut superiore, aut inferiore, aut æquali sed ea nos voluntate peccare? E. Nihil horum prorsus audeo negare : sed tamen fateor, nondum video quomodo sibi non adversentur hæc duo, præscientia Dei de peccatis nostris, et nostrum in peccando liberum arbitrium. Nam et justum Deum necesse est fateamur, et præscium. Sed scire vellem, qua justitia puniat peccata, quæ necesse est fieri : aut quomodo non sit necesse fieri, quæ futura esse præscivit : aut quomodo non creatori deputandum est, quidquid in ejus creatura fieri necesse est.

10. A. Unde tibi videtur adversum esse liberum arbitrium nostrum præscientiæ Dei ; quia præscientia est, an quia Dei præscientia est? E. Quia Dei potius. A. Quid ergo si tu præscires peccaturum esse aliquem, non esset necesse ut peccaret? E. Immo necesse esset ut peccaret : non enim aliter esset præscientia mea, nisi certa præscirem. A. Non igitur quia Dei præscientia est, necesse est fieri quæ præscierit, sed tantummodo quia præscientia est; quæ si non certa prænoscit, utique nulla est. E. Consentio sed quorsum ista? A. Quia nisi fallor, non continuo tu peccare cogeres, quem peccaturum esse præscires ; neque ipsa præscientia tua peccare eum cogeret, quamvis sine dubio peccaturus esset, non enim aliter id futurum esse præscires. Sicut itaque non sibi adversantur hæc duo, ut tu præscientia tua noveris quod alius sua voluntate facturus est : ita Deus neminem ad peccandum cogens, prævidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt.

11. Cur ergo non vindicet justus, quæ fieri non cogit præscius? Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse, quæ præterierunt : sic Deus præscientia sua non cogit facienda, quæ futura sunt. Et sicut tu quædam quæ fecisti meministi, nec ta-

actions que vous avez faites sans avoir fait tout ce que vous vous rappelez : ainsi Dieu sait d'avance tout ce dont il est lui-même l'auteur, sans cependant être l'auteur de tout ce qu'il sait d'avance, et pour les actions mauvaises dont il n'est pas l'auteur, il en est le juste vengeur. Comprenez donc maintenant avec quelle justice Dieu punit les péchés : c'est qu'il n'est pas l'auteur de ce qu'il sait devoir se faire. Du reste, s'il ne pouvait condamner les pécheurs aux supplices parce qu'il avait prévu leurs péchés, il ne devrait pas non plus récompenser les justes, parce qu'il aurait également prévu leurs bonnes œuvres. Avouons plutôt qu'il est de sa prescience de ne rien ignorer de ce qui doit se faire, et de sa justice que le péché, commis par la volonté, ne se fasse pas impunément devant ses jugements, tout comme il n'a pas été nécessité par sa prescience.

CHAPITRE V

On doit louer Dieu d'avoir produit même des créatures qui pèchent et qui sont exposées à la misère.

12. Quant à ce que vous avez demandé en troisième lieu, savoir comment il ne faut pas attribuer au Créateur ce qui arrive inévitablement dans ses créatures, il est une règle de piété dont nous devons nous souvenir et qui nous oblige à rendre à notre Créateur des actions de grâces, c'est que nous devrions même avec justice louer son immense bonté, alors même qu'il nous aurait placés à un rang inférieur dans la création. Bien que notre âme soit souillée par le péché, elle est toutefois d'une nature plus élevée et meilleure que si elle devenait cette lumière visible à nos yeux. Et vous voyez cependant combien les âmes, même celles qui sont attachées aux sens, louent Dieu de la beauté de cette lumière. Aussi, ne vous étonnez pas si on blâme celles qui pèchent, et ne dites pas dans votre cœur, que mieux vaudrait qu'elles ne fussent pas. Car, c'est en les comparant avec elles-mêmes qu'on les blâme, parce qu'on voit ce qu'elles seraient si elles n'avaient pas voulu pécher. Toutefois, Dieu leur créateur doit, autant que l'homme en est capable, recevoir les plus dignes louanges, non-seulement parce que sa justice les fait rentrer dans l'ordre quand elles pèchent, mais encore parce qu'il les a créées telles, que, toutes souillées qu'elles soient par le péché, elles sont tout à fait au-dessus de cette lumière corpo-

men quæ meministi omnia fecisti : ita Deus omnia quorum ipse auctor est præscit, nec tamen omnium quæ præscit ipse auctor est. Quorum autem non est (a) malus auctor, justus est ultor. Hinc ergo jam intellige, qua justitia Deus peccata puniat, quia quæ novit futura non facit : nam si propterea non debet retribuere supplicium peccantibus, quia prævidet peccaturos, nec recte facientibus debet præmia retribuere, quia et recte facturos nihilominus prævidet. Immo vero fateamur, et ad præscientiam ejus pertinere, ne quid eum lateat futurorum, et ad justitiam, ut peccatum, quia voluntate committitur ita judicio ejus impune non fiat, sicut præscientia non cogitur fieri.

CAPUT V

Deus de creaturæ etiam quæ peccato miseriæque obnoxia est productione laudandus.

12. Jam illud quod tertio loco posuisti, quomodo non creatori deputandum sit, quidquid in ejus creatura fieri necesse est, (b) regula illa pietatis facile commonebit, quam meminisse nos convenit, gratiarum actionem nos debere. Creatori nostro. Cujus profecto largissima bonitas justissime laudaretur, etiamsi aliquo inferiore creaturæ gradu nos condidisset. Quamvis enim anima nostra peccatis tabefacta sit, sublimior est tamen et melior, quam si in hanc lucem visibilem verteretur. Et vides profecto de hujus lucis eminentia, quantum laudent animæ Deum etiam corporis sensibus deditæ. Quapropter non te ista jam moveat, quod vituperantur animæ peccatrices, ut dicas in corde tuo, melius fuisse, si non essent. In sui enim comparatione vituperantur, dum cogitatur quales essent, si peccare noluissent. Institutor tamen earum Deus præclarissime pro humana facultate laudandus est, non solum quoniam peccantes eas juste ordinat, sed etiam quia tales instituit, ut etiam peccatis sordidatæ, nullo modo lucis corporalis dignitate superentur, de qua tamen jure laudatur.

(a) Deest, *malus*, in editione Lov. sed adest in antiquioribus editionibus Bad. et Er. necnon in MSS. septemdecim.
(b) Sic Er et Lov. At Bad. sic habet : *regula est pietatis, facile nobis monebit.* MSS. quinque, *reguela illa pietatis facile non removebitur;* alii tres, *non movebitur*, septem alii, *regula illa pietatis facile non movebit;* Corbeinsis demum codex, *regulam illam pietatis facile non movebit.*

relle pour laquelle, néanmoins, on le loue à juste titre.

13. Prenez garde encore de dire, sinon que mieux vaudrait qu'elles ne fussent pas, du moins qu'elles devraient être autrement. Car, tout ce qui se présentera de meilleur à votre droite raison, sachez que Dieu l'a fait comme étant l'auteur de tout bien. Or, ce n'est pas une idée vraie, mais bien une faiblesse jalouse de ne rien admettre à des degrés inférieurs, parce qu'on a pensé qu'une chose aurait dû être mieux faite : ne serait-ce en effet une injustice, parce qu'on aurait vu la beauté du ciel, de ne pas vouloir que la terre existe? Vous pourriez peut-être le regretter, si ne connaissant que la terre vous disiez qu'elle aurait dû être faite sur le type d'après lequel vous auriez pu imaginer votre ciel. Mais quand vous auriez vu en réalité cette création que vous auriez rêvée pour la terre, quand vous sauriez que cette création porte le nom de ciel et non plus celui de terre; dites-moi si, n'étant pas frustré d'un objet meilleur, vous devriez trouver mauvais qu'au-dessous de ce ciel il y ait une création d'un rang inférieur que l'on nomme la terre. Du reste, sur cette terre, il y a une telle variété dans les parties, que notre esprit ne peut rien concevoir de ce qui appartient à sa beauté que Dieu, le créateur de toutes choses, n'ait réalisé dans toute son étendue. Car depuis la terre la plus féconde et la plus agréable à l'œil, jusqu'à la plus desséchée et la plus stérile on arrive par des gradations de terrains intermédiaires telles qu'on n'oserait en mépriser aucun si ce n'est en le comparant à un meilleur. Ainsi, par tous les degrés de votre louange, vous vous élèveriez jusqu'à Dieu de telle sorte que, eussiez-vous trouvé la meilleure espèce de terrain, vous ne voudriez point toutefois qu'elle fût seule. Et encore entre la terre et le ciel quelle distance! j'y vois les deux autres éléments liquides et gazeux; et de ces quatre sortent et se multiplient d'autres espèces et d'autres formes que nous ne pouvons compter, et dont Dieu sait le nombre. Il est donc possible qu'il y ait dans la nature ce que ne suppose pas votre pensée; tandis qu'il est impossible qu'il n'y ait pas ce que se représente la droite raison, puisque vous ne pouvez en effet imaginer parmi les créatures une amélioration qui ait échappé au Créateur. L'âme humaine est unie naturellement aux idées éternelles dont elle dépend, et quand elle dit : ceci vaudrait mieux que cela; si elle dit vrai et voit ce qu'elle dit, elle ne le voit que dans les idées divines auxquelles elle est liée. Qu'elle croie donc que Dieu a fait ce que la vraie raison lui démontre qu'il aurait dû faire, quand même

13. Illud quoque moneo caveas, ne forte non dicas quidem melius fuisset ut non essent, sed dicas aliter fieri eas debuisse. Quidquid enim tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum tamquam bonorum omnium conditorem. Non est autem vera ratio, sed invida infirmitas, cum aliquid melius faciendum fuisse cogitaveris, jam nihil aliud inferius velle fieri, tamquam si perspecto cælo, nolles terram factam esse; inique omnino. Recte enim reprehenderes, si prætermisso cælo terram factam videres, quoniam diceres ita eam fieri debuisse, sicuti posses cogitare cælum. Cum ergo etiam illud ad cujus speciem volebas terram perducere, factum esse perspiceres, non autem hoc terram, sed cælum vocari: credo quod re meliore non fraudatus, ut inferior quoque aliqua fieret et terra esset, nequaquam invidere deberes. In qua terra rursus secundum partes ejus tanta est varietas, ut nihil quod ad terræ pertinet speciem cogitanti occurrat, quod non in tota ejus mole Deus omnium conditor fecerit. Namque a terra feracissima et amœnissima usque ad falsissimam et infecundissimam, ita gradatim per medias pervenitur, ut nullam reprehendere audeas, nisi in comparatione melioris; atque ita per omnes gradus laudis adscendas, ut quod summum genus terræ inveneris, (a) solum tamen esse nolis. Jam vero inter totam terram et cælum quanta distantia est? Interponuntur enim humida stabilisque natura. Atque ex his quatuor elementis aliæ innumerabiles nobis, numeratæ autem Deo rerum species formæque variantur. Potest ergo esse aliquid in rerum natura, quod tua ratione non cogitas. Non esse autem, quod vera ratione cogitas, non potest. Neque enim tu potes aliquid melius in creatura cogitare, quod creaturæ artificem fugerit. Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit Melius hoc fieret quam illud : si verum dicit, et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. Credat ergo Deum fecisse, quod vera ratione

(a) Bad. et Er. *cælum esse nobis.*

elle ne le verrait point réalisé parmi les êtres, et supposé qu'elle ne pût voir le ciel, si la vraie raison lui prouve que Dieu a dû faire quelque chose de semblable, elle doit croire que Dieu l'a fait, bien qu'elle ne le verrait point, car sa pensée ne pourrait voir ce ciel réalisable que dans ses idées éternelles d'après lesquelles tout a été fait; et pour ce qui n'est point dans ces idées, il serait impossible de le comprendre réellement parce qu'il serait dépourvu de vérité.

14. La plupart des hommes se trompent en ce que se figurant des choses meilleures, ils ne cherchent pas à les voir à la place qui leur convient; exactement comme si quelqu'un, se faisant une idée exacte de la rondeur, se fâchait de ne pas la trouver dans une noix, alors qu'en fait de corps rond, il n'aurait jamais vu que ce fruit. Ainsi en est-il de ceux qui, après avoir compris avec beaucoup de justesse qu'une créature est meilleure, quand, malgré la possession de sa libre volonté, elle demeure toujours unie à Dieu sans jamais pécher, considèrent les péchés des hommes, et en gémissent, non pas pour qu'ils cessent de pécher, mais parce qu'ils ont été créés : « Pourquoi, disent-ils, ne pas nous créer dans un état tel que nous voulions toujours être attachés à l'immuable vérité sans vouloir jamais pécher? » Et moi je dirai à ces prétendus sages de ne pas élever si haut la voix et de ne pas tant s'enflammer, car enfin Dieu ne les a pas contraints à pécher par cela même qu'il leur a donné la puissance de le vouloir. N'y a-t-il donc pas des anges qui, tout libres qu'ils soient, n'ont jamais péché, et ne pécheront jamais? Et vous-même, si vous aimez une créature qui, dans sa volonté persévérante, ne pèche pas, nul doute que vous la préfériez avec raison à celle qui pèche; et de même que vous l'élevez dans votre pensée au-dessus des autres, Dieu créateur l'a aussi placée au-dessus d'elles. Croyez donc qu'il y a de ces âmes dans les trônes supérieurs et au haut des cieux : Car si le Créateur a montré sa bonté en formant celles dont il prévoit les péchés à venir, il est absolument impossible qu'il n'en ait pas déployé pour des créatures qu'il savait d'avance ne devoir jamais pécher.

15. Cette créature sublime, en effet, jouissant perpétuellement de son Créateur, possède un perpétuel bonheur qu'elle mérite par la constante volonté de demeurer toujours dans la justice. A la suite vient la créature qui a péché, qui a perdu, il est vrai, son bonheur dans la prévarication, mais qui conserve encore le pouvoir de le recouvrer, et celle-là, sans doute, surpasse en dignité celle qui s'est abandonnée à la volonté de pêcher toujours : entre l'âme qui persévère dans le mal et la première qui de-

ab eo faciendum fuisse cognovit, etiam si hoc in rebus factis non videt. Quia etiamsi cælum oculis videre non posset, et tamen ratione vera tale aliquid faciendum fuisse colligeret, credere debuit factum esse, quamvis id oculis non videret. Non enim cogitatione videret fuisse faciendum, nisi in iis rationibus quibus facta sunt omnia. Quod autem ibi non est, tam nemo potest veraci cogitatione videre, quam non est verum.

14. In eo plerique homines errant, quia meliora cum mente conspexerint, non in sedibus congruis ea oculis quærunt. Velut si quisquam perfectam rotunditatem ratione comprehendens, stomachetur quod talem in nuce non invenit, si nullum umquam corpus rotundum præter hujuscemodi poma conspexit. Nam ita quidam cum ratione verissima videant meliorem esse creaturam, quæ quamvis habeat liberam voluntatem, Deo tamen semper infixa, numquam peccaverit, intuentes peccata hominum, non ut peccare desinant, sed quia facti sunt dolent, dicentes : Tales non faceret, ut semper incommutabili ejus veritate perfrui, numquam autem peccare vellemus. Non clament, non succenseant : quia neque ipsos ideo coegit peccare, quia fecit, quibus potestatem utrum vellent dedit : et sunt tales quidam Angeli, qui neque peccaverunt umquam, neque peccaturi sunt. Quamobrem si te delectat creatura, quæ perseverantissima voluntate non peccat, non est dubitandum quod eam peccanti recta ratione præponas : sed sicut eam tu cogitatione præponis; sic eam creator Deus ordinatione præposuit. Crede esse talem in superioribus sedibus, et in sublimitate cælorum : quia si bonitatem Conditor præbuit ad eam condendam, cujus prævidit futura peccata, nullo modo non præberet eam bonitatem, ut creaturam conderet, quam peccaturam non esse præscivit.

15. Habet enim illa sublimis perpetuam beatitudinem suam, in perpetuum fruens Creatore suo, quam perpetua tenendæ justitiæ voluntate promeretur. Habet deinde ordinem suum etiam ista peccatrix, amissa in peccatis beatitudine, sed non di-

meure attachée à la justice, celle qui s'est relevée par l'humilité de la pénitence marque un certain milieu. Or, Dieu, dans la grandeur de sa bonté, ne s'est même pas abstenu de créer celle qu'il savait devoir non-seulement pécher, mais demeurer dans cette volonté coupable. Car de même qu'un cheval vicieux vaut mieux qu'une pierre qui ne bronche point parce qu'elle n'a ni sentiment ni mouvement propre, de même la créature qui pèche librement est d'une nature plus élevée que celle qui ne pèche pas, faute de libre volonté, et de même qu'en faisant l'éloge du vin, bon considéré en lui-même, je blâmerais l'homme qui en a pris jusqu'à s'enivrer, tout en préférant néanmoins cet homme ivre que j'ai blâmé, au vin dont j'ai fait l'éloge et dont il a bu avec excès ; de même doit-on louer à bon droit les créatures corporelles, considérées dans le rang qui leur est assigné, tout en censurant les hommes qui en usent d'une manière immodérée, et s'éloignent de la connaissance de la vérité : mais ces hommes si corrompus et enivrés qu'ils soient, sont toujours, en considérant l'excellence de leur nature, et non ce que méritent leurs vices, préférables à ces mêmes créatures qui sont bonnes en elles-mêmes et dont l'amour excessif les a fait tomber.

16. Puis donc qu'une âme quelconque est supérieure à un corps quel qu'il soit, et que toute âme pécheresse, si bas qu'elle descende, ne devient jamais corps, ne perd jamais sa nature d'âme et jamais, par conséquent, ce qui l'élève au-dessus des corps, dont le premier en dignité est la lumière ; il en résulte que la dernière des âmes l'emporte sur le premier des corps, et s'il est possible qu'un autre corps l'emporte sur celui auquel est unie une âme, il ne peut l'emporter sur l'âme elle-même. Pourquoi alors ne pas louer Dieu ? Pourquoi ne pas le louer avec d'ineffables transports, lui qui ayant créé des âmes qui devaient demeurer constamment dans les lois de la justice, en a créé d'autres aussi tout en sachant qu'elles pécheraient et persévéreraient même dans l'iniquité, mal en définitive qui ne les empêcherait pas d'être encore meilleures que celles qui, faute de raison et de libre arbitre, ne peuvent pécher? Celles-ci, même à leur tour, valent encore mieux que l'éclat le plus splendide de certains corps, éclat que quelques-uns, à grand tort il est vrai, ont vénéré comme étant la nature de Dieu même. Si donc, dans la série des créatures corporelles, depuis les chœurs des astres jusqu'au nombre compté de nos cheveux, il y a, de degré en degré, un tel ordre de beau-

missa recuperandæ beatitudinis facultate. Quæ profecto superat eam, quam peccandi perpetua (*a*) voluntas tenet : inter quam et illam priorem permanentem in voluntate justitiæ, hæc medietatem quamdam demonstrat, quæ pænitendi humilitate altitudinem suam recipit. Nam neque ab illa creatura, quam præscivit Deus, non solum peccaturam, sed etiam in peccandi voluntate mansuram, abstinuit largitatem bonitatis suæ, ut eam non conderet. Sicut enim melior est vel aberrans equus, quam lapis propterea non aberrans, quia proprio motu et sensu caret : ita est excellentior creatura, quæ libera voluntate peccat, quam quæ propterea non peccat, quia non habet liberam voluntatem. Et sicut laudarem vinum in suo genere bonum, de quo vino inebriatum hominem vituperarem, et tamen eumdem hominem jam vituperatum et adhuc ebrium, laudato illi vino, de quo ebrius factus est, anteponerem : ita corporalis creatura in suo gradu jure laudanda est, cum illi vituperandi sint, qui ejus immoderato usu a veritatis perceptione avertuntur : quamvis iidem rursus jam perversi, et quodammodo temulenti, eidem creaturæ in ordine suo laudabili, cujus aviditate evanuerunt, non jam merito vitiorum, sed adhuc naturæ dignitate præferuntur.

16. Quia igitur omnis anima omni corpore est melior, omnisque peccatrix anima quocumque ceciderit, nulla commutatione corpus efficitur, nec omnino illi aufertur quod anima est, et ideo nullo pacto amittit quod corpore est melior, in corporibus autem lux tenet primum locum ; consequens est ut primo corpori anima extrema præponatur, fierique possit ut corpori alicujus animæ aliquod aliud corpus anteferatur, ut autem ipsi animæ nullo modo. Cur ergo non laudetur Deus, et ineffabili prædicatione laudetur, qui cum fecerit eas, quæ in legibus essent justitiæ permansuræ, fecit etiam alias animas, quas vel peccaturas, vel in peccatis etiam perseveraturas esse prævidebat : cum et tales adhuc meliores sint eis, quæ quoniam nullum habent rationale ac liberum voluntatis arbitrium,

(*a*) Lov. *perpetua voluptas tenet*, sed antiquiores editiones et MSS. constanter habent. *voluntas*.

tés et de bontés, qu'il serait de la dernière ignorance de dire : qu'est-ce ceci? ou : pourquoi cela? (car tout a été créé dans l'ordre qui lui convient) : combien serait-il plus absurde de parler ainsi d'une âme quelconque, puisque, quelque diminution et quelque déchet qu'elle ait éprouvé dans sa beauté, elle surpassera toujours, sans aucun doute, tous les corps en dignité ?

17. Autre, en effet, est le jugement de la raison, et autre celui de l'utilité. La raison juge à la lumière de la vérité, de manière à subordonner justement les choses moindres aux plus grandes. L'utilité, au contraire, penche presque toujours vers les avantages que procure habituellement une chose, de sorte qu'elle estime plus ce que la vérité montre comme étant de moindre valeur. Ainsi, la raison met les corps célestes bien au-dessus des corps terrestres, et cependant quel est l'homme charnel qui n'aimerait mieux voir manquer plusieurs étoiles au ciel, qu'un seul arbuste à son jardin, ou une seule bête à son troupeau? Mais de même que les hommes âgés méprisent ou espèrent voir se redresser les jugements des enfants qui, à l'exception des personnes dont l'amour fait leur bonheur, préfèrent la mort de n'importe quel homme à celle de leur oiseau, surtout si l'homme est d'un aspect effrayant, et si l'oiseau possède un beau chant et un beau plumage; de même en est-il de ceux qui se sont élevés jusqu'à la sagesse. Lorsqu'ils voient des juges ineptes louer Dieu pour ses moindres créatures qui sont plus à la portée de leurs sens charnels, et quand il s'agit de créatures d'un ordre plus élevé et par conséquent meilleures, ne pas le louer, ou le louer moins, essayer même de le blâmer, de le corriger, ou de ne pas croire qu'il en est l'auteur, ils prennent l'habitude de mépriser absolument ces appréciations, s'ils ne peuvent les réformer, ou en attendant qu'ils le puissent, de les tolérer et de les supporter en paix.

CHAPITRE VI

Personne ne pourra dire avec vérité qu'il préférerait ne pas exister que d'être malheureux.

18. Les choses étant ainsi, il est si loin de la vérité que l'on puisse attribuer au Créateur les fautes de la créature (bien que nécessairement doive s'accomplir ce qu'il a prévu), que quand vous proclamez l'impossibilité de ne pas rejeter

peccare non possunt? Quæ tamen adhuc etiam ipsæ meliores sunt, quam corporum quorumlibet quamlibet plendidissimus fulgor, quem pro ipsius summi Dei substantia quidam, quamvis cum magno errore, venerantur. Quod si in ordine corporearum creaturarum ab ipsis siderum choris usque ad numerum capillorum nostrorum, ita gradatim bonarum rerum pulcritudo contexitur, ut imperitissime dicatur, Quid est hoc? Ut quid hoc? omnia enim ordine suo creata sunt : quanto imperitius de quacumque anima dicitur, quæ ad quantamlibet sui decoris deminutionem defectumque pervenerit, omnium corporum dignitatem sine ulla dubitatione semper superabit?

17. Aliter enim æstimat ratio, aliter usus. Ratio æstimat luce veritatis, ut recto judicio subdat minora majoribus. Usus autem consuetudine commoditatis plerumque inclinatur, ut ea pluris æstimet quæ veritas minora esse convincit. Cum enim corpora cælestia corporibus terrestribus magna differentia ratio præponat, quis tamen carnalium hominum non mallet, vel plura deesse in cælo sidera, quam unam arbusculam in agro suo, aut vaccam in armento? Sed sicut ætate majores homines vel omnino contemnunt, vel certe patienter corrigenda exspectant judicia parvulorum, qui exceptis quibusdam, quorum amore lætantur, quemlibet hominum ceterorum mori malunt, quam passerem suum : et multo magis si homo sit ille terribilis, passer autem canorus et pulcher : ita ii qui provectu animi ad sapientiam profecerunt, imperitos rerum æstimatores cum invenerint Deum laudantes in creaturis minoribus, qui eas carnalibus suis sensibus accommodatius adhibent, in superioribus vero atque melioribus partim eum non laudantes, minusve laudantes, partim etiam vituperare aut emendare conantes, partim non credentes quod earum ille sit conditor, talium judicia vel omnino contemnere, si corrigere nequeunt, vel donec corrigant, æquo animo tolerare ac sustinere consuescant.

CAPUT VI

Nemo vere dixerit se malle non esse quam miserum esse.

18. Quæ cum ita se habeant, tantum abest a vero, quod Creatori deputanda existimantur peccata creaturæ, quamvis necesse est fiant, quæ ipse

sur lui ce qui arrive nécessairement à son œuvre, moi au contraire, je ne vois pas, je ne puis voir et je certifie qu'il est impossible de voir comment on peut lui imputer tout ce qui se fait nécessairement dans sa créature, mais par la volonté de ceux qui pèchent. Si en effet un homme venait me dire : J'aimerais mieux ne pas être que d'être malheureux : Tu mens, lui répondrais-je ; car tu es malheureux maintenant, et néanmoins tu ne veux pas mourir, uniquement pour vivre ; ainsi, tout en ne voulant pas être malheureux, tu veux cependant conserver ta vie. Rends donc grâces de ce que tu es volontiers, pour être délivré de ce que tu es malgré toi : c'est volontiers que tu existes, et malgré toi que tu es malheureux. Et si tu es ingrat pour ce que tu as volontiers, c'est avec justice que tu seras forcé à être ce que tu ne veux pas. Aussi, de ce que tu possèdes, malgré ton ingratitude, ce que tu désires, je loue la bonté du Créateur ; et de ce que tu souffres ce que tu ne veux pas dans ton ingratitude, je bénis la justice du divin ordonnateur.

19. Si cet homme ajoute : Quand je n'aime pas la mort, ce n'est point que je préfère être malheureux que de ne pas être du tout, mais c'est pour ne pas être plus malheureux après la mort, je répliquerai : Si ce malheur plus grand est injuste, tu n'en seras point frappé ; mais s'il est juste, louons celui dont les lois te traiteront de la sorte. Et s'il demande encore : Comment saurai-je que, si la chose est injuste, je ne serai pas plus malheureux ? Je lui répondrai : Si tu dépends de toi-même, ou bien tu ne seras pas malheureux, ou bien en te conduisant injustement, tu seras justement malheureux ; si au contraire, en voulant sans le pouvoir, te diriger dans la justice, tu ne dépends pas de toi ; alors tu ne relèveras de personne ou tu relèveras d'un autre. Si tu ne relèves de personne, ce sera volontiers ou malgré toi. Mais tu ne peux rien être malgré toi, sans être dominé par une force quelconque, et nulle force ne peut dominer celui qui ne relève de personne. Si c'est volontiers que tu ne relèves de personne, la raison exige que tu ne relèves que de toi : et alors, soit que vivant dans l'iniquité, tu sois justement malheureux, soit que tu possèdes tout ce que tu désires, tu as encore de quoi rendre grâces à la volonté de ton Créateur. Si tu ne dépends pas de toi-même, c'est qu'alors un plus puissant ou un peu plus faible que toi te tiendra sous son pouvoir. Si c'est un plus faible, ce ne peut être que par ta faute et pour ton juste malheur ; car tu peux, quand tu le voudras, triompher de sa faiblesse. Si c'est un plus puissant qui te met, toi plus faible, sous sa puissance, jamais tu ne pourras à bon droit regarder comme injuste cette sage disposition. C'est donc avec pleine vérité que je t'ai dit ces paroles : Si ton malheur

futura præscivit, ut cum tu dixeris non te invenire quomodo non ei deputetur quidquid in ejus creatura fieri necesse est, ego contra non inveniam modum, neque inveniri posse atque omnino non esse confirmem, quo ei deputetur quidquid in ejus creatura ita fieri necesse est, ut voluntate peccantium fiat. Si enim quis dixerit, Non esse, quam miserum me esse mallem : Respondebo, Mentiris. Nam et nunc miser es, nec ob aliud mori non vis, nisi ut sis : ita cum miser nolis esse, esse vis tamen. Age igitur gratias ex eo quod es volens, ut quod invitus es auferatur. Volens enim es, et miser invitus es. Quod si ingratus es in eo quod esse vis, jure cogeris esse quod non vis. Ex illo igitur quod etiam ingratus habes quod vis, Creatoris laudo bonitatem : ex illo autem quod pateris ingratus quod non vis, ordinatoris laudo justitiam.

19. Si dixerit . Non ideo mori nolo, quod malim miser esse quam omnino non esse, sed ne post mortem miserior sim : Respondebo, Si hoc injustum est, non sic eris : si autem hoc justum est, laudemus eum cujus legibus sic eris. Si dixerit : Unde præsumam quod sic hoc injustum est, non sic ero ? Respondebo : Quia si eris in tua potestate, aut miser non eris, aut tu ipse te injuste regendo, juste eris miser : aut volendo et non valendo te juste regere, non eris in tua potestate, et aut in nullius eris, aut in alterius : Si in nullius, aut invitus, aut volens : sed invitus esse nihil potes, nisi te vis aliqua superaverit ; porro nulla vi superari potest, qui est in nullius potestate : si autem volens in nullius eris potestate, ad hoc ratio recurrit, ut sis in tua ; et aut te injuste regendo juste miser sis : aut quoniam quodlibet volens eris, habes adhuc unde gratias agas bonitati Conditoris tui. Quod si in tua potestate non eris, aut potentior profecto, aut infirmior, te habebit in potestate. Quod si infirmior, tua culpa, et justa miseria : poteris

doit être injuste, tu ne seras pas malheureux; s'il est juste, louons celui dont les lois te traiteront de la sorte.

CHAPITRE VII

Les malheureux mêmes chérissent l'existence, parce qu'ils viennent de celui qui existe souverainement.

20. Si le même homme me disait encore : Ce qui fait que je veux être malheureux plutôt que de n'être pas du tout, c'est que j'existe; mais si j'avais pu être consulté avant d'exister, j'aurais plutôt aimé le néant qu'une existence malheureuse. Que maintenant je craigne de n'être plus, tout malheureux que je suis, c'est le fait de ma misère elle-même, qui me fait vouloir ce que je ne devrais pas vouloir : car il vaudrait mieux pour moi ne pas exister que d'être malheureux. Aujourd'hui, je l'avoue, j'aime mieux la misère que le néant, mais ce désir est d'autant moins raisonnable qu'il est plus malheureux; et je le déplore d'autant plus que je vois avec plus d'évidence que je ne devrais pas l'avoir : Prends garde, lui répondrais-je, d'être dans l'erreur là où tu crois voir la vérité. Si, en effet, tu étais heureux, tu préférerais être que de ne pas être; et maintenant que tu es malheureux, tu préfères cependant exister même malheureux que de ne pas exister du tout, bien que tu ne veuilles pas être malheureux. Considère donc, autant que possible, quel bien est l'existence elle-même, puisque les heureux et les malheureux la recherchent en même temps. Et si tu regardes attentivement, tu verras que tu es d'autant plus malheureux, que tu t'éloignes de l'Être souverain, que le moment où tu préfères le plus la non-existence à l'existence malheureuse, c'est lorsque tu ne contemples pas ce même Être souverain; et enfin que si tu désires encore exister, c'est parce que tu dois l'être, à ce même Être souverain.

21. Si donc tu veux échapper à la misère, aime en toi ce désir-même de l'être. En voulant être de plus en plus, tu te rapprocheras de celui qui est absolument. Rends-lui grâces aussi de ce que maintenant tu existes. Car si tu es au-dessous de ceux qui sont heureux, tu es au-dessus de ces créatures qui n'ont pas même la volonté du bonheur et dont un si grand nombre cependant, sont célébrées par les malheureux eux-mêmes. C'est dire que tous les êtres méritent des éloges, en tant qu'ils sont, parce qu'ils sont bons par là-même qu'ils ont l'existence. Toi, ô homme, plus tu aimeras l'être, plus aussi tu désireras la vie éternelle, tu souhaiteras d'être formé de manière à ne plus avoir ces affections temporelles qu'imprime

---

enim infirmiorem superare si voles. Si autem potentior te infirmiorem habebit in potestate, nullo modo tam rectam ordinationem recte injustam putabis. Verissime igitur dictum est : Si hoc injustum est, non sic eris: si autem justum, laudemus eum cujus legibus sic eris.

CAPUT VII

Esse diligitur et a miseris, quia ab illo sunt, qui summe est.

20. Si dixerit : Ideo magis volo vel miser esse, quam omnino non esse, quia jam sum : si autem prius quam essem possem consuli, eligerem non esse potius quam ut essem miser. Nunc enim quod timeo non esse cum miser sim, ad ipsam miseriam pertinet, qua non id volo, quod velle deberem; magis enim non esse, quam miser esse velle deberem. Nunc vero fateor me quidem malle vel miserum esse quam nihil; sed tanto stultius id volo, quanto miserius: tanto autem miserius, quanto verius video non hoc me velle debuisse. Respondebo, Cave potius ne hic erres, ubi te videre verum putas. Nam si beatus esses, utique esse quam non esse malles : et nunc miser cum sis, mavis tamen esse vel miser quam omnino non esse, cum esse nolis miser. Considera igitur, quantum potes, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod et beati et miseri volunt. Nam si hoc bene consideraveris, videbis te intantum esse miserum, in quantum non propinquas ei quod summe est; intantum autem putare melius esse, ut quisque non sit quam ut miser sit, in quantum non vides quod summe est : et ideo tamen te esse velle, quoniam ab illo es qui summe est.

21. Si vis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum, quia esse vis. Si enim magis magisque esse volueris, ei quod summe est propinquabis, et gratias age nunc quia es. Quamvis enim beatis sis inferior, superior tamen es quam ea quæ non habent vel beatitudinis voluntatem; quorum tamen multa etiam a miseris laudantur. Omnia tamen eo ipso

si profondément dans notre âme l'attachement aux choses de cette vie, choses misérables qui ne sont pas avant d'avoir été créées, qui s'évanouissent quand elles sont et ne seront plus après s'être évanouies. Quand elles doivent être, elles ne sont pas encore; et quand elles sont passées, elles ne sont plus. Comment donc les rendre permanentes, puisque leur existence n'est qu'une course vers le néant ? Pour l'homme qui aime à être, il approuve ces choses en tant qu'elles sont, mais il attache son amour véritable à ce qui subsiste toujours. S'il était inconstant dans l'attache des choses temporelles, il s'affermira dans celle de l'Être éternel; s'il se dissipait dans l'amour de ce qui passe, il se recueillera dans l'amour de celui qui demeure; il se rendra stable, il parviendra à l'être qu'il souhaitait quand il craignait de le perdre, et qu'il ne pouvait retenir entraîné qu'il était par l'amour des choses fugitives. Ainsi donc, loin de t'affliger, réjouis-toi de ce que tu préfères exister, même malheureux, plutôt que de n'être pas malheureux en n'existant plus. Car si à ce commencement d'amour de l'être, tu ajoutes de plus en plus, tu te lèveras, tu te dresseras vers l'Etre souverain ; et tu garderas ton âme de toutes les souillures, par où passent les êtres infimes pour ne plus être, en anéantissant les forces de ceux qui s'y attachent. Il arrivera de là que celui qui préfère le néant pour ne pas être malheureux, restera pour souffrir, parce qu'il ne peut pas ne pas être. Et pour celui qui aime plus à exister qu'il n'a horreur de souffrir, qu'il bannisse sa haine pour ajouter à son amour; il n'éprouvera plus de souffrance dès qu'il sera parfait dans son genre.

CHAPITRE VIII

Nul ne choisit le néant, pas même ceux qui se donnent la mort.

22. Considérez encore combien il est absurde et incompréhensible de dire : J'aimerais mieux n'être pas que d'être malheureux. Dire : J'aimerais mieux ceci que cela, c'est choisir quelque chose. Or, le néant n'est pas quelque chose, il n'est rien ; par conséquent vous ne pouvez en aucun point choisir avec raison, si ce que vous choisissez n'existe pas. Quoique malheureux, dites-vous, je veux, il est vrai, exister, mais après tout je ne devrais pas le vouloir. Qu'est-ce donc que vous devriez vouloir ? Plutôt le néant, répondrez-vous. Si telle doit être votre volonté, le néant est donc meilleur ? Mais ce qui n'est pas ne peut être meilleur ; vous ne devez donc point vouloir le néant, et le sentiment qui vous porte à le repousser est plus

quo sunt, jure laudanda sunt : quia eo ipso quo sunt, bona sunt. Quanto enim amplius esse amaveris, tanto amplius vitam æternam desiderabis, teque ita formari exoptabis, ut affectiones tuæ non sint temporales ; de temporalium rerum amoribus injustæ et impressæ : quæ temporalia et antequam sint non sunt, et cum sunt fugiunt, et cum fugerint non erunt. Itaque cum futura sunt, nondum sunt; cum autem præterita sunt, jam non sunt. Quomodo igitur tenebuntur ut maneant, quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere ut non sint. Qui autem amat esse, probat ista in quantum sunt, et amat quod semper est. Et si (*a*) variabatur in amore istorum, munietur in illius : et si diffluebat in amore transeuntium, in permanentis amore solidabitur, et stabit, et obtinebit ipsum esse, quod volebat cum timebat non esse, et stare non poterat irretitus amore fugientium. Non igitur tibi displiceat, immo maxime placeat, quod mavis esse vel miser, quam propterea miser non esse, quia nihil eris. Huic enim exordio quo esse vis, si adjicias magis magisque esse, consurgis atque exstruaris in id quod summe est; atque ita te ab omni labe cohibebis, qua transit ut non sit quod infime est, et secum amantis vires subruit. Hinc fiet ut qui mavult non esse ne miser sit, quia non esse non potest, restet ut miser sit. Qui autem plus amat esse quam odit miser esse, adjiciendo ad id quod amat, quod odit excludat : cum enim in suo genere perfecte esse cœperit, miser non erit.

CAPUT VIII

Non esse a nemine eligitur, nequidem ab illis qui sibi necem consciscunt.

22. Nam illud vide quam absurde et inconvenienter dicatur : Mallem non esse quam miser esse. Qui enim dicit, Mallem hoc quam illud, eligit aliquid. Non esse autem non est aliquid, sed nihil : et ideo nullo pacto potes recte eligere, quando quod eligas non est. Dicis velle te quidem esse,

(*a*) Gemeticensis codex, *variatur*. moxque cum aliis undecim MSS. habet, *munitur in illius*.

vrai que l'opinion qui vous fait regarder ce désir comme obligatoire. D'ailleurs, dès que quelqu'un choisit avec raison une chose désirable, il devient nécessairement meilleur une fois qu'il la possède ; or, comment devenir meilleur si l'on n'existe plus ? Donc, personne ne peut avec raison désirer le néant, et nous ne devons pas nous inquiéter du sentiment de ceux qui, sous le poids de l'infortune, se sont donné la mort. Car ou bien ils ont eu recours à ce moyen dès qu'ils ont pensé que ce serait le mieux pour eux ; et leur opinion, quelle qu'elle soit, n'offre rien de contraire à notre raisonnement : ou bien, s'ils ont cru arrriver véritablement au néant, le choix trompeur de ces hommes devra moins nous préoccuper. Comment, en effet, nous mettre à la suite d'un homme qui fait un choix et qui me répond, quand je lui en demande l'objet, qu'il choisit le néant? Car enfin celui qui choisit le non-être est convaincu, refuserait-il d'en faire l'aveu, de choisir le néant.

23. Mais, pour exprimer ici toute ma pensée, autant du moins que j'en serai capable, personne ne me semble, quand il se tue ou veut mourir d'une manière quelconque, avoir la conviction intime qu'après la mort il n'existera plus, quoiqu'il en ait l'idée jusqu'à un certain point. L'idée, en effet, a son siége dans l'erreur ou dans la vérité de celui qui raisonne ou qui croit, tandis que le sentiment est inspiré par l'habitude ou par la nature. Or, qu'il soit possible que l'idée dise une chose et le sentiment une autre, c'est ce qu'il est facile de remarquer dans bien des cas où nous croyons devoir faire une chose tandis que le plaisir nous porte à en faire une autre. Quelquefois même le sentiment est plus vrai que l'idée, si celle-ci vient de l'erreur, et celui-là de la nature ; comme par exemple un malade qui souvent trouve plaisir et soulagement à boire de l eau froide, tout en étant persuadé qu'il ne peut en boire sans danger. D'autres fois l'idée est plus vraie que le sentiment, comme lorsque le malade croit sur la parole d'un médecin, que l'eau froide lui fera du mal, et que néanmoins il prend plaisir à en boire. Parfois aussi, l'idée et le sentiment sont égalemeut dans la vérité, lorsqu'on croit utile ce qui l'est réellement et que, de plus, on l'aime ; enfin, tous deux sont quelquefois dans l'erreur, quand on croit avantageux ce qui est nuisible, et que malgré cela on y prend plaisir. Or, l'idée juste, d'ordinaire, corrige l'habitude mauvaise, et l'idée fausse déprave la bonne nature ; tant il y a de force dans l'autorité et l'empire de la raison ! Lorsque

cum sis miser, sed non hoc velle debuisse. Quid igitur velle debuisti ? Non esse, inquis, potius. Si hoc velle debuisti, hoc est melius : quod autem non est, melius esse non potest : non ergo id velle debuisti ; veraciorque sensus est quo id non vis, quam opinatio per quam te id velle debuisse arbitraris. Deinde quod quisque recte eligit appetendum, cum ad id pervenerit, necesse est melior fiat : melior autem esse non poterit, qui non erit : nemo igitur recte potest eligere ut non sit. Neque enim moveri nos oportet eorum judicio, qui urgente miseria sese interemerunt. Aut enim eo confugerunt, ubi melius fore sibi putarunt ; et non est contrarium rationi nostræ, quoquo modo putaverint : aut si nullos se futuros omnino crediderunt, multo minus falsa electio nihil eligentium commovebit. Quomodo enim sequar eligentem, a quo si quæram quid eligat, respondebit, Nihil? Nam qui eligit non esse, profecto se nihil eligere, etiam si hoc nolit respondere, convincitur.

23. Verumtamen ut de hac tota re, si potero dicam quod sentio. Nemo mihi videtur cum seipsum necat, aut quolibet modo emori cupit, habere in sensu, quod post mortem non sit futurus : tametsi aliquantum hoc in opinione habeat. Nam opinio aut in errore, aut in veritate ratiocinantis est, vel credentis : sensus autem aut consuetudine, aut natura valet. Posse autem fieri ut aliud sit in opinione, aliud in sensu, vel ex hoc cognoscere facile est, quod plerumque aliud faciendum esse credimus, et aliud facere delectat. Et aliquando veracior est sensus quam opinio, si illa de errore, ille de natura est : velut cum æger plerumque aqua frigida conducibiliter delectatur, quam tamen credit, si biberit, esse nocituram. Aliquando veracior opinio quam sensus, si credit arti medicinæ, obesse frigidam, cum revera oberit, et tamen bibere delectet aliquando utrumque in veritate est, cum id quod prodest, non solum ita creditur sed etiam libet. Aliquando utrumque in errore, cum id quod nocet, et prodesse creditur, et libere non desinit. Solet autem et recta opinio pravam corrigere consuetudinem, et prava opinio rectam depravare naturam, tanta vis est in dominatu et principatu rationis. Cum ergo quisque credens, quod post mortem non erit, intolerabilibus tamen molestiis

donc, après la pensée que la mort est suivie du néant, un homme est poussé par d'insurmontables chagrins à désirer cette mort de toute son âme ; quand il prend la résolution de se la donner et qu'il se la donne en effet, il y a dans son idée la pensée trompeuse d'un entier anéantissement, et dans son sentiment le désir naturel du repos. Or, ce qui est repoe est incompatible avec le néant ; il existe même plus que ce qui est dans le trouble. Car le trouble secoue dans l'âme des dispositions qui se détruisent l'une l'autre, tandis que le repos donne une constance où l'on comprend surtout ce que l'on appelle l'être. C'est pourquoi ces désirs, cette volonté de mourir, ont pour objet chez celui qui meurt, non pas le néant, mais le repos ; et dès lors, bien que l'on croie contre toute vérité qu'on ne sera plus, on désire toutefois naturellement avoir la paix, c'est-à-dire avoir un être plus complet encore. De même donc qu'il est impossible que le néant plaise à l'homme, de même il est nécessairement impossible de ne pas être reconnaissant, pour ce que l'on est envers la bonté du Créateur.

CHAPITRE IX

L'état misérable des pécheurs contribue à la beauté de l'univers.

24. On dira encore peut-etre qu'il n'était ni difficile ni pénible à la toute-puissance divine de disposer tellement ce qu'elle a fait, qu'aucune de ses créatures ne tombât dans la misère ; qu'il l'a pu étant tout-puissant, ou qu'il a dû le vouloir dans son infinie bonté. Je répondrai que, depuis la créature la plus élevée jusqu'à la plus infime, il y a un ordre conçu dans de si justes limites, qu'il y aurait une sorte de jalousie à dire : celle-ci ne devrait pas exister ; comme aussi une sorte d'envie à affirmer que celle-là devrait être autrement. Si l'on veut, en effet, que la créature que l'on a en vue soit égale à la plus élevée, celle-ci existe, et elle est si grande qu'il ne faut rien y ajouter, puisqu'elle est parfaite. Dire donc : cette autre devrait être comme elle, c'est vouloir ajouter à cette première qui est parfaite, et par conséquent man-

ad totam cupiditatem mortis impellitur, et decernit atque arripit mortem ; in opinione habet errorem omnimodæ defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Quod autem quietum est, non est nihil, immo etiam magis est quam id quod inquietum est. Inquietudo enim variat affectiones, ut altera alteram perimat : quies autem habet constantiam, in qua maxime intelligitur (*a*) quod dicitur, est. Omnis itaque ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat intenditur. Ita cum errore credat non se futurum, natura tamen quietus esse, hoc est magis esse desiderat. Quapropter sicut nullo pacto fieri potest, ut non esse aliquem libeat : ita nullo pacto fieri oportet, ut ex eo quod est quisque, bonitati Creatoris ingratus sit.

CAPUT IX

Peccantium animarum miseria confert ad perfectionem universi.

24. Si dixerit : Non erat tamen difficile aut laboriosum omni otenti Deo, ut omnia quæcumqu fecit sic habere tordinem suum, ut nulla creatur usque ad miseriam perveniret : non enim hoc au omnipotens non potuit, aut bonus invidit. Respondebo, ordinem creaturarum a summa usque ad infimam gradibus justis ita decurrere, ut ille invideat qui dixerit, Ista non esset : invideat etiam ille qui dixerit, Ista talis esset. Si enim talem vult esse qualis est superior, jam illa est, et tanta est ut adjici ei non oporteat, quia perfecta est. Qui ergo dicit, Etiam ista talis esset, aut perfectæ superiori vult addere, et erit immoderatus et injustus ; aut istam vult interimere, et erit malus atque invidus. Qui autem dixerit, Ista non esset, nihilominus erit malus atque invidus, cum eam non vult esse, qua inferiorem laudare adhuc cogitur. Velut si dicat, Non esset luna, cum etiam lucernæ claritatem longe inferiorem, in suo tamen genere pulcram, et terrenis tenebris esse decoram atque aptam nocturnis usibus, atque in his omnibus pro suo modulo utique laudabilem aut fateatur, aut stultissime vel contentiose neget. Quomodo ergo recte dicere audebit, Luna non esset in rebus, qui si diceret, Lucerna non esset, deridendum se esse sentiret ? Quod si non dicit, Luna non esset, sed qualem solem videt, talem dicit lunam esse debuisse, non intelligit nihil aliud se dicere quam, Non esset luna, sed essent soles duo. In quo dupliciter errat, quod rerum perfectioni et addere aliquid cupit, cum de-

(*a*) Er. et Lrt Lov. *intelligitur esse quod dictum est.* At abest *esse* ab editione Bab. et a MSS. e quibus tamen pauci, pro *quod dictum est,* habent *quod dicitur, est.* quæ vera lectio videtur.

quer de réserve et de justice; ou bien vouloir détruire la seconde, ce qui serait méchanceté et envie. Dire au contraire : cette créature inférieure ne devrait pas exister, c'est être aussi méchant et aussi envieux, puisque c'est ne pas vouloir l'existence d'un être quand on est forcé de louer encore ceux qui lui sont inférieurs.

25. Peut-être dira-t-on sur cet exemple qu'on n'a pas lieu de se plaindre pour la lune, parce que quel que soit son éclat, elle n'est pas malheureuse; et que pour les âmes on se plaint non de leur obscurcissement, mais de leur misère. Soit ! mais si l'éclat de la lune est sans souffrance, la splendeur du soleil est aussi sans bonheur. Tout célestes qu'ils sont, ces deux astres sont des corps, en tant qu'il s'agit de cette lumière dont nos yeux corporels peuvent être frappés. Or, les corps par leur nature propre ne peuvent être heureux ni malheureux, bien qu'ils puissent appartenir à des esprits heureux ou malheureux. Toutefois la comparaison tirée des astres nous apprend une chose : de même que quand on considère les différences des corps, il y aurait injustice, en voyant l'inégalité de leur lumière, à demander que les moins éclatants fussent supprimés ou égalés aux plus brillants, puisqu'en rapportant tout à la beauté de l'univers on voit d'autant mieux toutes choses que les nuances sont plus variées et que la perfection de l'ensemble ne se montre que là où la moins grande relève la présence de celle qui est plus élevée, de même devez-vous juger des différences des âmes chez lesquelles vons finirez par reconnaître que la misère que vous déplorez a pour effet de montrer combien s'harmonisent avec la beauté de l'univers ces mêmes âmes qui ont dû devenir malheureuses pour avoir voulu pécher. Tant s'en faut que Dieu n'ait pas dû les faire telles, que même on doit le louer d'avoir formé d'autres créatures bien inférieures encore à ces âmes malheureuses.

26. Mais comprenant peu ce que je viens de dire, on semble encore avoir quelque objection à faire. On dit en effet : puisque notre misère même achève la perfection de l'univers, il lui manquerait quelque chose, si nous étions toujours heureux. Donc, si l'âme ne tombe dans la misère qu'en péchant, nos péchés mêmes sont nécessaires à la perfection de l'univers que Dieu a créé. Comment alors punit-il avec justice ces péchés sans lesquels sa créature n'eut été ni accomplie ni parfaite? — *Ev.* Je repondrai à ces paroles, que ce qui est nécessaire à la beauté du monde, ce ne sont ni les péchés ni les souffrances, mais bien les âmes, autant qu'elles sont âmes, lesquelles pèchent si elles veulent et deviennent malheureuses après avoir

siderat alterum solem; et minuere, cum lunam vult detrahi.

25. Hic fortasse dicat, ideo nihil se de luna conqueri, quia splendor ejus ita minor est, ut miser non sit, de animarum autem non obscuritate, sed miseria se dolere. Sedulo cogitet, ita lunæ splendorem non esse miserum, ut nec splendor solis sit beatus. Quamvis enim corpora cælestia sint, corpora sunt tamen quantum ad lucem istam pertinet, quæ per corporeos oculos sentiri potest. Nulla autem corpora, quantum ad sese adtinet, vel beata possunt esse, vel misera; quamquam beatorum aut miserorum corpora possint esse. Sed de illis luminibus similitudo adhibita id docet, ut quemadmodum corporum differentias contemplando, videns alia clariora, injuste petis auferri quæ obscuriora conspexeris, aut clarioribus adæquari; sed ad perfectionem universitatis referens omnia, quanto magis minusve inter se clara sunt, tanto magis cernis esse omnia; nec tibi occurrit perfecta universitas, nisi ubi majora sic præsto sunt, ut minora non desint : sic etiam differentias animarum cogites, in quibus hoc quoque invenies, ut miseriam quam doles, ad id quoque valere cognoscas, ut universitatis perfectioni nec illæ desint animæ, quæ miseræ fieri debuerunt, quia peccatrices esse voluerunt. Tantumque abest ut Deus tales facere non debuerit, ut etiam ceteras creaturas laudabiliter fecerit longe inferiores animis miseris.

26. Sed adhuc videtur minus intelligens quod dictum est, habere quod contradicat. Dicit enim : Si universitatis perfectionem complet etiam nostra miseria, defuisset aliquid huic perfectioni, si beati semper essemus. Quapropter si ad miseriam nisi peccando non pervenit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis quam condidit Deus. Quomodo ergo juste peccata punit, quæ si defuissent, creatura ejus plena et perfecta non esset? Hic respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas in quantum animæ sunt; quæ si velint, peccant; si peccaverint, miseræ fiunt. Si enim peccatis earum detractis miseria perseverat, aut etiam peccata præcedit, recte deformari dicitur

péché. Si la souffrance persévérait chez elles, après qu'elles auraient été délivrées de leurs péchés, ou si elle les frappait avant qu'elles les eussent commis, on dirait avec raison qu'il y a désordre dans l'ensemble et la direction du monde; comme aussi, si les péchés commis restaient sans châtiment, cette injustice n'en troublerait pas moins l'ordre. Mais quand le bonheur est accordé aux bons, et quand le malheur est réservé aux coupables, l'ensemble des êtres ne porte-t-il pas les marques de la perfection? Oui, il y a des âmes à qui sont départies les souffrances quand elles pèchent, ou la béatitude quand elles font bien, et l'univers est par là toujours rempli et embelli de toutes sortes de natures; ce ne sont que des accidents dont le premier est volontaire et le second forcé. Mais l'accident volontaire qui se trouve dans le péché, est un accident honteux : voilà pourquoi on lui applique la peine, pour lui donner la place qui lui convient et le forcer à servir en quelque manière à la beauté de l'univers ; car il faut que la peine du péché en répare la honte.

27. De là vient qu'un être supérieur qui prévarique est puni par le moyen des êtres inférieurs : ceux-ci sont infimés, il est vrai, mais ils peuvent être relevés même par des âmes d'ignominie, et contribuer ainsi à l'harmonie générale. Qu'y a-t-il, en effet, dans une maison d'aussi grand qu'un homme, d'aussi vil et d'aussi abject que l'égout? Et cependant un esclave surpris dans une faute telle qu'il mérite de nettoyer cet égout, lui donne, pour ainsi dire, du relief par suite de son ignominie; et ces deux choses, c'est-à-dire l'ignominie de l'esclave et le nettoyage de l'égout, liées et réunies pour former une certaine unité particulière, s'adaptent et se mêlent si bien à l'arrangement de la maison, qu'elles s'harmonisent avec tout son ensemble. Si néanmoins l'esclave n'eût pas voulu manquer à son devoir, l'administration domestique n'eût pas manqué d'autres moyens de faire exécuter ce qu'il fait. De même, qu'y a-t-il dans la nature de plus infime que notre corps de boue? A cette chair corruptible, néanmoins, convient si bien notre âme, même quand elle pèche, qu'elle lui communique le mouvement de la vie et une beauté parfaitement en rapport avec sa nature. Une telle âme, à cause du péché, ne doit pas habiter le ciel, mais à cause du châtiment qu'elle mérite elle doit habiter la terre; de sorte que, quelque choix qu'elle fasse, l'univers que Dieu a créé et qu'il gouverne, restera toujours beau dans chacune de ses parties. Quant aux âmes vertueuses, qui habitent parmi les êtres infimes, elles y jettent de l'éclat non par leurs souffrances, puisqu'elles n'en ont point, mais par le bon usage qu'elles font de ces créatures. Et

ordo atque administratio universitatis. Rursus si peccata fiant, et desit miseria, nihilominus dehonestat ordinem iniquitas. Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas. Cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas. Quod autem ipsæ non desunt animæ, quas vel peccantes sequitur miseria, vel recte facientes beatitudo, semper naturis omnibus universitas plena atque perfecta est. Non enim peccatum et supplicium peccati naturæ sunt quædam, sed affectiones naturarum, illa voluntaria ista pœnalis. Sed voluntaria quæ in peccato fit, turpis affectio est. Cui propterea pœnalis adhibetur, ut ordinet eam, ubi talem esse non turpe sit, et decori universitatis congruere cogat, ut peccati dedecus emendet pœna peccati.

27. Hinc fit ut peccans creatura superior, a creaturis inferioribus puniatur, quia illæ tam sunt infimæ, ut ornari etiam a turpibus animis possint, atque ita decori universitatis congruere. Quid enim tam magnum in domo est quam homo, et quid tam abjectum et infimum quam cloaca domus? Servus tamen in tali peccato detectus, ut mundandæ cloacæ dignus habeatur, ornat eam etiam turpitudine sua; et utrumque horum, id est turpitudo servi, et mundatio cloacæ, jam conjunctum et redactum in quamdam sui generis unitatem, ita dispositæ domui coaptatur atque subtexitur, ut ejus universitati ordinatissimo decore conveniat. Qui tamen servus si peccare noluisset, non defuisset domesticæ disciplinæ alia provisio, qua necessaria mundarentur. Quid itaque tam infimum in rebus quam corpus omne terrenum? Hanc tamen corruptibilem carnem etiam peccatrix anima sic ornat, ut ei speciem decentissimam præbeat, motumque vitalem. Habitationi, ergo cælesti talis anima non congruit per peccatum, terrestri autem congruit per supplicium : ut quodlibet elegerit, semper sit pulcra universitas decentissimis partibus ordinata, cujus est conditor et administrator Deus. Namque optimæ animæ

pour les âmes coupables, s'il leur était permis de demeurer au séjour de la gloire, ce serait une difformité, car elles ne conviennent pas à ces régions où elles ne peuvent ni faire le bien, ni répandre aucun éclat.

28. Aussi, quoique ce monde terrestre soit réservé aux choses corruptibles, il ne laisse pas toutefois, en reflétant autant que possible l'image du monde supérieur, de nous offrir des enseignements et des exemples. Jetons en effet nos regards sur un homme de bien et de grand caractère qui laisse dévorer son corps par les flammes pour obéir au devoir et à l'honneur, au lieu de considérer son supplice comme un châtiment du péché, n'y verions-nous pas un témoignage de force et de patience, et bien que les plus affreuses plaies couvrissent les membres de son corps, notre amour lui serait-il moins dû que s'il n'avait eu rien à endurer de semblable ? Pourrions-nous ne pas admirer comment le changement produit dans son corps n'a fait paraître aucun changement dans son âme ? Tandis qu'au contraire si c'étaient les membres d'un brigand cruel que nous voyions en proie à un pareil supplice, nous applaudirions à la justice des lois. Ces deux hommes ont quelque chose de beau dans leurs tourments ; mais dans l'un c'est la beauté de la vertu, et dans l'autre la beauté du châtiment. Mais si après ou avant son supplice l'homme de bien transformé comme il faut l'être pour habiter le ciel, nous apparaissait s'élevant vers les astres, nous serions certainement dans la joie, tandis qu'au contraire il n'est personne d'entre nous qui ne fût blessé de voir le scélérat monter au ciel, après ou avant sa peine, en conservant la même perversité de volonté. Il arrive ainsi que tous deux peuvent jeter quelque éclat sur les créatures inférieures, mais le premier seul a ce pouvoir sur les créatures supérieures. Nous voyons par là que cette chair mortelle convint au premier homme, pour que la punition s'adaptât au péché, et à Notre Seigneur, pour que sa miséricorde nous en délivrât. Mais si le juste, en demeurant dans la justice, a pu être revêtu d'un corps périssable, il ne s'ensuit pas que le pécheur, en restant pécheur, puisse parvenir à l'immortalité des saints, à l'immortalité de la gloire et des anges, non de ces anges dont l'Apôtre a dit : « Ignorez-vous que nous devons juger les anges (I *Cor.*, VI, 3) ? » mais de ceux dont le Seigneur parle dans ce passage : « Ils seront égaux aux anges de Dieu (*Luc*, XX, 36). » Car ceux qui, par suite de leur vanité, désirent cette égalité avec les anges, veulent non pas être égaux aux anges, mais que les anges leur soient égaux. Aussi, en demeurant dans de

cum in infimis creaturis habitant, non eas ornant miseria sua quam non habent, sed usu earum bono. Si autem peccatrices animæ permittantur habitare in sublimibus locis, inhonestum est : quia non conveniunt illis, quibus nec bene uti possunt, nec ornamenti aliquid conferunt.

28. Ideo quamquam orbis iste terrenus rebus corruptibilibus deputatus sit, tamen servans quantum potest imaginem superiorum, exempla nobis et indicia quædam demonstrare non cessat. Si enim bonum et magnum aliquem virum hortante honestatis officio videamus ignibus, quantum ad corpus adtinet, concremari, non hoc vocamus pœnam peccati, sed fortitudinis et patientiæ documentum, eumque magis diligimus, cum fœdissima corruptio corporea membra ejus absumat, quam si nihil hujusmodi pateretur miramur quippe animi naturam mutabilitate corporis non mutari. At vero crudelissimi latronis membra cum tali supplicio confici adspicimus, approbamus ordinem legum. Ornant ergo ambo illa tormenta, sed ille merito virtutis, iste peccati, At si post illos ignes, vel etiam ante illos, optimum verum illum commutatum ad congruentiam cælestis habitationis ad sidera videremus attolli, utique lætaremur. Si autem sceleratum latronem, sive ante supplicium, sive post supplicium, cum eadem malitia voluntatis ad sedem honoris sempiternam levari videremus in cælum, quis non offenderetur? Ita fit ut inferiores creaturas ambo ornare potuerint, superiores autem unus illorum. Ex quo admonemur advertere, mortalitatem carnis hujus et primum hominem ornasse, ut peccato pœna congrueret, et Dominum nostrum, ut a peccato misericordia liberaret. Non autem sicut justus potuit in ipsa justitia permanens corpus habere mortale; ita iniquus potest dum iniquus est, ad immortalitatem pervenire sanctorum, scilicet sublimem et angelicam ; non eorum angelorum, de quibus Apostolus ait, « Nescitis quia angelos sumus judicaturi (I *Cor.*, VI, 3); » sed eorum de quibus Dominus ait ; « Et erunt æquales Angelis Dei (*Lucæ*, XX, 36.) » Qui enim æqualitatem Angelorum desiderant propter inanem gloriam suam, non ideo volunt æquales esse Angelis, sed Angelos sibi. Ita-

telles dispositions, partageront-ils les supplices de ces anges prévaricateurs qui aiment mieux leur propre puissance que celle du Dieu tout-puissant. Ils seront placés à la gauche, pour n'avoir pas cherché Dieu par la porte de l'humilité que Notre Seigneur Jésus-Christ a montrée dans sa personne divine, et quand ils auront terminé leur existence orgueilleuse et sans miséricorde, il leur sera dit : « Allez au feu éternel qui a été préparé par le démon et ses anges (*Matt.*, xxv, 41). »

CHAPITRE X

De quel droit le démon régnait-il sur l'homme ? De quel droit Dieu nous a-t-il délivrés ?

29. Le péché a deux principes ; la pensée propre et la persuasion venant du dehors. C'est à cela, je pense, que se rapporte ce que dit le Prophète : « Purifiez-moi, Seigneur, de mes fautes secrètes, et préservez votre serviteur des fautes étrangères (*Ps.*, xviii). » Or, ces deux sortes de péché sont volontaires ; car de même qu'on ne pèche pas malgré soi dans sa propre pensée, de même quand on consent aux mauvais conseils d'autrui, on n'y consent pas involontairement. Toutefois, lorsque non content de pécher par soi-même sans y être excité par personne, on pousse par envie ou par fourberie les autres à pécher, on est plus coupable que de se laisser aller à la persuasion d'autrui. Aussi la justice des châtiments du Seigneur est-elle pleinement sauvegardée dans le péché du démon et le péché de l'homme. Comme tout a été pesé dans la balance de l'équité, l'homme, que le démon s'était assujetti par ses mauvais conseils, fut livré à sa puissance ; parce qu'il eut été injuste que le démon ne fût pas le maître de l'homme pris par lui. D'un autre côté, il était absolument impossible que la parfaite justice du Dieu suprême et véritable qui s'étend partout n'eût pas soin de mettre l'ordre jusque dans les ruines du péché, et parce que l'homme était moins coupable que le démon ; cela même lui servit pour refaire son salut d'avoir été asservi jusqu'à la mort de la chair au prince de ce monde, au prince de la partie mortelle et infime de la création, c'est-à-dire au chef de tous les péchés et au prince de la mort. L'homme pécheur était saisi de la crainte de la mort, il en était réduit à redouter la souffrance et la destruction des animaux les plus vils, les plus abjects, les plus petits et au milieu de tous ces maux joints à l'incertitude de l'avenir, il s'habitua à réprimer les joies coupables, et

que in tali voluntate perseverantes, æquabuntur supplicio prævaricatoribus angelis, potestatem suam potius quam Dei omnipotentis diligentibus. Talibus enim ad sinistram constitutis, quia non quæsierunt Deum per humilitatis januam, quam in seipso Dominus Jesus Christus ostendit, et immisericorditer superbeque vixerunt, dicetur, « Ite in ignem æternum, qui præparatus est diabolo et angelis ejus (*Matth.*, xxv, 41). »

CAPUT X

Quo jure diabolus possederit hominem, et quo jure Deus hunc liberarit.

29. Cum enim duæ sint origines peccatorum, una spontanea cogitatione, alia persuasione alterius, quo pertinere arbitror quod Propheta dicit : « Ab occultis meis munda me Domine, et ab alieni parce servo tuo (*Ps.*, xviii, 14) : » utrumque voluntarium est quidem ; nam sicut propria cogitatione non peccat invitus, ita dum consentit male suadenti, non utique nisi voluntate consentit : sed tamen gravius est, non solum nullo suadente propria cogitatione peccare, sed etiam peccandum alteri per invidentiam dolumque suadere, quam ad peccandum alterius suasione traduci. Servata est ergo in utroque peccato justitia Domini punientis. Nam et illud appensum est æquitatis examine, ut nec ipsius diaboli potestati negaretur homo, quem sibi male suadendo subjecerat. Iniquum enim erat, ut ei quem ceperat, non dominaretur. Nec fieri ullo modo potest, ut Dei summi et veri perfecta justitia, quæ usquæquaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium. Et tamen quia minus peccaverat homo quam diabolus, idipsum ei valuit ad reparandam salutem, quod principi hujus mundi, partis rerum scilicet hujus mortalis atque infimæ, hoc est (a) principi omnium peccatorum, et præposito mortis, usque ad mortalitatem carnis addictus est. Ita enim conscientia mortalitatis timidus, et a vilissimis et abjectissimis bestiis vel etiam minutissimis, molestias atque interitum reformidans, in-

(a) In prius editis, *principio omnium peccatorum*, At in MSS. novemdecim habetur hic, *principi*.

surtout à briser cet orgueil dont les inspirations l'avaient fait tomber et dont le mal seul fait repousser le remède offert par la miséricorde. Qui, en effet, a plus besoin de miséricorde que le misérable ; et qui en est plus indigne que le misérable orgueilleux ?

30. C'est pourquoi le Verbe de Dieu par qui toutes choses ont été faites et en qui tous les anges jouissent du bonheur suprême, étendit sa clémence jusque sur notre misère : « Le Verbe se fit chair, et il habita parmi nous (*Joan.*, I, 3-14). » L'homme dès lors, sans être encore égalé aux anges, pourrait manger le pain des anges, puisque le pain céleste lui-même daignait s'égaler à l'homme : en descendant ainsi jusqu'à nous, le Verbe divin ne délaissait pas les esprits angéliques ; mais tout entier avec eux, tout entier avec nous, les nourrissant intérieurement de sa divinité, et nous instruisant extérieurement par son humanité, il nous dispose par la foi à partager avec eux la nourriture de sa vision divine. Toute créature raisonnnable ne pouvait trouver que dans ce Verbe un incomparable aliment, et comme l'âme raisonnable de l'homme enchaînée dans les liens de la mort en punition du péché était réduite à un tel état de faiblesse qu'elle avait besoin des choses visibles pour s'élever aux choses invisibles, l'aliment de la créature raisonnable, sans changer sa propre nature, mais en se revêtant de la nôtre ; s'est montré à nous afin qu'attachés aux choses visibles, nous revinssions vers cet invisible aliment. Ainsi l'âme vit humble dans le monde, celui que par orgueil elle avait abandonné à l'intérieur ; il ne lui restait plus qu'à imiter l'humilité qu'elle voyait pour retourner vers la grandeur qu'elle ne voyait pas.

31. Le Verbe, fils unique de Dieu, s'étant revêtu de l'humanité, soumit même à l'homme le démon que toujours il a tenu et tiendra sous sa loi, sans lui rien arracher par la violence, mais en triomphant de lui par la justice. Après la séduction de la femme et la chute de l'homme qui en fut la suite, le démon animé, il est vrai, d'un mauvais désir de nuire, mais néanmoins se fondant sur un droit de parfaite équité, prétendait soumettre aux lois de la mort toute la postérité d'Adam comme ayant péché avec lui. Mais la justice voulait qu'il ne jouît de son pouvoir que jusqu'au moment où il mettrait à mort le juste lui-même, en qui il ne pouvait rien montrer qui fût digne de mort, puisque non-seulement il a été condamné sans être coupable, mais encore il est né sans le concours de la passion. Le démon avait assujetti

certusque futurorum, et illicitas collibere (*a*) lætitias, et maxime superbiam, cujus persuasione dejectus est, et quo uno vitio misericordiæ medicina respuitur, frangere consuevit. Quid enim tam opus habens misericordia quam miser? Et quid tam indignum misericordia quam superbus miser?

30. Ex quo factum est, ut illud Dei Verbum per quod facta sunt omnia, et quo fruitur omnis angelica beatitudo, usque ad miseriam nostram clementiam suam porrigeret, et verbum caro fieret, et habitaret in nobis. Sic enim posset panem Angelorum homo manducare, nondum Angelis adæquatus, si panis ipse Angelorum hominibus dignaretur æquari. Nec sic descendit ad nos, ut illos desereret ; sed simul integer illis, integer nobis, illos intrinsecus pascens per id quod Deus est, nos forinsecus admonens per id quod nos sumus, idoneas facit per fidem, quos per speciem pascat æqualiter. Quia enim rationalis creatura Verbo illo tamquam optimo cibo suo pascitur : humana autem anima rationalis est, quæ mortalibus vinculis peccati pœna tenebatur, ad hoc deminutionis redacta, ut per conjecturas rerum visibilium ad intelligenda invisibilia miseretur ; cibus rationalis creaturæ factus est visibilis, non commutatione naturæ suæ, sed habitu nostræ, ut visibilia sectantes, ad se invisibilem revocaret. Sic eum anima, quem superbiens intus reliquerat, foris humilem invenit, imitatura ejus humilitatem visibilem, et ad invisibilem altitudinem reditura.

31. Atque Verbum Dei unicus Dei Filius, diabolum quem semper sub legibus suis habuit et habebit, homine indutus etiam homini subjugavit : nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiæ ; ut quoniam femina decepta, et dejecto per feminam viro omnem prolem primi hominis tamquam peccatricem legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen jure æquissimo vindicabat, tamdiu potestas ejus valeret,

(*a*) Ita Bad et MSS. plerique. At Er. et Lov. habent, *colibere delicias*.

aux passions tous ses captifs ; mais, je le répète, si poussé par un désir mauvais, mais avec un droit légitime, il pouvait réclamer tout ce qui naîtrait du premier homme comme les fruits de l'arbre planté par lui, il était juste aussi qu'il perdît sa domination sur les hommes qui croient en celui qui l'a mis à mort avec tant d'iniquité, de sorte que s'ils meurent dans le temps, c'est pour payer ce qu'ils doivent, et s'ils vivent éternellement, c'est en celui qui a payé pour eux ce qu'il ne devait pas. Et pour les fils d'Adam que le démon aura retenus dans ses liens, ceux-là seuls partageront justement avec lui l'éternelle damnation. Ainsi l'homme n'a pas été enlevé à la tyrannie du démon par la violence, parce que le démon lui-même ne l'avait point vaincu par la force, mais par la persuasion, seulement après avoir été avec justice humilié profondément sous le joug qu'il avait admis pour le mal, l'homme a été avec la même justice délivré par le Rédempteur dans lequel il a mis sa foi pour le bien ; d'ailleurs, n'était-il pas moins coupable en ayant cru le mal que le démon en l'inspirant ?

CHAPITRE XI

Qu'elle doive persévérer dans la justice ou pécher, toute créature contribue à la beauté de l'univers.

32. Dieu est donc le créateur de toutes les natures, de celles qui devaient demeurer dans la vertu et la justice, comme de celles qui devaient pécher ; il a fait celles-ci, non pour qu'elles vécussent dans l'injustice, mais pour que, qu'elles consentissent ou non au péché, elles servissent à la beauté de l'univers. Si, en effet, il n'y avait pas eu des âmes servant tellement de clef de voûte à l'ordre universel que si elles avaient voulu pécher, l'univers en aurait été ébranlé et troublé, la création aurait-elle été complète ? N'y aurait-il pas manqué ce dont l'absence mettrait en péril la paix et l'harmonie générale ? Telles sont les grandes et saintes âmes, les hautes puissances célestes et supracélestes, dont Dieu seul est le roi, dont l'univers est l'empire et sans l'action juste et efficace desquelles l'univers ne pourrait subsister. D'un autre côté, s'il manquait de ces âmes dont le péché ou la justice ne peuvent rien sur l'ordre général ne serait-ce pas encore

donec interficeret justum, in quo nihil dignum morte posset ostendere, non solum quia sine crimine occisus est, sed etiam quia sine libidine natus : cui subjugaverat ille quos ceperat, ut quidquid inde nasceretur, tamquam suæ arboris fructus, prava quidem habendi cupiditate, sed tamen non iniquo possidendi jure retineret. Justissime itaque dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit, ut et quod temporaliter moriuntur, debitum exsolvant, et quod semper vivunt, in illo vivant, qui pro eis quod non debebat exsolvit. Quibus autem infidelitatis perseverantiam persuasisset, juste secum haberet in perpetua damnatione consortes. Ita factum est, ut neque diabolo per vim eriperetur homo, quem nec ipse vi, sed persuasione ceperat : et qui (*a*) juste plus humiliatus est, ut serviret cui ad malum consenserat, juste per eum cui ad bonum consensit liberaretur; quia minus iste in consentiendo, quam ille in male suadendo peccaverat.

CAPUT XI

Creatura sive in justitia permansura, sive lapsura ad ornamentum universi confert.

32. Naturas igitur omnes Deus fecit, non solum in virtute atque justitia permansuras, sed etiam peccaturas; non ut peccarent, sed ut essent ornaturæ (*b*) universum, sive peccare, sive non peccare voluissent. Si enim rebus deessent animæ quæ ipsum fastigium ordinis in universa creatura sic obtinerent, ut si peccare voluissent, infirmaretur et labefactaretur universitas, magnum quiddam deesset, creaturæ illud enim deesset, quo remoto stabilitas rerum atque connexio turbaretur. Tales sunt optimæ, et sanctæ, et sublimes creaturæ cælestium vel supercælestium potestatum, quibus solus Deus imperat; universus autem mundus subjectus est. Sine istarum officiis justis atque perfectis esse universtas non potest. Item si deessent, quæ sive peccarent, sive non peccarent,

(*a*) Editi, *justo plus,* quibus rari MSS, suffragantur, nam duodecim melioris notæ habent, *juste plus.* — (*b*) MSS. aliquot e potioribus, *ornatura universitatis.*

un vide dans l'œuvre générale? Car ces âmes aussi sont raisonnables, inégales aux premières sous le rapport des actions elles ont une nature semblable, et au-dessous d'elles sont encore, créées par le Dieu souverain, bien des créatures inférieures, il est vrai, et cependant admirables.

33. Elle a donc une fonction sublime, cette nature dont non-seulement l'absence mais le péché jetterait le trouble dans l'ordre général. Et au-dessous à un rang inférieur se place celle dont l'absence seule et non le péché ôterait quelque chose à l'univers. A la première a été donné le pouvoir de tout maintenir par une action particulière dont ne saurait se passer l'ordre universel. Sa persévérance dans la volonté du bien n'est pas due à sa noble fonction, mais elle a reçu cette fonction parce que celui qui la lui a confiée a prévu sa persévérance, et de plus, ce n'est pas par sa propre autorité qu'elle maintient tout, mais, c'est en s'attachant à la majesté et en obéissant avec ardeur aux ordres de Celui de qui, par qui et en qui toutes choses ont été faites. A la seconde aussi, quand elle ne pèche pas, a été également confié le puissant emploi de tout maintenir ; mais elle ne le peut seule, elle doit s'unir à la première, parce qu'il a été prévu qu'elle pècherait. Les êtres spirituels peuvent en effet s'unir sans se rien ajouter, et se séparer sans rien diminuer, de sorte que la créature supérieure ne reçoit poin d'aide dans la facilité de son action par l'union de la créature inférieure, tout comme son action n'en est pas plus difficile, si par le péché, la créature inférieure abandonne son emploi. Car, lors même que les créatures spirituelles auraient chacune leur corps, ce n'est ni dans les lieux ni par les corps, mais par la ressemblance ou la diversité des dispositions qu'elles peuvent s'unir ou se désunir.

34. L'âme placée depuis le péché dans des corps faibles et mortels, gouverne son corps, non pas entièrement selon sa pensée, mais comme le permettent les lois générales. Il ne s'en suit pas toutefois que cette âme soit inférieure aux corps célestes auxquels sont soumis les corps terrestres. Ainsi les haillons d'un esclave condamné sont loin, il est vrai, de valoir le costume d'un esclave fidèle que son maître se plaît à honorer : mais cet esclave même, en tant qu'homme, vaut mieux que les plus riches vêtements. L'âme supérieure demeure donc unie à Dieu ; et dans un corps céleste, avec la puissance donnée aux anges, elle embellit et gouverne un corps terrestre, comme le commande celui dont elle comprend la volonté d'une manière ineffable. L'âme inférieure, au contraire, chargée d'organes mortels, a peine à conduire ce fardeau qui l'accable, tout en l'embellissant autant qu'il est

nihil universitatis ordini minueretur, etiam sic plurimum deesset. Animæ sunt enim rationales, et illis superioribus officio quidem impares, sed natura pares : quibus adhuc inferiores sunt multi, et tamen laudabiles a summo Deo constitutarum rerum gradus.

33. Illa ergo natura sublimioris officii est, quæ non solum si non esset, sed etiam si peccaret, minueret ordinem universitatis. Inferioris officii est ista, quæ tantummodo si non esset, non autem si peccaret, aliquid minus haberet universitas. Illi data est potentia omnia continendi officio proprio, quod rerum ordini deesse non possit : nec ideo in bona voluntate permanet, quia hoc accepit officium ; sed ideo accepit, quoniam ab illo qui dedit permansura prævisa est. Nec tamen sua majestate continet omnia, sed inhærendo illius majestati, et ejus imperiis devotissime obtemperando, a quo et per quem et in quo facta sunt omnia. Huic autem datum est quidem non peccanti potentissimum officium continendi omnia ; non tamen proprium, sed cum illa, tamquam ei quæ peccatura præcognita est. Habent sane spiritalia quæque inter se et conjunctionem sine cumulo, et sejunctionem sine deminutione ; ut neque adjuvaretur illa in actionis suæ facilitate, cum hæc sibi conjungeretur, neque difficilior illi actio fieret, si hæc officium suum peccando desereret. Non enim locis et mole corporum, sed parilitate affectum jungi, et disparilitate sejungi possunt spiritales creaturæ, quamvis corpora sua quæque possideant.

34. In corporibus autem inferioribus atque mortalibus post peccatum anima ordinata, regit corpus suum, non omnimodo pro arbitrio, sed sicut leges universitatis sinunt. Nec ideo tamen talis anima inferior est corpore cælesti, cui corpori etiam corpora terrena subjecta sunt. Pannosa quippe vestis damnati servi multo est inferior veste bene meriti, et in honore magno apud dominum constituti : sed ipse servus melior est qualibet veste pretiosa, quia homo est. Illa ergo inhæret Deo, et in cælesti corpore, angelico potestate, etiam terrestre corpus

donné à sa nature. Et pour les autres corps qui l'environnent, elle agit extérieurement sur eux, comme elle peut, avec une action beaucoup plus faible encore.

CHAPITRE XII

Le gouvernement du monde ne subirait aucun trouble, quand même tous les anges pécheraient.

35. Il suit de là que les dernières créatures, les créatures corporelles, n'auraient pas manqué de l'embellissement qui leur convient, quand même l'homme n'aurait pas voulu pécher. Qui peut, en effet, mener le tout, mène aussi la partie ; mais qui peut moins ne peut pas toujours davantage. Un médecin est excellent pour guérir les maladies de peau ; mais de ce qu'il les guérit, s'ensuit-il qu'il puisse guérir toutes les maladies de l'homme? Dans la création j'aperçois une raison certaine qui me fait voir avec évidence que Dieu a dû créer des natures qui n'ont jamais dû pécher, qui ne pécheront jamais, et cette même raison me dit aussi que ces natures s'abstiennent du péché librement, que leur innocence n'est pas un résultat de la nécessité, mais de leur volonté propre. Elles n'ont pas péché sans doute, ainsi que Dieu l'a prévu, mais quand même elles pécheraient, l'ineffable sagesse de la puissance divine suffirait pour gouverner le monde, de sorte que tout en rendant à chacun ce qui lui convient et ce qui lui est dû, elle ne laisserait dans tout son empire rien de désordonné, rien de déplacé. Supposé en effet la défection coupable de tous les anges, Dieu pouvait, sans etablir de nouvelles puissances, diriger tout avec magnificence par la seule volonté de sa majesté suprême ; et l'existence de la créature spirituelle ne pouvait en rien contribuer à sa gloire, puisque les êtres corporels si inférieurs même aux esprits infidèles, il les a créés avec un tel déploiement de bonté que nul ne peut fixer le regard de l'intelligence sur le ciel et la terre, sur tous ces corps visibles qui ont dans leur genre tant d'ordre, de proportion et de beauté, sans reconnaître que Dieu seul en est l'auteur, et qu'on doit le louer avec transport. Ou bien encore, si la plus grande beauté de l'univers exigeait que la puissance angélique régnât au-dessus de toutes les œuvres divines par l'excellence de sa nature et la rectitude de sa volonté, cette même défection de tous les anges n'aurait causé à leur Créateur aucun embarras dans l'administration de son empire. Sa bonté et sa toute-puissance, en effet, ne se seraient trouvées ni lassées, ni embarrassées pour en créer de nouveaux qu'il aurait placés sur les trônes abandonnés par ceux qui auraient péché : et si

ornat et regit, sicut jubet ille cujus nutum intuetur ineffabiliter. Ista vero mortalibus membris onerata, vix hoc ipsum quo premitur administrat intrinsecus, et tamen ornat quantum potest : cetera vero extrinsecus adjacentia, longe infirmiore operatione extrinsecus afficit sicut potest.

CAPUT XII

Gubernatio universi non turbaretur etiamsi angelica omnis creatura peccaret.

35. Unde colligitur non defuturum fuisse ornatum congruentissimum infimæ corporeæ creaturæ, etiamsi ista peccare noluisset. Quoniam quæ totum potest regere, etiam partem regit quæ autem minus potest, non continuo potest ampliora perfectus enim medicus etiam scabiem sanat efficaciter : at non continuo qui scabioso utiliter consulit, universæ humanæ valetudini mederi potest. Et ratio quidem si certa conspicitur, quia manifestum fiat esse oportuisse creaturam quæ numquam peccaverit, numquam peccatura sit, etiam illud eadem ratio renuntiat a peccato illam libera voluntate abstinere, neque coactam non peccare, sed sponte. Verumtamen etiamsi peccaret (quamquam non peccavit, sicut eam non peccaturam præscivit Deus, tamen si etiam ipsa peccaret, sufficeret Dei potestas ineffabilis potentiæ, ad regendam istam universitatem, ut omnibus congrua et condigna retribuens nihil in toto imperio suo turpe atque indecorum esse permitteret. Quia sive per nullas ad hoc ipsum conditas potestates, si omnis angelica natura ab ejus præceptis peccando defecisset, majestate sua decentissime atque optime regeret omnia : nec sic invidens creaturæ spiritali ut esset ; qui etiam corporalem peccantibus quoque spiritalibus longe inferiorem, tanta largitate bonitatis instituit, ut nullus sit cælum terramque rationabiliter intuens, omnesque naturas visibiles in suis generibus moderatas, formatas, ordinatas, qui vel alium credat artificem omnium esse quam Deum, vel non eum

grand qu'eût été le nombre de ces esprits infidèles, dès là qu'ils auraient été condamnés selon la justice, ils n'auraient pu gêner l'ordre qui se prête convenablement à la condamnation de tous ceux qui méritent d'être punis. Ainsi, de quelque côté que se porte notre réflexion, elle reconnaît que d'ineffables louanges sont dues au Dieu qui a tout créé avec tant de bonté et gouverne tout avec justice.

36. Mais laissons, si vous le voulez, la contemplation de la beauté du monde à ceux que la grâce divine éclaire de sa lumière ineffable, et sans essayer, par des paroles, d'amener ceux qui en sont incapables à comprendre des mystères ineffables, achevons, en considération de ceux qui aiment à parler, des faibles ou des sophistes, de démontrer, par un raisonnement très-court, cette importante question.

CHAPITRE XIII

La corruption même de la créature et le blâme jeté sur ses vices en font éclater la bonté.

Toute nature est bonne quand elle peut le devenir moins, et c'est en se corrompant qu'elle perd de sa bonté. Ou bien, en effet, la corruption ne l'atteint pas, et alors cette nature est incorruptible : ou bien la corruption l'atteint, et alors, elle est corruptible ; elle perd de sa perfection ou en d'autres termes elle devient moins bonne. Si la corruption ne laisse aucun bien en elle, elle ne pourra plus se corrompre, puisqu'il ne lui restera aucun bien pouvant donner prise à la corruption. Or une nature que la corruption n'atteint plus, ne se corrompt point, et comme telle elle serait incorruptible : c'est-à-dire, chose de la dernière absurdité, qu'elle serait devenue incorruptible par sa corruption même. Ainsi, il est indubitablement vrai que toute nature est bonne, en tant que nature. Car si elle est incorruptible, elle vaut mieux que si elle pouvait se corrompre, et si elle est incorruptible, sans aucun doute elle est bonne, puisque la corruption ne peut l'atteindre qu'en lui ôtant de sa bonté, et puisque toute nature est corruptible ou incorruptible ; toute nature est donc bonne ; par conséquent en désignant par le mot de nature ce qu'ordinairement on nomme substance. je puis dire que toute substance est Dieu lui-même ou vient de Dieu,

ineffabiliter laudandum esse fateatur. Sive (*a*) nulla est melior rerum ordinatio, nisi potestas angelica naturæ excellentia et bonitate voluntatis in dispositione universitatis superemineat, etiamsi omnes peccassent Angeli, nullam inopiam facerent ad regendum imperium suum Creatori Angelorum. Non enim vel bonitas ejus quasi aliquo tædio, vel omnipotentia difficultate deficeret ad creandos alios, quos in eis sedibus collocaret, quas peccando alii deseruissent; aut creatura spiritalis quantilibet (*b*) numeri, si pro suis meritis damnaretur, angustare posset ordinem, qui convenienter et decenter excipit quoscumque damnandos (*c*). Quacumque se igitur consideratio nostra converterit, ineffabiliter laudandum invenit Deum naturarum omnium conditorem optimum, et administratorem justissimum.

36. Postremo ut relinquamus contemplationem pulcritudinis rerum, iis qui eam divino munere videre possunt, nec eos (*d*) qui non possunt ad ineffabilia contuenda verbis conemur adducere, et tamen propter loquaces aut infirmos aut insidiosos homines tantam quæstionem brevissima complexione peragamus.

CAPUT XIII

Ex creaturæ corruptione et ex vitii ejus vituperatione bonitas ipsius ostenditur.

Omnis natura quæ minus bona fieri potest, bona est : et omnis natura dum corrumpitur, minus sit. Aut enim non ei nocet corruptio, et non corrumpitur; aut si corrumpitur, nocet ei corruptio : et si nocet, minuit aliquid de bono ejus, et eam minus bonam facit. Nam si penitus eam privat omni bono, quidquid ejus remanebit, jam corrumpi non poterit : quia nullum erit bonum cujus ademtione possit nocere corruptio. Cui autem non potest nocere corruptio, non corrumpitur. Porro natura quæ non corrumpitur, incorruptibilis est. Erit ergo natura, quod absurdissimum est dicere, corruptione facta incorruptibilis. Quapropter quod verissime

(*a*) Lov. in textu, *Sive ulla est*. At Bad. Er. et MSS. *Sive nulla est*; quæ lectio in editione Lov. ad marginem haud recte rejecta est, cum disjunctiva particula, *sive*, indicet hoc esse membrum alterum oppositum superiori, *sive per nullas ad hoc ipsum* etc.

(*b*) In codicibus quinque vetustis nec deterioris notæ habetur, *quantilibet numeris*.

(*c*) Er. et Lov. *quoscumque damnondos multos*. Expunximus, *multos*, quia redundat, abestque a Bad. et a MSS. quindecim.

(*d*) Editi et MSS. plerique carent istis verbis *qui non possunt*, quæ huc revocanda putavimus e codice altero Sorbonico et ex aliis duobus.

puisque tout bien est Dieu ou vient de Dieu.

37. Ces principes une fois établis et prouvés comme préliminaires, pour ainsi dire, de notre raisonnement, soyez attentif à ce que je vais dire. Toute nature raisonnable créée avec le libre arbitre, mérite assurément des éloges, si elle demeure dans la jouissance du bien souverain et immuable, et il en est de même de celle qui tend à y parvenir. Au contraire, celle qui n'y demeure pas attachée et ne veut rien faire pour l'atteindre, est à blâmer, en tant qu'elle n'y est pas attachée ou ne veut rien faire pour cela. Si donc on loue une créature raisonnable, qui doute qu'on ne doive louer aussi son auteur? Et si on la blâme, qui ne voit que dans ce blâme même il y a une louange pour celui qui l'a faite ? Puisque, en effet, le reproche de ce qu'elle ne veut point jouir de son bien suprême et immuable, c'est-à-dire de son Créateur, renferme implicitement une louange pour celui-ci. Disons donc bien haut combien il est bon et combien il appartient à toutes les langues et à toutes les pensées, de louer et de bénir d'une manière ineffable ce Dieu qui a tout créé et qu'on ne peut se dispenser de louer, soit en nous louant nous-mêmes, soit en nous blâmant ! Comment, en effet, je le repète, nous reprocher de ne pas lui être unis, sinon parce que le grand, le souverain et le premier de nos biens consiste dans cette union même ? Et que par suite Dieu est le bien ineffable ? Pourquoi, dès lors, trouver un sujet de censure pour lui dans nos péchés, puisqu'on ne peut les condamner sans proclamer ses louanges ?

38. Pour les créatures elles-mêmes, tout ce qu'on blâme ne touche que le vice et on ne peut blâmer le vice d'aucun être, sans en louer la nature. Car, ou bien ce que vous condamnez est conforme à la nature, alors ce n'est pas un vice, et c'est vous qui devez corriger votre jugement et ne pas le porter contre ce que vous avez tort de blâmer ; ou bien, si c'est un vice, il faut pour pouvoir le condamner avec raison, qu'il soit contraire à la nature. Car tout vice, par là même qu'il est vice, est opposé à la nature. S'il ne nuisait pas en effet à la nature, il ne serait pas vice ; et s'il n'est vice que parce qu'il nuit à la nature, évidemment il est vice parce qu'il lui est contraire. Si maintenant une nature est corrompue non par son vice propre, mais par un vice étranger, on aurait tort de la condamner : il faut plutôt examiner si ce n'est pas par son vice propre qu'a été corrompue la nature dont le vice a pu en corrompre une autre. Mais être vicié qu'est-ce autre chose que d'être corrompu par le vice ? Or, une nature

dicitur, omnis natura in quantum natura est, bona est : quia si incorruptibilis est, melior est quam corruptibilis : si autem corruptibilis est, quoniam dum corrumpitur minus bona fit, sine dubitatione bona est. Omnis autem natura aut corruptibilis est, aut incorruptibilis est, aut incorruptibilis. Omnis ergo natura bona est, naturam voco quæ et substantia dici solet. Omnis igitur substantia aut Deus, aut ex Deo ; quia omne bonum aut Deus, aut ex Deo.

37. Quibus constitutis atque firmatis tamquam in capite ratiocinationis nostræ, adtende quid dicam. Omnis natura rationalis, cum libero voluntatis arbitrio condita, si manet in fruendo summo atque incommutabili bono, procul dubio laudanda est, et omnis quæ tendit ut maneat, etiam ipsa laudanda est : omnis autem quæ non in eo manet, et non vult agere ut maneat, in quantum ibi non est, et inquantum non id agit ut ibi sit, vituperanda est. Si ergo laudatur rationalis natura quæ est facta, nemo dubitat laudandum esse qui fecit, et si vituperatur, nemo dubitat ejus Conditorem in ipsa ejus vituperatione laudari. Cum enim propterea vituperamus hanc, quoniam summo et incommutabili bono, id est Creatore suo frui non vult, illum sine ulla dubitatione laudamus. Quartum ergo bonum, et quam vel ineffabiliter linguis omnibus, vel ineffabiliter cogitationibus omnibus prædicandus et honorandus est creator omnium Deus, sine cujus laude nec laudari possumus, nec vituperari? Non enim vituperari possumus quia in eo non manemus, nisi quia magnum et summum et primum nostrum bonum est manere in illo, unde autem hoc, nisi quia ille ineffabile bonum est ? Quid ergo inveniri potest in nostris peccatis unde ille vituperetur, quando vituperatio peccatorum nostrorum nulla est, nisi ille laudetur ?

38. Quid quod etiam in ipsis rebus. quæ vituperantur, nullius vituperatur nisi vitium ? Nullius autem vituperatur nisi cujus natura laudatur. Aut enim secundum naturam est quod vituperas ; et non est vitium, tuque magis emendandus es, ut recte vituperare noveris, quam illud quod non recte vituperas ; aut si vitium est, ut recte vituperari possit, etiam contra naturam sit necesse est. Omne quippe vitium, eo ipso quo vitium est, contra natu-

qui n'est point viciée est exempte de vice, tandis que celle par le vice de laquelle une autre nature est corrompue a sûrement un vice. Celle-là est vicieuse, et dès là que, par son vice, elle peut aussi corrompre une autre nature, elle est corrompue par son vice propre. D'où il suit que tout vice est contraire à la nature, à la nature même de l'objet qu'il altère. Et par conséquent, puisqu'en toute chose on ne blâme que le vice et qu'il n'y a vice qu'autant qu'il y a opposition à la nature attaquée, on ne condamne à juste titre le vice d'aucune chose sans louer la nature de cette chose même. Rien en effet ne vous déplaît dans le vice que parce qu'il vicie ce qui plaît dans la nature.

CHAPITRE XIV

Toute corruption n'est pas condamnable.

39. Nous devons examiner aussi si l'on peut dire avec vérité qu'une nature se corrompe par le vice d'un autre, sans être viciée elle-même. Si la nature qui cherche avec son vice à en corrompre une autre ne trouve dans celle-ci rien de corruptible, elle ne la corrompt pas : mais si elle y trouve quelque chose de corruptible, elle opère sa corruption, avec le concours du vice qu'elle y a trouvé. Le premier cas qui se présente est celui d'une nature plus puissante qui refuse d'être corrompue par une plus faible, alors évidemment la corruption n'a pas lieu : mais si elle ne refuse pas, elle commence à être gâtée par son propre vice avant de l'être par le vice étranger. Si c'est une nature qui refuse d'être corrompue par une nature égale, la corruption ne peut avoir lieu. Car dès qu'une nature viciée s'approche d'une autre qui ne l'est pas pour la corrompre, elle n'est plus de force égale, son vice l'a rendue plus faible. Si enfin c'est une nature plus puissante qui corrompt une nature qui l'est moins, le fait peut être attribué ou bien à toutes deux, s'il y a eu passion de part et d'autre, ou bien à la plus puissante, si la supériorité est telle qu'elle l'emporte encore malgré son vice sur la créature plus faible qu'elle vicie. Ainsi, qui aurait droit de condamner les fruits de la terre, parce que les hommes corrompus par leur propre vice, les corrompent en en abusant pour leurs passions? Et cependant ce serait démence de douter que la nature de l'homme, même vicieux, est plus excellente et plus forte que celle des fruits de la terre alors même qu'ils ne sont point gâtés.

ram est. Si enim naturæ non nocet, nec vitium est : si autem quia nocet ideo vitium est, ideo vitium est quia contra naturam est. Quod si non suo, sed alieno vitio aliqua natura corrumpitur, injuste vituperatur, et quærendum est utrum illa natura non corrumpatur vitio suo, cujus vitio potuit aliena natura corrumpi. Sed quid est aliud vitiari, nisi vitio corrumpi? Porro natura quæ non vitiatur, caret vitio : cujus autem vitio aliena natura corrumpitur, habet utique vitium. Prior ergo vitiosa est, et prior corrumpitur vitio suo, cujus vitio alia quoque corrumpi potest. Ex quo colligitur, contra naturam esse omne vitium, etiam ejus rei cujus est vitium. Quapropter quoniam in quacumque re non vituperatur nisi vitium, ideo autem vitium est, quia contra naturam ejus rei est cujus est vitium, nullius rei recte vituperatur vitium, nisi cujus natura laudatur. Non enim tibi recte in vitio displicet, nisi quia vitiat quod in natura placet.

CAPUT XIV

Non omnis corruptio vituperatione digna est.

39. Videndum est etiam illud, utrum vere dicatur aliquam naturam naturæ alterius vitio corrumpi nullo adjuncto vitio suo. Si enim natura quæ accedit cum vitio suo ad aliam corrumpendam, non in eo corruptibile aliquid invenit, non eam corrumpit. Si autem invenit, adjuncto ejus vitio, corruptionem ejus operatur. Potentior enim ab infirmiore si corrumpi nolit, non corrumpitur : si autem velit, prius incipit suo vitio corrumpi quam alieno. Æqualis autem ab æquali nihilominus si corrumpi nolit, non potest. Nam quæcumque natura cum vitio ad eam quæ sine vitio est, ut corrumpat accedit, eo ipso non accedit æqualis, sed infirmior vitio suo. Si vero potentior invalidiorem corrumpit, aut utriusque vitio sit, si utriusque prava cupiditate fit ; aut vitio potentioris, si naturæ tanta præstantia est, ut inferiorem quam corrumpit, etiam vitiosa præcedat. Quis enim recte vituperaverit fructus terræ, quod homines eis non utantur bene, corruptique vitio suo, corrumpant eos abutendo ad luxuriam : cum tamen dubitare dementis sit præstantantiorem potentioremque esse hominis naturam etiam vitiosam, quam non vitiosas quasque fruges ?

40. Potest etiam fieri ut aliquam inferiorem potentior natura corrumpat, et hoc nullius earum vi-

40. Il peut arriver encore qu'une nature plus forte en corrompe une qui sera inférieure, sans qu'il y ait vice d'aucun côté : nous entendons par vice ce qui est digne de blâme. Qui, par exemple, oserait jeter le blâme soit sur l'homme frugal qui ne cherche dans les aliments que le soutien de la nature, soit sur les fruits qui se corrompent par leur usage même? Un tel effet d'ordinaire ne s'appelle pas corruption, parce que ce mot sert surtout à désigner le vice; il est facile de remarquer dans ce qui arrive que bien souvent ce n'est pas pour satisfaire à ses propres besoins qu'une nature plus élevée corrompt une nature inférieure : tantôt c'est dans l'ordre de la justice pour venger des crimes ; et c'est là le sens de ces paroles de l'Apôtre : « Si quelqu'un corrompt le temple de Dieu, Dieu le corrompra (I *Cor.*, III, 17) ; » tantôt c'est en vertu même de l'ordre établi parmi les choses muables qui fléchissent l'une devant l'autre, selon les degrés de force accordés à chacune par les sages lois qui régissent l'univers. Supposé en effet que par son éclat le soleil corrompe des yeux trop faibles pour soutenir sa lumière on ne devra pas s'imaginer qu'il les a frappés pour ajouter à l'insuffisance de sa lumière, ou pour quelque vice adhérent à sa constitution propre; et de même on ne jettera point le blâme sur les yeux pour avoir obéi à leur maître en s'ouvrant en face de la lumière, ni sur la lumière elle-même pour les avoir brûlés. Ainsi en est-il de toutes les corruptions; celle-là seulement qui est vicieuse, est blâmable avec toute raison ; et pour les autres on ne doit pas même les appeler corruption ou du moins n'étant pas vicieuses elles ne sauraient mériter de blâme. Le blâme n'appartient, n'est dû et réservé qu'au seul vice, et c'est de là sans doute que vient l'expression latine *vituperatio* (*vitii paratio*).

41. Mais le vice, avais-je commencé à dire, est un mal uniquement parce qu'il est contraire à la nature de la chose qu'il attaque : d'où il est évident que cette même chose dont on blâme le vice, est naturellement digne d'éloge, de telle sorte que, selon nous, la censure des vices est la gloire des natures dont les vices mêmes sont censurés. Ils sont contraires à la nature, et dès lors ils renferment d'autant plus de malice qu'il y a de diminution dans la bonté des natures. Quand donc vous blâmez un vice : vous exaltez ce dont vous voudriez voir l'intégrité ; et, de quelle intégrité voulez-vous parler sinon de celle de la nature? Une nature par-

tio fiat, siquidem vitium dicimus, quod vituperatione dignum est. Quis autem vel frugalem hominem nihil aliud de frugibus, quam (*a*) supplementa naturæ quæritantem vituperare audeat, aut easdem fruges quod usu ciborum ejus corrumpantur ? Talis enim nec usitate corruptio dicitur, quia maxime vitii nomen solet esse corruptio. Nam et illud in rebus facile animadverti potest, quod plerumque (*b*) in nullos usus explendæ indigentiæ suæ natura potentior inferiorem corrumpit, vel justitiæ ordine dum vindicat culpam, ex qua regula, illud dictum est ab Apostolo : « Si quis templum Dei corruperit, corrumpet illum Deus (I *Cor*., III, 17): » Vel ordine mutabilium rerum sibi cedentium secundum leges congruentissimas pro valentia cujusque partis universitati datas. Neque enim si cujusquam oculos pro naturæ suæ modulo ferendæ lucis invalidos sol fulgore corrumpat, aut ad explendam indigentiam sui luminis eos commutare putandus est, aut id facere ullo vitio suo ; aut saltem ipsi oculi vituperandi sunt, quia et Domino suo cesserunt ut contra lucem aperirentur, et ipsi luci ut corrumperentur. Omnium igitur corruptionem sola quæ vitiosa est corruptio recte vituperatur : ceteræ autem, aut ne corruptiones quidem dicendæ sunt, aut certe quia vitiosæ non sunt, dignæ vituperatione esse non possunt. Nam et ipsa vituperatio, quod soli vitio parata, id est apta et debita sit, inde traxisse vocabulum creditur, ut vituperatio diceretur.

41. Vitium autem, ut dicere cœperam, non aliud, de malum est, nisi quia naturæ adversatur ejus ipsius rei cujus est vitium. Unde manifestum est hanc eamdem rem cujus vitium vituperatur, natura est laudabilem, ita ut omnino hanc ipsam vituperationem vitiorum, naturarum laudem esse fateamur, earum scilicet quarum vitia vituperantur. Quia enim vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum naturarum integritati minuitur. Cum ergo vituperas vitium, id profecto laudas cujus integritatem desideras, cujus autem nisi naturæ integritatem ? Natura enim perfecta, non solum nulla vituperatione, sed etiam laude in

(*a*) Bad Er. et MSS, duo, *sublevamenta naturæ*.
(*b*) Vulgati habent, *in nonnullos usus*. At MSS. *in nullos usus*. amplectimur.

faite, en effet, non-seulement ne mérite pas de blâme, mais elle est dans son genre digne d'éloge. Vous appelez donc vice ce que vous avez remarqué comme manquant à une nature, et vous témoignez assez par là que vous la trouvez belle, puisqu'ici vous en blâmez l'imperfection, parce que vous voudriez la voir parfaite.

CHAPITRE XV

Les défauts de la créature ne sont pas toujours coupables.

42. Si donc la condamnation des vices fait l'éloge de la beauté et de la dignité des natures mêmes qu'ils affectent, combien plus doit-on, même à la vue de ces vices louer le Créateur de toutes les natures, puisque c'est de lui qu'elles tiennent leur existence, qu'elles ne sont vicieuses qu'à proportion de leur éloignement de l'art divin, d'apres lequel elles sont faites. Le censeur ne doit-il pas avoir la vision de cet art divin; peut-il blâmer dans les créatures autre chose que de n'y pas trouver son empreinte? Et si cet art, d'après lequel tout a été fait, c'est-à-dire la souveraine et immuable sagesse de Dieu, a une existence véritable et suprême, comme il l'a en eftet, considérez dès lors la direction que prend tout ce qui s'en éloigne. Ce défaut néanmoins ne serait pas condamnable, s'il n'était volontaire. Car je vous le demande, blâmeriez-vous ce qui est comme il doit être? et le blâme n'est-il réservé plutôt à ce qui n'est point ce qu'il devrait être? Personne ne doit ce qu'il n'a pas reçu : et quand on doit, à qui doit-on, sinon à celui de qui l'on a reçu avec obligation de rendre ? On renvoie en effet à celui qui avait envoyé, et ce que l'on rend aux légitimes héritiers de créanciers, est certainement rendu à ceux à qui ces héritiers succèdent légitimement. Ne serait-ce pas autrement une simple cession, un don ; ou toute autre chose semblable? Ainsi pour les choses temporelles il serait absurde de dire qu'elles ne doivent pas finir : car, telle est la place qu'elles occupent dans l'ordre universel, que si elles ne disparaissaient, l'avenir ne pourait succéder au passé, de façon à permettre à la beauté des siècles de se développer comme elle le doit. Elle font donc ce qu'elles doivent; elles rendent ce qu'elles ont reçu à celui qui leur a donné d'être ce qu'elles sont. Que celui donc, qui se plaint de leur défaillance, étudie seulement son langage, ces paroles mêmes qui expriment sa plainte, si toutefois il les croit justes et dictées par la prudence. Si, en ce qui

suo genere digna est. Quod ergo perfectioni naturæ deesse perspexeris, id vocas vitium, satis tibi eam placere contestans, quam vituperatione imperfectionis ejus velles esse perfectam.

CAPUT XV

Defectus creaturæ haud semper est culpabilis.

42. Si igitur vituperatio vitiorum ipsarum etiam, quarum sunt vitia, naturarum decus dignitatemque commendat, quanto magis Deus conditor omnium naturarum etiam in earum vitiis laudandus est ; cum et hoc ab illo habeant quod naturæ sunt, et in tantum vitiosæ sint, in quantum ab ejus qua factæ sunt arte discedunt, et in tantum recte vituperentur in quantum earum vituperator artem qua factæ sunt videt, ut hoc in eis vituperet, quod ibi non videt. Etsi ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommutabilis Sapientia Dei, vere summeque est, sicuti est, respice quo tendat quidquid ab illa discedit. Qui tamen defectus non esset vituperatione dignus nisi esset voluntarius. Adtende enim quæso, utrum recte vituperes, quod ita est sicuti esse debuit, non opinor ; sed utique quod non ita est ut debuit. Nemo autem debet quod non accepit. Et quisquis debet, cui debet, nisi a quo accepit ut debeat? Nam et quæ redduntur translegando, ei redduntur qui translegaverat. Et quod creditorum justis successoribus redditur, ipsis utique redditur quibus isti jure succeduut. Aliter non redditio, sed cessio vel admissio, vel siquid aliud hujusmodi nominanda est. Quapropter omnia temporalia, quæ in hoc rerum ordine ita locata sunt, ut nisi deficiant, non possint præteritis futura succedere, ut tota temporum in suo genere pulcritudo peragatur, absurdissime dicimus non debere deficere. Quantum enim acceperunt, tantum agunt, et tantum reddunt ei, cui debent quod sunt in quantumcumque sunt. Qui enim dolet ea deficere, sermonem suum oportet adtendat, eum certe ipsum quod ista conqueritur, si justum et a prudentia profectum esse arbitratur; cujus sermonis quod ad sonum ejus adtinet, si quis unam particulam diligat, nec eam velit ceteris deficiendo locum dare, quibus decedentibus et succedentibus totus ille sermo contexitur, mirabilis dementiæ judicabitur.

43. In iis igitur rebus quæ ideo deficiunt, quia non ultra esse acceperunt, ut suis temporibus omnia

concerne le son, il s'attachait de préférence à une syllabe et s'il ne voulait point la laisser passer pour faire place aux autres dont la suite et la succession doivent former la trame du discours, ne serait-il pas jugé atteint d'une étrange démence?

43. Par conséquent, lorsqu'il s'agit des choses qui viennent à défaillir, parce qu'il ne leur a pas été donné d'exister plus longtemps, et cela afin que tout vienne à son époque, on aurait tort de blâmer leur défaillance. Nul en effet ne peut dire qu'elles auraient dû rester, puisqu'elles ne pouvaient dépasser le moment fixé. Mais quand il s'agit des créatures raisonnables, lesquelles, fidèles ou infidèles, couronnent admirablement la beauté de l'univers, dire qu'en elles il n'y a aucun péché serait une absurdité, puisqu'il y a au moins péché dans celui qui condamne comme péché ce qui ne l'est pas. D'un autre côté, dire que les péchés ne méritent aucun blâme serait également absurde; car une pareille doctrine glorifierait les actions perverses, romprait le nerf de l'âme humaine, et bouleverserait la vie. Blâmer encore ce qui a été fait comme il devait l'être, serait une exécrable démence, ou, pour user de termes plus doux, l'erreur la plus malheureuse. Reste enfin avec la véritable raison, à condamner tout ce qui est péché, et si tout ce que l'on blâme à juste titre n'est blâmé que parce qu'il n'est pas ce qu'il doit être, à nous de voir ce que doit la nature qui pèche, et nous découvrirons qu'elle doit bien faire; et ce devoir lui-même, cherchez quel est le but et le terme; vous trouverez que c'est Dieu. Car de celui-là seul, dont elle a reçu le pouvoir de faire le bien quand elle veut, notre nature a reçu aussi d'être malheureuse en ne le faisant pas et heureuse en le faisant.

44. Comme en effet personne ne triomphe des lois du Tout-Puissant, l'âme ne peut s'exempter de payer ce qu'elle doit. Or, elle paye en faisant un bon usage de ce qu'elle a reçu, ou en perdant ce qu'elle a refusé de bien employer. Si donc elle ne s'acquitte pas en accomplissant la justice, elle s'acquittera en souffrant la misère. Justice, misère, deux mots qui réveillent l'idée de dette, et l'on pouvait exprimer la même pensée en disant : si la nature ne paye pas en faisant ce qu'elle doit, elle le payera en le souffrant. Et ici il n'existe ni différence ni intervalle de temps, de telle sorte qu'il y en ait un où le coupable ne fait pas ce qu'il doit, et un autre ou il souffrira ce qu'il mérite; non il ne faut pas que la beauté universelle soit troublée un seul instant, le désordre du péché existant d'un côté sans qu'il y ait de l'autre la justice de la vengeance. Seulement les châtiments les plus secrets qui s'exercent maintenant ne seront réservés au dernier jugement que pour être manifestés et pour servir à rendre plus douloureux le sentiment du malheur. De

peragantur, nemo defectum recte vituperat; quia nemo potest dicere, Debuit permanere, cum acceptas metas transire non posset. In creaturis autem rationabilibus, quibus sive peccantibus sive non peccantibus, universalis pulcritudo modis congruentissimis terminatur, aut nulla peccata sunt, quod absurdissimum est dicere; peccat enim saltem, qui vel damnat quasi peccata quæ nulla sunt : aut non sunt vituperanda peccata, quod nihilominus absurdum est; incipient quippe nec recte facta laudari, et tota turbabitur humanæ mentis intentio, vitamque subvertet : aut vituperabitur factum, quod ita factum est ut debuit, et exsecrabilis insania, vel ut mitius loquar, error miserrimus orietur . aut si cogit verissima ratio, sicuti cogit, ut et vituperentur peccata, et quidquid recte vituperatur ideo vituperetur, quia non est ita ut esse debuit, quære quid debeat natura peccatrix, et invenies recte factum, quære cui debeat, et invenies Deum. A quo enim accepit posse recte facere cum velit, ab eo accepit ut sit etiam misera si non fecerit, et beata si fecerit.

44. Quia enim nemo superat leges omnipotentis Creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo quod accepit, aut reddit amittendo quo bene uti noluit. Itaque si non reddit faciendo justitiam, reddet patiendo miseriam : quia in utroque verbum illud debiti sonat. Hoc enim etiam modo dici potuit quod dictum est, si non reddit faciendo quod debet, reddet patiendo quod debet. Nullo autem temporis intervallo ista dividuntur, ut quasi alio tempore non faciat quod debet, et alio patiatur quod debet, ne vel puncto temporis universalis pulcritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore vindictæ. Sed in futurum judicium servatur ad manifestationem atque ad acerrimum sensum miseriæ, quidquid nunc occultissime vindicatur. Sicut enim qui non vigilat, dormit :

même en effet que ne pas veiller c'est dormir; ainsi, quiconque ne fait pas ce qu'il doit, souffre immédiatement ce qu'il mérite; car si grande est la béatitude comprise dans la justice qu'on ne peut s'en éloigner sans se plonger dans la misère. Ainsi donc, dans tous les défauts de la nature, ou bien les choses qui finissent n'ont pas reçu une plus longue existence, et alors il n'y a pas de faute; ou bien dans leur existence elles n'ont pas reçu plus d'être qu'elles n'en ont, et rien non plus ne peut leur être reproché, ou bien enfin elles refusent d'être ce qu'elles pourraient être en le voulant, et alors elles sont coupables en refusant le bien qui leur est donné.

CHAPITRE XVI

On ne peut faire retomber nos péchés sur Dieu.

45. Dieu ne doit rien à personne, puisqu'il donne tout gratuitement. Et si quelqu'un assure qu'il lui est dû quelque chose pour ses mérites, il est du moins certain que l'existence ne lui était pas due, puisqu'on ne peut devoir à qui n'est pas. Et même encore quel mérite y a-t-il à se tourner vers celui par qui l'on est, pour devenir meilleur par le moyen de celui de qui on a reçu l'être? Quelle avance lui faites-vous donc pour la réclamer comme une dette, puisque si vous refusiez de vous attacher à lui, rien ne lui manquerait? Ne serait-ce pas lui, au contraire, qui vous manquerait, puisque sans lui vous ne seriez rien, puisque vous en avez reçu une existence telle, que si vous ne vous attachiez à lui pour lui rendre l'être qu'il vous a donné, vous ne retomberiez pas, il est vrai, dans le néant, mais vous vivriez dans le malheur. Toutes choses lui doivent donc premièrement tout ce qu'elles sont, en tant qu'elles sont natures; ensuite, tout ce qu'elles peuvent devenir de mieux en le voulant, tout ce qu'elles ont reçu pour avoir cette volonté, et enfin tout ce qu'elles doivent être. Donc, si l'on n'est pas responsable de ce qu'on n'a pas reçu, on est, au contraire, justement coupable, quand on ne fait pas ce qu'on doit. Et l'on doit quand on a reçu une volonté libre et des moyens suffisants.

46. Maintenant, le créateur est si peu coupable quand on ne fait pas ce que l'on doit, qu'il y a même matière à le louer, quand on souffre ce que l'on mérite, et que dans l'acte même de blâmer quelqu'un parce qu'il ne fait pas son devoir, on loue celui pour qui ce devoir devait être accompli. Si, en effet, on vous loue de voir ce que vous avez à faire, bien que vous ne le voyiez que dans celui qui est l'im-

sic quisquis non facit quod debet, sine intervallo patitur quod debet, quoniam tanta est beatitudo justitiæ, ut nemo ab ea nisi ad miseriam possit abscedere. In omnibus ergo defectibus, aut non acceperunt ultra esse quæ deficiunt, et nulla culpa est: sicut etiam cum sunt, quia non acceperunt amplius esse quam sunt, nihilominus nulla culpa est: aut nolunt esse, quod si vellent, esse (a) acceperunt; et quia bonum est, reatus est si nolint.

CAPUT XVI

Peccata nostra in Deum refundi nequeunt.

45. Deus autem nulli debet aliquid, quia omnia gratuito præstat. Etsi quisquam dicet ab illo aliquid deberi meritis suis, certe ut esset, non ei debebatur. Non enim erat cui deberetur. Et tamen, quod meritum est (b) converti ad eum ex quo es, ut ex ipso etiam melior sis, ex quo habes ut sis? Quid ergo ei prærogas, ut tamquam debitum poscas; quando si nolles ad eum converti, nihil ei deesset, tibi autem ipse, sine quo nihil esses, et ex quo ita es aliquid, ut nisi convertendo te ad illum, reddideris ei quod ab ipso es, non quidem nihil, sed miser tamen eris? Omnia ergo illi debent, primo quidquid sunt, in quantum naturæ sunt. Deinde quidquid melius possunt esse si velint, quæcumque acceperunt ut velint; et quidquid oportet eas esse. Ex eo igitur quod non accepit, nullus reus est: ex eo vero quod non facit quod debet, juste reus est. Debet autem, si accepit et voluntatem liberam, et sufficientissimam facultatem.

46. Usque adeo autem dum non facit quisque quod debet, nulla culpa est Conditoris, ut et laus sit quoniam quod debet patitur, et in eo ipso quod

(a) Er. et Lov. *esse acciperent.* At MSS. magnu consensu, *eese acceperent,* et melius; hoc enim istis superioris argumenti, quod hic in angustum contrahitur, respondet verbis: *A quo enim accepi posse recte facere cum velit*, etc. favet editio Bad. quæ præfert, *esse ceperunt.*
(b) Er. et Lov. *convertere.* MSS. sex *converte* sed concinnius undecim alii ferunt *converti.*

muable vérité, combien plus louable est celui qui vous a commandé de le vouloir, qui vous a donné la force de l'exécuter et qui ne laissera pas votre désobéissance impunie? Chacun est redevable de ce qu'il a reçu; si donc l'homme avait été créé de manière à pécher inévitablement, il devrait pécher, et en cela il ne ferait que suivre la loi de sa nature. Or, si c'est un crime de parler de la sorte, l'homme n'est pas par sa nature nécessité à pécher (1). Il n'y est point non plus obligé par une nature étrangère à lui; car ce n'est pas pécher que de souffrir ce que l'on ne veut pas. S'il souffre justement, il ne pèche pas dans cette souffrance qu'il subit involontairement, mais bien en ce que volontairement il a agi de manière à souffrir avec justice ce qu'il n'avait pas voulu. D'un autre côté, s'il souffre injustement, comment y aurait-il péché? Ce n'est donc pas l'injuste souffrance, mais l'acte injuste qui fait le péché. Si maintenant l'homme n'est nécessité à pécher, ni par sa nature, ni par aucune nature étrangère, reste que le péché provienne de la volonté propre. Car enfin vous ne pouvez l'attribuer au Créateur, puisqu'alors vous justifieriez le pécheur qui n'aurait rien fait en dehors des desseins de son maître, et qui, par conséquent, n'aurait point péché, si vous le défendez avec justice. Louons donc le Créateur, s'il est possible de soutenir le pécheur; louons-le encore, si cette défense n'est pas possible. Car si l'homme peut être défendu avec justice, il n'a pas péché; et s'il ne le peut pas, il n'est pécheur que pour s'être éloigné du Créateur. Je ne découvre donc et je soutiens même qu'on ne peut absolument trouver aucun moyen d'attribuer nos péchés à Dieu notre Créateur : et je trouve même dans ces péchés un sujet de louanges pour Dieu, parce que non-seulement il les punit, mais parce que l'homme ne les commet qu'en s'écartant de la vérité divine. — *Ev.* J'écoute et j'admets tout cela très-volontiers; et je crois, comme vérité des plus certaines, qu'il est absolument impossible de rejeter avec raison nos péchés sur le Créateur.

CHAPITRE XVII

La volonté est la première cause du péché.

47. Je voudrais néanmoins savoir, s'il était possible, pourquoi un être ne pèche pas lorsque Dieu a prévu qu'il ne pécherait point, et pourquoi un autre pèche quand Dieu a prévu son péché. Je ne crois plus, il est vrai, que la prescience divine fasse pécher celui-ci, et exempte de pécher celui-là; mais ne doit-il pas y avoir

vituperatur non faciendo quod debet, non nisi laudatur ille cui debet. Si enim tu laudaris videndo quid facere debeas, cum id non videas, nisi in illo qui est incommutabilis Veritas; quanto magis ille qui et velle præcepit, et posse præbuit, et non impune nolle permisit? Si enim hoc debet quisque quod accepit, et sic homo factus est, ut necessario peccet, hoc debet ut peccet. Cum ergo peccat, quod debet facit. Quod si scelus est dicere, neminem natura sua cogit ut peccet. Sed nec aliena. Non enim quisquis dum id quod non vult patitur, peccat. Nam si juste patitur, non in eo peccat quod patitur invitus, sed in eo peccavit quod ita fecit volens, ut quod nollet jure pateretur. Si autem injuste patitur, quomodo peccat? Non enim injuste aliquid pati, sed injuste aliquid facere, peccatum est. Quod si neque sua neque aliena natura quis peccare cogitur, restat ut propria voluntate peccetur. Quod si tribuere volueris Conditori, peccantem purgabis, qui nihil præter sui Conditoris instituta commisit, qui si recte defenditur, non peccavit, non est ergo quod tribuas Conditori. Laudemus ergo Conditorem, si potest defendi peccator, laudemus si non potest. Si enim juste defenditur, non est peccator : lauda ergo Creatorem. Si autem defendi non potest, intantum peccator est inquantum se a Creatore avertit : lauda ergo Creatorem. Omnino igitur non invenio, nec inveniri posse, et prorsus non esse confirmo, quomodo tribuantur peccata nostra creatori nostro Deo; quando et in ipsis eum laudabilem invenio, non solum quod ea punit, sed etiam quod tunc fiunt, cum ab ejus veritate receditur. E. Accipio ista libentissime ac probo, et omnino verum esse consentio, nullo modo fieri posse, ut Creatori nostro recte peccata nostra tribuantur.

CAPUT XVII

Voluntas est prima caussa peccandi.

47. Sed tamen scire vellem si fieri posset, quare illa natura non peccet, quam non peccaturam præscivit Deus, et quare ista peccet, quæ ab illo peccatura prævisa est. Non enim jam puto, ipsa Dei

(1) I *Rétract.* 10, 3.

un motif, pour que les êtres raisonnables soient partagés de façon à ce que les uns ne péchant jamais, les autres pècheront toujours, les autres enfin, tenant comme le milieu entre les deux, tantôt pècheront et tantôt reviendront au bien? Quel est ce motif qui les a ainsi distribués en trois classes? Ne me répondez pas par ce simple mot : c'est la volonté divine; car c'est la cause de cette volonté que je cherche maintenant. Ce n'est pas certainement sans une cause que les uns ne veulent jamais pécher, que les autres le veulent toujours, que d'autres enfin tantôt le veulent et tantôt ne le veulent pas, quoique tous soient de même nature; et il me semble voir par cela seul qu'il y a une cause à cette triple volonté de la créature raisonnable : mais quelle est cette cause? Je l'ignore.

48. — *Aug.* Comme la volonté est la cause du péché et que vous cherchez à connaître la cause de cette volonté même, si je parviens à la découvrir, ne chercherez-vous pas encore à découvrir la cause de cette cause? Quelle mesure mettrez-vous alors à vos questions? y aura-t-il une limite à vos recherches et à vos discussions, lorsque vous ne devez point creuser au-delà des racines? N'allez pas croire qu'il soit possible d'être plus vrai que l'Apôtre quand il dit : « L'avarice est la racine de tous les maux (I *Tim.*, VI, 10) : » L'avarice est la volonté qui ne se contente pas de ce qui suffit, et ce qui suffit est ce qu'exige la nature pour se conserver dans son genre. Cette passion, en effet, qui s'appelle en grec l'amour de l'argent (φιλαργυρία), n'a pas pour objet unique ce métal d'où elle a tiré principalement son nom (car la monnaie chez les anciens était presque toujours d'argent pur ou d'argent mêlé); mais on doit l'entendre encore de tout ce que l'on désire outre mesure, de tout ce que l'on recherche au delà de ce qui suffit. Or cette sorte d'avarice est la cupidité, et la cupidité n'est autre que la volonté perverse : donc c'est bien cette volonté perverse qui est la cause de tous les maux. Si elle était conforme à la nature, elle la conserverait, elle ne lui nuirait pas, et par conséquent elle ne serait pas perverse. D'où je conclus que la racine de tous les maux n'est pas dans la nature, ce qui suffit contre tous ceux qui veulent accuser la nature. Mais si vous cherchez encore la cause de cette racine, comment cette cause sera-t-elle la racine de tous les maux? Elle sera, si vous voulez, la cause de l'avarice; mais après l'avoir découverte il vous faudra encore chercher la cause de cette première cause, et il n'y aura aucune limite à vos recherches.

49. Mais enfin, quelle cause pourrait précéder la volonté? Ou bien cette cause sera la

præscientia vel istam peccare, vel illam non peccare cogi. Sed tamen si nulla caussa esset, non ita dispertiretur creatura rationalis, ut alia numquam peccet, alia in peccando perseveret, alia quasi media inter utramque aliquando peccet, aliquando ad recte faciendum convertatur. Quæ caussa in has tres partes eam distribuit? Sed nolo mihi respondeatur, Voluntas : ego enim caussam quæro ipsius voluntatis. Non enim sine caussa numquam vult illa peccare, numquam ista non vult, quædam vero aliquando vult, aliquando non vult, cum ejusdem generis omnes sint. Hoc solum enim mihi videre videor non sine caussa esse istam tripartitam voluntatem rationalis creaturæ, sed quæ caussa sit nescio.

48. A. Quoniam voluntas est caussa peccati, tu autem caussam ipsius voluntatis inquiris, si hanc invenire potuero, nonne caussam etiam ejus caussæ quæ inventa fuerit quæsiturus est? Et quis erit quærendi modus, quis finis percunctandi ac disserendi cum te ultra radicem quærere nihil oporteat? Cave enim putes quidquam potuisse dici verius quam id quod dictum est, « Radicem omnium malorum esse avaritiam (I *Tim.*, VI, 10), » hoc est plus velle quam sat est. Tantum autem sat est, quantum sibi exigit naturæ in suo genere conservandæ modus. Avaritia enim, quæ Græce φιλαργυρία dicitur, non in solo argento vel in nummis, unde magis nomen duxisse resonat; argento enim nummi vel mixto argento frequentius apud veteres fiebant : sed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur intelligenda est : ubicumque omnino plus vult quisque quam sat est. Hæc autem avaritia cupiditas est, cupiditas porro improba voluntas est. Ergo improba voluntas, malorum omnium caussa est. Quæ si secundum naturam esset, conservaret utique naturam, nec ei perniciosa esset, et ideo non esset improba. Unde colligitur, radicem omnium malorum non esse secundum naturam; quod sufficit adversus omnes, qui volunt accusare naturas. Tu autem si hujus radicis caussam requiris, quomodo erit ista radix omnium malorum? Illa enim erit quæ caussa hujus est, quam cum inveneris, ut dixi, etiam ipsius caussam quæsiturus es, et quærendi nullum habebis modum.

volonté elle-même, et alors nous trouvons en elle cette racine ; ou bien ce ne sera plus la volonté, et alors il n'y a point de péché. Donc, la première cause du péché est la volonté, ou bien cette cause première est sans péché : et on ne peut imputer le péché si ce n'est au pécheur. On ne peut donc imputer le péché qu'à celui qui l'a voulu (1), et je ne sais pourquoi vous chercheriez plus loin. Encore, quelle que soit cette cause de la volonté, elle est évidemment juste ou injuste. Si elle est juste, quiconque en suivra l'impulsion ne péchera point ; si elle est injuste, et qu'on y résiste, on ne péchera pas non plus.

CHAPITRE XVIII

Pèche-t-on dans un acte dont on ne peut se garder ?

50. Mais la cause peut-elle agir avec violence, et nous forcer malgré nous ? — Devrons-nous donc toujours répéter les mêmes choses ? Rappelez-vous les notions si nombreuses que nous avons données précédemment sur le péché et la libre volonté. S'il vous est difficile de tout conserver dans votre mémoire, retenez au moins cette courte réflexion : que, quelle que puisse être cette cause agissant sur la volonté, si on ne peut lui résister, il n'y a pas de péché à y céder ; si on le peut, et qu'on lui résiste, on sera de même irréprochable. Mais peut-être vous surprend-elle à l'improviste ? Alors prenez garde d'être surpris, et si la surprise est si grande que vous ne puissiez absolument y échapper, il n'y a point de péché. Car enfin qui pèche en un acte dont il ne peut absolument se garder (2) ? Si au contraire il pèche évidemment, il pouvait donc se garder (3).

51. Cependant il est des actes commis même par ignorance qui ont été condamnés avec obligation de les réparer, comme nous lisons dans les saints livres. L'Apôtre dit en effet : « J'ai obtenu miséricorde, parce que j'ai agi dans l'ignorance (I *Tim.*, I, 13). » Le roi-prophète disait aussi au Seigneur : « Ne vous souvenez pas des fautes dues à ma jeunesse et

49. Sed quæ tandem esse poterit ante voluntatem caussa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est ; et a radice ista voluntatis non receditur : aut non est voluntas ; et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima caussa peccandi, aut nullum peccatum est prima caussa peccandi. Nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non est ergo cui recte imputetur nisi volenti, sed nescio cur aliud te quærere libeat. Deinde quæcumque illa caussa est voluntatis, aut justa profecto est, aut injusta. Si justa, quisquis ei obtemperaverit non peccabit. Si injusta, non ei obtemperet, et non peccabit.

CAPUT XVIII

An aliquis peccet in eo quod caveri non potest.

50. An forte violenta est et cogit invitum? Num eadem toties replicaturi sumus? Reminiscere superiorum, quæ a nobis tam multa de peccato, et voluntate libera dicta sunt. Sed si laboriosum est omnia mandare memoriæ, hoc brevissimum tene (*a*). Quæcumque ista caussa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur; si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem. Caveri igitur potest.

51. Et tamen etiam per ignorantiam facta quædam improbantur, et corrigenda judicantur, sicut in divinis auctoritatibus legimus, ait enim Apostolus : « Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci (I *Tim.*, I, 13), » et Propheta ; « Delicta juventutis et ignorantiæ meæ ne memineris (*Psal.*, XXIV, 7). » Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere, et non potest : nam unde

(1) I *Rétract.* IX, 3.

(2) I *Rétract.* IX, 3.

(3) Pélage, abusant de ce passage, est ainsi réfuté par saint Augustin dans son livre *De la Nature et de la Grâce* (c. LXVIII, n. 80). « On peut donc résister à cette cause, quelle qu'elle soit : on le peut parfaitement. Car c'est pour cela que nous demandons le secours de Dieu, en disant, ne nous induisez pas en tentation : secours que nous ne demanderions pas si nous croyons qu'on ne pourrait absolument y résister. On peut se garder du péché. mais avec le secours de Celui qui ne peut être trompé.

(*a*) Hoc loco perperam utens Pelagius sic revincitur ab Augustino in lib. *De Natura et Gratia*, c. LXVII. *Potest ergo ei caussæ, quæcumque illa est, resieti ; potest plane. Nam in hoc adjutorium postulamus dicentes,* Ne nos inferas in tentationem *quod adjutorium non posceremus, si resisti nullo modo posse crederemus. Potest peccatum cavnri, sed opitulante illo qui non potest falli.*

à mon ignorance (*Ps.*, XXIV). » Dans les mêmes livres on trouve encore des actes condamnables, quoique commis par nécessité, comme quand l'homme veut faire le bien et ne le peut pas. Ainsi s'expliqueraient ces paroles de saint Paul : « Je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je ne veux pas, je le fais ; » et ces autres : « Le vouloir se trouve en moi, mais je ne le trouve pas pour accomplir le bien (*Rom.*, VII, 18, 19). » Dans une autre épître l'Apôtre ajoute : « La chair convoîte contre l'esprit, et l'esprit contre la chair ; car ils sont opposés l'un à l'autre ; de sorte que vous ne faites point ce que vous voulez (*Gal.*, V, 17). » Mais toutes ces expressions ne sont applicables qu'à l'homme issu des condamnés à mort ; car si ces mouvements ne sont point un châtiment, mais viennent de la nature, aucun d'eux n'est péché. Si l'homme en effet ne s'écarte point de cette nature qu'il a reçue avec la vie, s'il ne peut être mieux, il fait ce qu'il doit, lorsqu'il agit ainsi. Si l'homme était bon, il en serait autrement ; mais dans son état actuel, il n'est pas bon, et il n'a pas le pouvoir de le devenir, soit parce qu'il ne voit pas ce qu'il devrait être, soit que le voyant il ne puisse réaliser ce qu'il sait devoir être. Qui peut douter dès lors que ce soit une peine ? Or, toute peine, quand elle est juste, est la peine d'un péché et se nomme châtiment. Si notre condition était injuste, comme personne ne doute qu'elle ne soit une peine, elle aurait été infligée à l'homme par quelque injuste dominateur. Mais comme il y aurait démence à douter de la toute-puissance et de la justice de Dieu, disons bien haut que la peine dont nous parlons est juste, et qu'elle est infligée pour quelque crime. Car ce n'es pas un injuste dominateur qui a pu dérober l'homme à Dieu, en quelque sorte à son insu ; ni le lui ravir malgré lui, comme s'il était le plus faible, en employant les menaces ou la violence, pour infliger d'injustes châtiments. Reste donc que la justice de la peine vienne de l'arrêt qui condamne l'homme (1).

52. Il ne faut pas non plus s'étonner que par suite de l'ignorance, l'homme n'ait pas le libre arbitre de la volonté pour choisir le bien qu'il a à faire, ou que par la résistance des habitudes charnelles qui se sont comme enracinées naturellement au moyen de la violence brutale de la génération humaine, il voit parfaitement et veuille le bien qu'il lui faut faire, sans pouvoir cependant l'accomplir. La plus juste peine du péché, en effet, est de perdre ce dont on n'a pas voulu faire un bon usage, quand on le pouvait aisément avec la volonté, c'est-à-dire que si l'on n'accomplit pas le bien que l'on connaît, on perd la science du bien ; et si on ne veut pas faire le bien que l'on peut, on perd le pouvoir de le faire quand on le veut. L'ignorance

sunt illæ voces, « Non enim quod volo facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago (*Rom.*, VII, 19). » Et illud, « Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio (*Gal,*, V, 17). » Et illud, « Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem. Hæc enim invicem adversantur, ut non ea quæ vultis faciatis. » Sed hæc omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione venientium : nam si non est ista pœna hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est, ita ut melius esse non possit, ea quæ debet facit, cum hæc facit. Si autem bonus homo esset, si aliter esset ; nunc autem quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse, qualem debere esse se videt : pœnam istam esse quis dubitet ? Omnis autem pœna si justa est, peccati pœna est, et supplicium nominatur : si autem injusta est pœna, quoniam pœnam esse nemo ambigit, injusto aliquo dominante homini imposita est. Porro quia de omnipotentia Dei et justitia dubitare dementis est, justa hæc pœna est, et pro peccato aliquo penditur. Non enim quisquam injustus dominator aut surripere hominem potuit, velut ignoranti Deo : aut extorquere invito, tamquam invalidiori, vel terrendo vel confligendo, ut hominem injusta pœna cruciaret. Relinquitur ergo, ut hæc justa pœna de damnatione hominis veniat.

52. Nec mirandum est quod vel ignorando non habeat arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quid recte faciat : vel resistente carnali consuetudine, quæ violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere. Illa est enim peccati pœna justissima, ut amittat quisque quo bene uti noluit,

(1) I *Rétract.* IX, V.

et la difficulté sont réellement les deux châtiments de toute âme coupable; de la première découle l'abrutissement de l'erreur, et de la seconde les tourments du travail. Or, approuver le faux et le prendre pour le vrai, se tromper malgré soi, et devant les résistances et les déchirements douloureux des liens charnels, ne pouvoir s'abstenir des œuvres de la passion, ce n'est pas la nature originelle de l'homme, c'est la peine de sa condamnation. Mais lorsque nous parlons de la libre volonté de faire le bien, nous parlons de celle dans laquelle l'homme a été créé (1).

CHAPITRE XIX

Vaines excuses des pêcheurs quand ils prétendent l'ignorance et la difficulté produites par le péché d'Adam.

53. Ici se présente cette question qu'ont coutume de ronger en murmurant les hommes disposés à tout faire en faveur de leurs péchés, plutôt que de s'en accuser. Si Adam et Eve ont péché, disent-ils, qu'avons-nous fait, nous autres malheureux, pour naître avec l'aveuglement de l'ignorance et les tourments de la difficulté, pour errer tout d'abord sans savoir ce que nous devons faire; puis, quand nous commençons à connaître les règles de la justice et à les vouloir suivre, pour en être empêchés par je ne sais quelle nécessité de la concupiscence charnelle qui résiste opiniâtrement? Je leur réponds en peu de mots de se tenir tranquilles et de cesser leurs murmures contre Dieu. Peut-être auraient-ils droit de se plaindre, si nul ne triomphait de l'erreur et de la passion. Mais le Seigneur est présent partout; de mille manières, il se sert des créatures qui lui sont soumises pour rappeler ceux qui s'éloignent de lui, pour instruire celui qui croit en lui pour consoler l'espérance, encourager la charité, seconder les efforts et exaucer la prière. On ne vous fait pas un crime de votre ignorance involontaire, mais de votre négligence à vous instruire : on ne vous reproche pas non plus de ne point panser vos membres blessés, mais de repousser celui qui s'offre à les guérir : Voilà vos péchés véritables. Car à personne il n'est refusé de savoir qu'il y a profit à demander ce qu'il ignore sans profit, et qu'il faut confesser humblement sa faiblesse pour obtenir le secours de Celui qui ne se trompe ni ne se fatigue à venir en aide à ceux qui demandent et s'humilient.

54. Le mal que fait l'homme par ignorance

cum sine ulla posset difficultate, si vellet. Id est autem, ut qui sciens recte non facit, amittat scire quid rectum sit: et qui recte facere cum posset noluit, amittat posse cum velit. Nam sunt revera omni peccanti animæ duo ista pœnalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus affligit. Sed approbare falsa pro veris, ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi, non posse a libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet, in qua homo factus est, loquimur.

CAPUT XIX

Peccantes ignorantiam et difficultatem transfusa in se ex Adæ peccato vitia ne excusent.

53. Hic occurrit illa quæstio, quam inter se murmurantes homines rodere consueverunt, qui quodlibet aliud in peccando quam se accusare parati sunt. Dicunt enim, si Adam et Eva peccaverunt, quid nos miseri fecimus, ut cum ignorantiæ cæcitate, et difficultatis cruciatibus nasceremur, et primo erraremus nescientes quid nobis esset faciendum, deinde ubi nobis inciperent aperiri præcepta justitiæ, vellemus ea facere, et renitente carnalis concupiscentiæ nescio qua necessitate non valeremus? Quibus breviter respondetur ut quiescant, et adversus Deum murmurare desistant. Recte enim fortasse quererentur, si erroris et libidinis nullus hominum victor exsisteret: cum vero ubique sit præsens, qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem aversum vocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adjuvet, exaudiat deprecantem; non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis, ista tua propria peccata sunt. Nulli

(1) *Rétract.*, IX, 5.

et ce qu'il ne peut faire malgré son bon vouloir, est appelé péché à cause de son origine du premier péché qu'a commis la libre volonté : ces péchés ne sont que la conséquence méritée du premier. De même en effet que nous appelons « langue » non-seulement ce membre qu'en parlant nous faisons mouvoir dans la bouche, mais encore ce que produit le mouvement de ce membre, c'est-à-dire la forme et la contexture des paroles, de sorte que nous disons : la *langue grecque* par différence de la *langue latine* : de même nous appelons *péché* non-seulement ce qui l'est à proprement parler, c'est-à-dire l'acte commis sciemment et librement, mais encore ce qui est la conséquence nécessaire du châtiment du péché. C'est de cette manière aussi que nous donnons deux sens au mot nature, quand nous appelons nature de l'homme celle que Dieu lui donna d'abord dans l'état d'innocence, et celle ensuite avec laquelle comme conséquence du châtiment infligé au premier homme, nous naissons mortels, ignorants et soumis à la chair. C'est de cette dernière que voulait parler l'Apôtre, quand il disait : « Nous avons été, nous aussi comme les autres, enfants de colère par nature (*Ephès.*, II, 3). »

CHAPITRE XX

Il n'est pas injuste que les défauts, suites pénales du péché, soient transmis aux enfants d'Adam, quelle que soit l'opinion vraie snr l'origine des âmes.

55. Il a plu très-justement à Dieu, suprême modérateur de toutes choses, que nous naissions de ce premier couple avec l'ignorance la nécessité de la lutte et la mortalité, parce que tous deux, après avoir péché, ont été précipités dans l'erreur, la douleur et la mort : ainsi dans l'origine de l'homme devaient se manifester la justice du vengeur, et dans son développement la miséricorde du libérateur. Le bonheur, néanmoins, n'était pas enlevé au premier homme condamné, de manière à ce qu'il fût en même temps privé de la fécondité ; car il pouvait encore par sa race, quoique charnelle et mortelle, devenir en son genre un embellissement et un ornement pour l'univers. Il n'était pas sans doute convenable à l'équité qu'il engendrât des enfants meilleurs que lui : mais il fallait, pour que chacun pût triompher du

enim homini ablatum est scire utiliter (*a*) quæri, quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitendam esse imbecillitatem, ut quærenti et confitenti ille subveniat, qui nec errat dum subvenit, nec laborat.

54. Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis originem ducunt, illud enim præcedens meruit ista sequentia. Nam sicut linguam dicimus non solum membrum, quod movemus in ore dum loquimur, sed etiam illud quod hujus membri motum consequitur, id est formam tenoremque verborum, secundum quem modum dicitur alia lingua græca, alia latina : sic non solum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab sciente committitur ; sed etiam illud qnod jam de hujus supplicio consequatur necesse est. Sic etiam ipsam naturam aliter dicimus, cum proprie loquimur, naturam hominis, in qua primum in suo genere inculpabilis factus est : aliter istam, in qua ex illius damnati pœna, et mortales et ignari et carni subditi nascimur ; juxta quem modum dicit Apostolus : « Fuimus enim et nos naturaliter filii iræ, sicut et ceteri (*Ephes.*, II, 3). »

CAPUT XX

Pœnales defectus in Adæ posteros haud injuste demanasse, quæcumque demum vera sit de animarum origine sententia.

55. Ut autem de illo primo conjugio, et cum ignorantia, et cum difficultate, et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccavissent, et in errorem, et in ærumnam, et in mortem præcipitati sunt, rerum moderatori summo Deo justissime placuit ; ut et in ortu hominis originaliter appareret justitia punientis, et in provectu misericordia liberantis. Non enim damnato primo homini sic ademta est beatitudo, ut etiam fecunditas adimeretur. Poterat enim et de prole ejus, quamvis carnali et mortali, aliquod in suo genere fieri decus ornamentumque terrarum. Jam vero ut meliores gigneret quam ipse esset, non erat æquitatis : sed ex

(*a*) Lov. *scire utiliter quærere, quod inutiliter ignorat.* Antiquiores editiones Bad. Er. et MSS. quatuor, *scire utiliter, quod inutiliter ignoratur.* Alii MSS. undecim e quorum numero sunt Regius codex, Victorinus, Sorbonici duo, Germanensis, Gemeticensis etc. habent, *scire utiliter quæri quod inu iliter ignoratur.* quam lectionem eligimus.

châtiment de son origine mérité par la désertion primitive, qu'il trouvât dans son retour un Dieu qui non-seulement ne s'opposerait pas à ses efforts, mais qui consentirait lui-même à lui venir en aide si le Créateur montrait combien l'homme aurait pu facilement se maintenir dans l'état où il avait été créé, puisque sa postérité peut triompher du vice dans lequel elle est née.

56. Ensuite, supposé qu'il n'eût été créé qu'une seule âme, de laquelle sortiraient celles de tous les hommes qui naissent, qui pourrait dire qu'il n'a point péché, puisque le premier a péché ? Si, au contraire, les âmes se forment une à une dans chacun de ceux qui naissent, il n'est pas injuste, il semble même parfaitement convenable et tout à fait conforme à l'ordre que la punition méritée par la première constitue la nature de la seconde, et que la récompense méritée de la seconde la ramène à la nature de la première. Si le Créateur, en effet, a voulu montrer que la dignité d'une nature spirituelle l'emporte à un tel degré sur toutes les créatures corporelles, que le degré auquel une âme est arrivée dans sa chute puisse être le point de départ d'une autre âme qui peut le trouver indigne ? L'ignorance et la difficulté qui sont devenues le partage d'une âme pécheresse, s'appellent à juste titre un châtiment, puisqu'elle était meilleure avant de le subir. Si donc une autre âme, non-seulement avant tout péché, mais encore avant de vivre d'une manière quelconque, a commencé par être ce qu'est devenue la première après une vie coupable, c'est encore un grand bien qu'elle possède et dont elle doit rendre grâces à son Créateur ; car cette origine elle-même et ce commencement l'emportent en excellence sur n'importe quel corps parfait. En effet, ce ne sont pas de médiocres biens non-seulement d'être une âme, une nature qui par elle-même surpasse tout corps, mais encore d'avoir la faculté, avec l'aide de son Créateur, de se travailler soi-même, et de pouvoir, par ce pieux travail, acquérir et posséder les vertus qui la délivreront des tourments de la lutte et des ténèbres de l'ignorance. Et s'il en est ainsi, l'ignorance et la lutte ne seront plus pour les âmes qui naissent le châtiment du péché, mais une excitation à s'améliorer, et le commencement de la perfection. L'âme de l'homme trouvera-t-elle peu, d'avoir, avant tout mérite de bonnes œuvres, reçu un jugement naturel au moyen duquel elle préfère la sagesse à l'erreur, le repos à la lutte, de pouvoir arriver à ce résultat, non par la naissance, mais par le travail ? Et si elle s'y refuse, ne sera-t-elle pas avec justice reconnue coupable de péché, comme n'ayant pas bien

conversione ad Deum, ut vinceret quisque supplicium, quod origo ejus ex aversione meruerat, non solum volentem non prohiberi, sed etiam adjuvari oportebat : etiam sic enim rerum Creator ostendit, quanta facilitate potuisset homo, si voluisset, retinere quod factus est, cum proles ejus potuit etiam superare quod nata est.

56. Deinde si una anima facta est, ex qua omnium hominum animæ trahuntur nascentium, quis potest dicere non se peccasse, cum primus ille peccavit ? Si autem singillatim fiunt in unoquoque nascentium, non est perversum, immo convenientissimum et ordinatissimum apparet, ut malum meritum prioris, natura sequentis sit; et bonum meritum sequentis, natura prioris sit. Quid enim indignum, si etiam sic voluit Creator ostendere, usque adeo excellere creaturis corporeis animæ dignitatem, ut ab eo gradu possit esse ortus alterius, ad quem alterius perductus est occasus ? Nam cum ad ignorantiam difficultatemque pervenerit illa peccatrix, ideo pœna recte dicitur, quia melior ante hanc pœnam fuit. Si ergo altera talis esse cœpit, non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde Conditori suo gratias agat; quia ipse ortus ejus et inchoatio quovis perfecto corpore est melior. Non enim mediocria bona sunt, non solum quod anima est, qua natura jam omne corpus præcedit, sed etiam quod facultatem habet, ut adjuvante Creatore seipsam excolat, et pio studio possit omnes adquirere, et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante, et ab ignorantia cæcante liberetur. Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio, et perfectionis exordium. Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse naturale judicium, quo sapientiam præponat errori, et quietem difficultati, ut ad hæc non nascendo, sed studendo perveniat. Quod si agere noluerit, peccati rea jure tenebitur, tamquam quæ non bene usa sit ea facultate, quam accepit. Quamquam enim in ignorantia et difficultate nata sit, non tamen ad permanendum in eo quod nata est, aliqua necessitate comprimitur : neque omnino potuit nisi Deus

usé de cette faculté qu'elle avait reçue. Elle était née, il est vrai, dans l'état d'ignorance et de lutte : mais aucune nécessité ne la forçait à demeurer dans les conditions de sa naissance ; et en vérité Dieu seul, Dieu tout-puissant, a pu être le Créateur de telles âmes qu'il fait sans en être aimé, qu'il refait en les aimant, et qu'il perfectionne quand il en est aimé. Quand elles n'étaient pas encore, il leur a donné l'être, et quand elles aiment Celui par qui elles sont, il leur donne de pouvoir être heureuses.

57. Lorsque les âmes préexistant dans le secret de Dieu sont envoyées pour animer et régir les corps de chacun de ceux qui naissent, elles le sont avec la mission et l'office de bien gouverner ce corps né du châtiment du péché, c'est-à-dire avec le germe de mort du premier homme ; de le dompter par les vertus, et, en le soumettant à une servitude parfaitement convenable à l'ordre et toute légitime, de lui conquérir progressivement et en temps opportun le séjour de la céleste incorruptibilité. Lorsque ces âmes sont introduites dans cette vie, et qu'elles entrent dans ces membres mortels pour les gouverner, elles doivent en même temps oublier leur vie antérieure, et se soumettre au travail de la vie présente. Là est l'explication de l'ignorance et de la lutte qui furent, dans le premier homme, le châtiment de sa chute mortelle pour expier la misère de son âme : mais qui dans les autres âmes sont devenues comme une porte pour faire retrouver au corps son incorruptibilité. Car tout cela n'est appelé péché qu'en ce sens seulement que la chair née de la semence du pécheur apporte aux âmes venant à elle cette ignorance et cette nécessité de la lutte qui ne sont imputées ni à ces âmes ni au Créateur. Dieu, en effet, leur a donné le pouvoir de s'exercer au bien dans des fonctions laborieuses, et leur a ouvert le chemin de la foi au milieu des ténèbres de l'oubli. Il leur a surtout départi ce jugement en vertu duquel toute âme reconnaît la nécessité de se livrer à la recherche de ce qu'elle ignore sans profit, de faire de continuels efforts dans de laborieux devoirs pour surmonter la difficulté de faire le bien, et d'employer le secours du Créateur, afin qu'il seconde ses travaux. De son côté, il commande ces efforts soit extérieurement par des lois, soit au fond du cœur par sa parole intime, et il prépare la gloire de la cité bienheureuse aux vainqueurs de celui qui, par les plus perfides conseils, vainquit l'homme et le précipita dans cette misère. Et l'homme, à

omnipotens (*a*) esse etiam talium creator animarum, quas et non dilectus ipse faciat, et diligens eas reficiat, et dilectus ipse perficiat : qui et non exsistentibus præstat ut sint, et amantibus eum a quo sunt præstat ut beatæ sint.

57. Si vero in Dei aliquo secreto jam exsistentes animæ mittuntur ad inspiranda, et regenda corpora singulorum quorumque nascentium, ad hoc utique mittuntur officium, ut corpus quod de pœna peccati, hoc est mortalitate primi hominis nascitur, bene administrando, id est castigando per virtutes, et ordinatissimæ atque legitimæ servituti subjiciendo, etiam ipsi comparent ordine atque tempore opportuno cælestis incorruptionis locum. Quæ cum introeunt in hanc vitam, subeuntque gestanda membra mortalia, subeant etiam nesesse est et oblivionem vitæ prioris, et præsentis laborem ; unde illa ignorantia et difficultas consequitur, quod in primo homine supplicium mortalitatis fuit, ad animi (*b*) expendendam miseriam ; in istis autem janua ministerii ad reparandam corporis incorruptionem. Nam hoc quoque modo non dicuntur ista peccata, nisi quia caro de propagine veniens peccatoris, venientibus ad se animis hanc ignorantiam et difficultatem facit ; quæ neque his, neque Creatori tamquam culpanda tribuatur. Dedit enim ille et facultatem bene operandi in laboriosis officiis, et viam fidei in oblivionis cæcitate : (*c*) judicium illud vel maxime, quod anima omnis et quærendum esse concedit quod inutiliter nescit, et perseveranter in officiosis laboribus enitendum ad evincendam recte faciendi difficultatem, et opem a Creatore implorandam, ut conantem adjuvet ; qui vel extrinsecus lege, vel in intimis cordis allocutione conandum esse præcipit, et præparat civitatis beatissimæ gloriam triumphantibus de illo, qui primum hominem ad istam miseriam perduxit victum pessima suasione ; quam miseriam isti suscipiunt ad eum

(*a*) Editio Lov. *omnipotens esset.* At. Bad. et Er. *omnipotens esse ;* quibus MSS. consentiunt. Paulo post quæ in editis omnibus reperiuntur verba scilicet, *et diligens eas reficiat,* absunt a MSS.

(*b*) MSS, quatvor, *ad animi expiendam miseriam.*

(*c*) Bad. *indicium illud vel maxime, quia anima* etc. quæ etiam erit lectio Lov mutato *quia* in *quod*. At Er. et MSS. habent, *judicium illud.... quod anima* etc. ubi forte librarii scripserunt *quod* pro *quo*, sicuti eos passim fecisse observamus.

son tour, prend sur lui cette misère pour vaincre son ennemi avec une foi admirable : combat glorieux où il triomphe du démon en prenant sur soi le même supplice dans lequel l'esprit des ténèbres se glorifie d'avoir précipité l'homme vaincu.. Mais quiconque épris de la vie présente, aura négligé cette tâche, ne pourra justement imputer le crime de sa désertion à l'ordre du grand roi ; il se verra plutôt, soumis au Seigneur de toutes choses, relégué à sa place dans les rangs de celui dont il a aimé la honteuse solde au point d'abandonner son drapeau.

58. Si les âmes placées ailleurs ne sont pas envoyées par le Seigneur Dieu, mais viennent de leur plein gré habiter les corps, il est facile de voir que tout ce qui en matière d'ignorance et de nécessité de la lutte a suivi l'acte de leur volonté, ne peut être en aucune manière reproché au Créateur. En effet, les eût-il envoyées lui-même, comme il ne leur a pas ôté dans cet état d'ignorance et de lutte la libre volonté de la prière, de la recherche et de l'effort, prêt à donner à ceux qui demandent, à faire trouver à ceux qui trouvent, et à ouvrir à ceux qui frappent, il serait à l'abri de tout reproche. Aux hommes de zèle et de bonne volonté, il offrirait la couronne de gloire pour prix de la victoire sur cette ignorance et cette difficulté de la lutte ; aux négligents qui voudraient dans la faiblesse trouver une excuse à leurs péchés, il ne leur opposerait pas comme un tort l'ignorance et la difficulté de la lutte ; mais par ce qu'ils auraient préféré y croupir plutôt que de parvenir à la vérité et au bonheur par leur zèle à chercher et à s'instruire, et par l'humilité à confesser leur faiblesse et à prier, il leur infligerait un juste châtiment.

CHAPITRE XXI

Quelle sorte d'erreur est pernicieuse ?

59. Les âmes sont-elles transmises par la génération, ou se forment-elles seulement à la naissance de chacun ? Préexistant quelque part sont-elles envoyées par Dieu dans les corps de ceux qui naissent, ou bien y descendent-elles spontanément ? Voilà quatre sentiments sur l'âme dont il sera bon de n'affirmer aucun avec témérité. Car les commentateurs catholiques des livres saints n'ont pas encore développé et éclairci cette question autant que le comporteraient son obscurité et sa difficulté ; ou

vincendum optima fide. Non enim parvæ gloriæ militia est diabolum vincere eodem suscepto supplicio, quo se ille hominem victum perduxisse gloriatur. Quisquis autem hoc istius vitæ captus amore neglexerit, nullo pacto juste flagitium desertionis suæ regis imperio deputabit : sed erit potius sub omnium domino in ejus partibus ordinatus, cujus turpe stipendium ut castra sua desereret, adamavit.

58. Si autem alibi animæ constitutæ non mittuntur a Domino Deo, sed sua sponte ad inhabitanda corpora veniunt; facile est jam hoc videre, quidquid ignorantiæ difficultatisque secutum fuerit earum propriam voluntatem, nullo modo Creatorem hinc esse culpandum : quandoquidem etiamsi eas ipse misisset, quibus etam in ipsa ignorantia et difficultate liberam voluntatem petendi et quærendi et conandi non abstulit, daturus petentibus, demonstraturus quærentibus, pulsantibus aperturus, omnino extra culpam esset. Hanc enim ignorantiam et difficultatem studiosis et benevolis evincendam, ad coronam gloriæ valere præstaret : negligentibus autem et peccata sua de infirmitate defendere volentibus, non ipsam ignorantiam difficultatemque pro crimine objiceret ; sed quia in eis potius permanere, quam studio quærendi atque discendi, et humilitate confitendi atque orandi, ad veritatem ac facilitatem pervenire voluerunt, justo supplicio vindicaret.

CAPUT XXI

Error qua in re perniciosus.

59. Harum autem (a) quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novæ fiant, an in corpora nascentium jam alicubi exsistentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit. Aut enim nondum ista quæstio a

(a) Eum locum Augustinus epist. XXVIII. Hieronymo recenset his verbis : *Ego quidem ante aliquot annos cum libros quosdam scriberem de Libero arbitrio, qui in multorum manus exierunt, et nunc habentur a plurimis, quatuor opiniones de animæ incarnasione.... ita putavi esse tractandas, ut quælibet earam vera esset, non impediret intentionem meam qua tunc adversus eos quantis poteram viribus agebam; qui naturam mali suo principio præditam adversus Deum conantur inducere, id est contra Manichæos. Nam de Priscillianistis adhuc nihil audieram.... Ideo quintam opinionem non addidi quam in tua epistola, inter ceteras commemorasti.*

du moins, s'ils l'ont fait, leurs écrits ne sont pas encore parvenus entre nos mains. Contentons-nous donc d'avoir une foi qui n'admette aucune opinion fausse et indigne sur la substance du Créateur ; car c'est vers lui que nous tendons par la voie de la piété et de la religion. Si nous avions de lui des idées différentes de ce qu'il est, nos efforts mêmes nous dirigeraient forcément non vers la béatitude, mais vers la vanité, tandis que pour la créature, lors même que nous aurions sur elle des opinions qui ne seraient pas conformes à la réalité, pourvu que nous ne les adoptions pas comme certaines et évidentes, il n'y a aucun danger pour nous. Ce n'est pas vers la créature, mais bien vers le Créateur lui-même qu'il nous est ordonné de tendre pour devenir heureux ; et si l'on nous donne sur lui des convictions autres que celles qu'il faut et contraires à la vérité, nous sommes trompés par l'erreur la plus pernicieuse. Personne, en effet, ne peut arriver à la vie heureuse en poursuivant ce qui n'est pas ou ce qui, tout en existant, ne donne pas le bonheur.

60. Mais pour contempler l'éternelle vérité, pour pouvoir en jouir et s'y attacher, un moyen venant des choses temporelles a été préparé à notre faiblesse : c'est de croire du passé et de l'avenir ce qui suffit au trajet de ceux qui tendent vers l'éternité. Or, pour que cette règle de foi ait une autorité toute-puissante, la divine miséricorde la maintient elle-même. Quant aux choses présentes, autant qu'elles concernent la créature, c'est dans les mouvements et les changements du corps et de l'âme qu'elles se font sentir comme à leur passage ; et tout ce que nous n'éprouvons pas dans ce corps, et dans cette âme, nous ne pouvons en avoir aucune idée. Pour tout ce qui est passé ou à venir sur des créatures quelconques, bien que nos sens n'aient pu nous rendre compte de ce passé qui n'est plus, et qu'ils ne puissent nous faire percevoir cet avenir qui n'est pas encore, toutefois, si le témoignage est fondé sur l'autorité divine, il faut y ajouter foi sans la moindre hésitation, parce que c'est un moyen puissant de fortifier notre espérance et d'encourager notre amour en nous montrant combien Dieu prend soin de notre délivrance dans le cours régulier des temps. Toute erreur au contraire qui se couvre même du manteau de l'autorité suprême est vite démasquée surtout si elle est convaincue d'admettre un changement ailleurs que dans les créatures, d'affirmer que ce changement a lieu dans la divine substance, de telle sorte qu'elle n'est pas adéquate à la Trinité ; Trinité à l'intelligence de laquelle la vigilance chrétienne s'occupe pieu-

divinorum librorum catholicis tractatoribus pro merito suæ obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est: aut si jam factum est, nondum in manus nostras hujuscemodi litteræ pervenerunt. Tantum adsit fides nihil de substantia Creatoris falsum indignumque sentiendi. Ad illum enim tendimus itinere pietatis. Si ergo aliud de illo senserimus quam est, intentio nostra non in beatitatem, sed in vanitatem nos ire compellet. De creatura vero si quid aliter quam sese habet senserimus, dummodo non id pro cognito perceptoque teneamus, nullum periculum est. Non enim ad creaturam jubemur tendere ut efficiamur beati, sed ad ipsum Creatorem : de quo si aliud quam oportet ac sese res habet, nobis persuadetur, perniciosissimo errore decipimur. Ad hoc enim pergendo, quod aut non est, aut si est non facit beatos, ad beatam vitam nultus pervenire potest.

60. Sed ad contemplandam veritatis æternitatem, ut ea perfrui eique inhærere valeamus, infirmitati nostræ via de temporalibus procurata est, ut quantum itineri sufficit ad æterna tendentium, præterita et futura credamus. Quæ fidei disciplina, ut auctoritate præpolleat, divina misericordia gubernatur. Præsentia vero, quantum ad creaturam pertinet, in corporis et animi mobilitate et mutabilitate, quasi transeuntia sentiuntur. In quibus quidquid non experimur, cognitione qualicumque tenere non possumus. Quæcumque ergo nobis de quibuscumque creaturis vel præterita vel futura divina auctoritate credenda narrantur, quamvis partim priusquam ea sentire potuerimus præterierint, partim nondum in nostros sensus pervenerint, tamen quia plurimum valent ad roborandam spem nostram, et exhortandam dilectionem, dum nobis commendant per ordinatissimam seriem temporum quam non negligat liberationem nostram Deus, sine ulla dubitatione credenda sunt. Sed quisquis error personam sibi divinæ auctoritatis assumit, ea maxime ratione refellitur, si aut aliquam vel mutabilem speciem præter creaturam Dei, aut aliquam mutabilem speciem in substantia Dei credere aut affirmare convincitur, eamque substantiam Dei vel plus vel minus quam Trinitatem esse contendit: cui Trinitati pie sobrieque

sement et avec réserve, et dirige tous ses progrès. Mais ce n'est point ici le lieu de traiter de l'unité et de l'égalité de la Trinité, ni des propriétés propres à chaque personne. Car, faire sur le Seigneur notre Dieu, auteur, formateur et modérateur de toutes choses, des considérations appartenant à la foi la plus salutaire et secondant avantageusement la piété naissante qui s'en nourrit et cherche à prendre son essor de la terre vers le ciel, c'est là une chose très-facile et qui bien souvent déjà a été entreprise; mais traiter à fond toute cette question de la Trinité et la présenter de manière à ouvrir autant qu'il est possible dans cette vie, toutes les intelligences humaines à des raisonnements clairs et évidents, c'est pour la parole ou même pour la pensée de qui que ce soit, du moins pour la nôtre, une tâche bien difficile à aborder. Ainsi pour accomplir notre dessein dans la mesure des secours et des forces qui nous sont donnés, nous croirons sans hésiter tout ce que l'on nous propose sur le passé et l'avenir des créatures elles-mêmes, lorsque surtout cette croyance sera propre à montrer la pureté de la religion en nous excitant au plus sincère amour pour Dieu et le prochain. Puis nous défendrons notre foi contre les impies de manière à écraser leur infidélité sous le poids de l'autorité divine, et notre démonstration prouvera avec toute l'évidence possible, combien il est sage de partager de telles croyances, et combien au contraire il est insensé de les rejeter. Toutefois c'est moins sur les choses passées ou à venir que sur le présent et sur les choses immuables qu'il faut refuter l'erreur et la percer à jour autant qu'on en est capable ici-bas.

61. Dans la série des choses temporelles ; il vaut mieux évidemment attendre l'avenir que sonder le passé; car, même dans les livres divins le récit des événements accomplis nous montre la figure, la promesse ou la preuve de ce qui doit arriver. Aussi bien, dans les choses mêmes qui concernent cette vie, s'inquiète-t-on assez peu de ce qu'on a éprouvé de bonne ou de mauvaise fortune; et porte-t-on tous les soucis vers l'avenir qu'on espère. Je ne sais par quel sens intime et naturel nous considérons comme n'étant jamais arrivé, parce qu'il est déjà passé, ce que nous avons éprouvé au moment du bonheur et du malheur. Du reste que m'importe d'ignorer le moment où a commencé mon existence, si je sais que maintenant je la possède et que je puis espérer de la posséder

intelligendæ omnis excubat vigilantia Christiana, et omnis ejus provectus intenditur. De cujus Trinitatis unitate et æqualitate, et singularum in ea personarum quadam proprietate, non hic locus est disserendi. Nam commemorare quædam de Domino Deo auctore et formatore et ordinatore rerum omnium, quæ ad saluberrimam fidem pertineant, et quibus lactens atque a terrenis in cælestia sese attollere incipiens, utiliter adminiculetur intentio, et factu facillimum et a plerisque jam factitatum est: pertractare autem istam totam, atque ita versare quæstionem, ut perspicuæ rationi, quantum in hac vita datur, omnis humana intelligentia subjugetur, non modo eloquio, sed ne cogitatione quidem vel cuiquam hominum, vel certe nobis satis expeditum et facile aggrediendum videri potest. Nunc ergo ut quod instituimus, quantum adjuvamur, et quantum sinimur peragamus. Quæcumque nobis, quantum ad creaturam pertinet, vel narrantur præterita, vel prænuntiantur futura, quæ ad commendandam valeant integram religionem, excitando nos ad sincerissimam dilectionem Dei et proximi, sine dubitatione credenda sunt. Adversus incredulos autem hactenus defendenda, ut vel mole auctoritatis infidelitas eorum obteratur, vel eis ostendatur, quantum potest, primo quam non sit stultum talia credere, deinde quam sit stultum talia non credere. Verumtamen falsam doctrinam non tam de præteritis et futuris, quam de præsentibus et maxime de incommutabilibus oportet refellere, et quantum datur, perspicua ratione convincere.

61. Sane in (*a*) serie temporalium, inquisitioni præteritorum futurorum exspectatio præferenda est. Quandoquidem etiam in divinis libris ea quæ præterita narrantur, vel præfigurationem futurorum, vel pollicitationem, vel testificationem præ se gerunt. Et revera in iis etiam, quæ ad hanc vitam pertinent, prosperis adversisque rebus, quid quisque fuerit non satis curat: in id vero quod futurum speratur, sese omnis curarum æstus agglomerat. Nescio quo quippe intimo naturalique sensu, ea quæ nobis acciderunt, quoniam transacta sunt, sic habentur ad momentum felicitatis et miseriæ, quasi numquam accidissent. Quid igitur mihi obest, si esse quando cœperim nescio, cum esse me noverim, nec futurum esse desperem? Non enim in præterita me ad-

(*a*) Bad. Er. et MSS. septem, *Sane in miseria temporalium.*

toujours? Ce n'est pas vers le passé que je me dirige, je n'ai pas à redouter comme une erreur bien funeste d'avoir sur lui des idées contraires à la vérité ; tandis que c'est vers l'avenir qui m'est réservé que je porte mes pas, avec la miséricorde de mon créateur pour guide. Si donc, sur cet état futur auquel je dois tendre, j'avais des croyances ou des sentiments contraires à la vérité,ce serait pour moi une erreur fort à craindre; je pourrais en effet ne pas faire les préparatifs nécessaires, ou bien prenant une chose pour une autre, me mettre dans l'impossibilité de ne pas revenir au terme où j'aspire. Si je voulais me procurer un vêtement, il n'y aurait aucun inconvénient pour moi, à oublier l'hiver passé, mais il y en aurait à ne pas croire au retour du froid : de même l'âme ne perdra rien à oublier ce qu'elle peut avoir souffert, pourvu qu'elle remarque avec soin et retienne ce à quoi elle est avertie de se préparer. Ainsi encore, un homme qui fait voile vers Rome pourrait sans dommage oublier à quel port il s'est embarqué, pourvu que du lieu où il se trouve il sût de quel côté diriger son vaisseau; tandis qu'au contraire il ne lui servirait de rien de se souvenir du rivage qu'il a quitté, si, trompé sur le port qui conduit à Rome, il allait échouer contre des écueils. Il en est de même pour moi; je ne perdrai rien à ignorer les commencements de ma vie, si je sais où enfin je dois trouver mon repos; et il me servirait peu d'avoir des souvenirs ou de faire des conjectures sur les premiers moments de mon existence, si ayant sur Dieu lui-même, la fin unique où tend le travail de l'âme, des idées qui seraient indignes de lui, j'allais me briser contre les écueils de l'erreur.

62. Je ne voudrais pas cependant, en parlant ainsi,détourner ceux qui en sont capables, du dessein d'examiner dans les Ecritures divinement inspirées, si une âme est issue d'une autre âme, ou si les âmes se forment une à une dans chaque corps pour l'animer, ou si la volonté divine les envoie de quelque part pour animer et diriger les corps, ou enfin si elles y viennent d'elles-mêmes : que l'intelligence sonde ces mystères si la nature de la solution d'une question importante demande de semblables recherches et discussions, ou si l'on a pour ce travail des loisirs suffisants que ne réclament pas des affaires plus nécessaires. Tout ce que je désire, c'est que personne, dans un tel sujet, ne s'irrite à tort contre celui qui, restant dans un doute peut-être plus prudent, ne se rendrait pas à son opinion : et surtout si quelqu'un pouvait saisir ici quelque chose de clair et de certain, je le supplie de ne pas accuser son prochain d'avoir perdu l'espérance des

tendo, ut tamquam errorem perniciosissimum verear, si aliter de iis sensero quam fuerunt sed in id quod futurus sum, cursum dirigo duce misericordia Conditoris mei. De hoc igitur quod futurus sum, et de illo apud quem futurus sum, si aliter quam veritas sese habet credidero aut sensero, vehementer cavendus est error : ne mihi aut necessaria non præparem, aut ad eum ipsum finem propositi mei, dum aliud pro alio mihi videtur, pervenire non possim. Quamobrem sicut ad comparandam vestem nihil mihi obesset, si præteritæ hyemis oblitus essem, obesset autem si futurum frigus imminere non crederem : ita nihil oberit animæ meæ, si oblita est quid forte pertulerit, si modo diligenter advertat et teneat quo se deinceps parare moneatur. Et sicut, verbi gratia, Romam naviganti nihil noceret si excidisset animo, a quo littore navem solverit, dum tamen ab eo loco ubi esset non ignoraret quo proram dirigeret; nihil autem prodesset meminisse littoris, unde iter exorsus sit, si de Romano portu falsum aliquid existimans, in saxa incidisset : ita neque si non tenuero initium temporis vitæ meæ, quidquam mihi oberit scienti quo fine requiescam ; nec prodesset aliquid illa sive memoria sive conjectura inchoatæ vitæ, si de ipso Deo, qui unus laborum animæ finis est, aliter quam dignum est opinatus, in scopulos erroris irruerem.

62. Nec iste sermo ad id valuerit, ut quisquam nos prohibere arbitretur, ut quærant qui potuerint secundum Scripturas divinitus inspiratas, utrum anima de anima propagetur, an suo cuique animanti singulæ in ipso fiant, an ad regendum animandumque corpus divino nutu alicunde mittantur, vel propria voluntate se insinuent; si vel alicujus expediendæ necessariæ quæstionis ratio flagitat ista considerare atque discutere, vel a rebus magis necessariis otium ad hæc quærenda et disserenda conceditur. Verum ad id potius ista dixerim, ne quis in re tali vel temere succenseat ei, qui suæ opinioni humaniore fortasse dubitatione non cedit : aut etiam si quid hinc certi quisquam et liquidi comprehenderit, ideo putet alium spem perdidisse futurorum, quia præterita exorsa non recolit.

biens futurs, parce qu'il ne reviendra pas sur les commencements de son existence.

CHAPITRE XXII

L'ignorance et la nécessité de la lutte fussent-elles naturelles à l'homme, il y a encore sujet de louer le Créateur.

63. Quoi qu'il en soit de cette question, qu'il faille la laisser complétement de côté, ou simplement l'ajourner et en remettre l'examen à une autre fois, rien ne nous empêche de voir maintenant que la nature et la majesté du Créateur demeurent parfaitement entières, justes, inviolables et immuables lorsque les âmes endurent les châtiments mérités par leurs péchés. Ces péchés, en effet, comme nous l'avons montré depuis longtemps, doivent être attribués à leur volonté propre, et il ne faut pas leur chercher d'autre origine.

64. Mais si l'ignorance et la nécessité de la lutte sont naturelles, c'est d'elle que doit partir l'âme pour faire des progrès pour s'élever à la connaissance et au repos jusqu'à ce qu'elle parvienne à la vie bienheureuse. Néglige-t-elle par sa volonté propre ces progrès qu'elle doit faire dans l'amour des vertus et de la piété dont les moyens ne lui ont pas été refusés? La justice la précipite dans une ignorance et une difficulté plus grandes, qui deviennent désormais un châtiment, et d'après l'ordre et l'harmonie qui règnent dans le gouvernement des créatures, elle se trouve reléguée à un rang inférieur. Son crime, en effet, ne vient pas de ce qu'elle ne sait pas ou de ce qu'elle ne peut pas par sa nature même; mais de ce qu'elle ne s'est pas appliquée à savoir et de ce qu'elle n'a point travaillé convenablement à acquérir la facilité de faire le bien. Il est naturel à l'enfant de ne savoir et de ne pouvoir parler : et cette ignorance, cette impuissance à s'exprimer, non-seulement ne sont pas coupables auprès des grammairiens, mais il s'y trouve même pour le cœur humain quelque chose d'agréable et de flatteur. On ne peut dire en effet que l'enfant a négligé d'apprendre à parler, ou qu'il en a perdu l'habitude par sa faute. Si donc le bonheur était pour nous dans l'éloquence, si l'on était aussi coupable de violer les règles du langage que de violer les lois de la morale, nul ne serait accusé à cause de son enfance, puisqu'il devait partir de là pour acquérir l'éloquence : mais il serait justement condamné si, par mauvaise volonté, il était retombé ou s'il était resté dans cet âge impuissant. De même si l'ignorance du vrai et la difficulté du bien

CAPUT XXII

Ignorantia et difficultas si naturalis est homini, non propterea deest unde laudetur Creator.

63. Quoquo modo autem se istud habeat, sive omnino omittendum, sive nunc differendum et alias considerandum sit, præsens tamen quæstio non impeditur, quominus appareat integerrima et justissima et inconcussa atque incommutabili majestate et substantia Creatoris, supplicia peccatorum suorum animas luere : quæ peccata, ut jam diu disseruimus, non nisi propriæ voluntati earum tribuenda sunt, nec ulla (*a*) ulterior peccatorum caussa quærenda.

64. Ignorantia vero et difficultas si naturalis est inde incipit anima proficere, et ad cognitionem et requiem, donec in ea perficiatur vita beata, promoveri. Quem profectum in studiis optimis atque pietate, quorum facultas ei non negata est, si propria voluntate neglexerit, juste in graviorem, quæ jam pœnalis est, ignorantiam difficultatemque præcipitatur, decentissimo et convenientissimo rerum moderamine in inferioribus ordinata. Non enim quod naturaliter nescit, et naturaliter non potest, hoc animæ deputatur in reatum : sed quod scire non studuit, et quod dignam facilitati comparandæ ad recte faciendum operam non dedit. Loqui enim non nosse atque non posse, infanti naturale est : quæ ignorantia difficultasque sermonis non modo inculpabilis sub grammaticorum legibus, sed etiam humanis affectibus blanda et grata est; non enim ullo vitio illam facultatem comparare neglexit, aut ullo vitio quam compararat amisit. Itaque si nobis in eloquentia esset beatitudo constituta, atque ita crimini duceretur cum peccatur in linguæ sonis, quemadmodum cum peccatur in actibus vitæ, nullu utique argueretur infantiæ, quod ab ea esset exorsus ad consequendam eloquentiam : sed plane merito damnaretur, si suæ voluntatis perversitate vel ad eam recidisset, vel in ea remansisset. Sic etiam nunc, si ignorantia veri et difficultas recti naturalis est homini, unde incipiat in sapientiæ quietisque beatitudinem surgere, nullus hanc ex initio naturali

(*a*) Ita MSS. et antiquiores editiones. At Lov. habet, *nec ulla interior.*

d'où l'homme commence à s'élever à la béatitude que donnent la sagesse et la paix, sont la peine attachée à sa nature, personne n'a le droit de condamner ce début de la vie. Mais si l'homme refuse de monter, si après avoir fait des progrès, il a voulu retomber de nouveau, alors à bon droit et justement il mérite de subir un châtiment.

65. Le Créateur de l'âme mérite donc en tout d'êlre loué, soit de ce que, dès le début, il a commencé à la rendre capable du souverain bien, soit de ce qu'il seconde ses efforts, soit de ce qu'il compléte et couronne ses progrès, soit enfin de ce que par une condamnation juste et méritée, il la fait rentrer dans l'ordre quand elle pèche, c'est-à-dire quand dès le commencement elle refuse de s'élever à la perfection ou retombe après avoir déjà monté. L'âme n'est pas sans doute dès les premiers jours ce qu'il lui est donné de pouvoir devenir en faisant des progrès ; mais Dieu ne l'a point pour cela créée mauvaise, puisque, malgré l'infériorité qui existe dès l'origine dans toutes les perfections des corps, tout homme qui juge sainement des choses estime cependant que ces corps sont beaux dans leur genre. Si l'âme ignore ce qu'elle doit faire, c'est qu'elle ne l'a pas encore appris; mais elle l'apprendra, si elle fait bon usage de ce qu'elle a déjà reçu. Or. il lui a été donné de chercher avec soin et piété si elle veut. De même, si reconnaissant ce qu'elle a à faire, elle ne peut le faire encore, c'est qu'elle n'a pas reçu ce pouvoir. Il y avait d'abord en elle une partie plus élevée pour percevoir le bien qu'elle devait faire, et une autre partie plus lente et charnelle qui n'entrait pas, comme elle le devait, dans ce noble sentiment. Cette difficulté l'avertit d'implorer, pour aider à sa perfection, celui qu'elle sait être l'auteur de son être, et elle l'en aime davantage, puisque pour s'élever au bonheur, elle s'appuie non pas sur ces propres forces, mais sur la miséricorde de Celui de la largesse duquel elle tient l'existence. Or, plus elle aime son Créateur, plus elle s'attache fermement à lui, et plus elle en jouit abondamment dans l'éternité. Si, en effet, nous ne voulons point appeler stérile un tout jeune arbrisseau, quoiqu'il traverse plusieurs étés sans porter de fruits, si nous attendons le temps convenable où il devra nous faire connaître sa fertilité, pourquoi ne louerait-on pas l'auteur de l'âme avec la piété qui lui est due, dès là qu'il lui donne un commencement tel que, par son application et ses progrès, elle doit arriver à des fruits de sagesse et justice, et qu'il élève sa dignité jusqu'à pouvoir même, si elle veut, atteindre à la béatitude.

recte arguit. Sed si proficere noluerit, aut a profectu retrorsum relabi voluerit, jure meritoque pœnas luet.

65. Creator vero ejus ubique laudatur, vel quod eam ab ipsis exordiis ad summi boni capacitatem inchoaverit, vel quod ejus profectum adjuvet, vel quod impleat proficientem atque perficiat, vel quod peccantem, id est aut ab initiis suis sese ad perfectionem adtollere recusantem, aut jam ex profectu aliquo relabentem, justissima damnatione pro meritis ordinat. Non enim propterea malam creavit, quia nondum tanta est, quanta ut proficiendo esse posset accepit; cum ejus exordio perfectiones omnes corporum longe inferiores sint, quas tamen in suo genere laudabiles esse judicat, quisquis de rebus sanissime judicat. Quod ergo ignorat quid sibi agendum sit, ex eo est quod nondum accepit : sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit, bene usa fuerit. Accepit autem ut pie et diligenter quærat, si volet. Et quod agnoscens quid sibi agendum sit, non continuo valet implere, hoc quoque nondum accepit : præcessit enim quædam pars ejus sublimior ad sentiendum quod recte faciat bonum : sed quædam tardior atque carnalis non consequenter in sententiam ducitur ; ut ex ipsa difficultate admoneatur eumdem implorare adjutorem perfectionis suæ, quem inchoationis sentit auctorem; ut ex hoc ei fiat carior, dum non suis viribus, sed cujus bonitate habet ut sit, ejus misericordia sublevatur ut beata sit. Quanto autem carior illi est a quo est, tanto in eo firmius adquiescit, et tanto uberius æternitate ejus perfruitur. Si enim arboris novellum et rude virgultum nullo modo recte sterile dicimus, quamvis aliquot æstates sine fructibus trajiciat, donec opportuno tempore expromat feracitatem suam ; cur non auctor animæ debita pietate laudetur, si ei tale tribuit exordium, ut studendo ac proficiendo ad frugem sapientiæ justitiæque perveniat, tantumque illi præstitit dignitatis, ut in ejus etiam potestate poneret, si vellet ad beatitudinem tendere ?

CHAPITRE XXIII

Injustice des plaintes des ignorants au sujet de la mort des enfants et des souffrances qu'ils endurent. Qu'est-ce que la douleur?

66. Ici, les ignorants ont coutume d'élever contre nous une objection calomnieuse au sujet de la mort des enfants et des douleurs corporelles que nous leur voyons souvent endurer. Ils disent en effet : Quel besoin cet enfant avait-il de naître, puisqu'il a quitté la vie avant d'avoir pu rien mériter ? Pour quoi sera-t-il compté au jugement dernier, n'étant point parmi les justes, puisqu'il n'a fait aucun bien, ni parmi les méchants, puisqu'il n'a fait aucun mal ? On leur répond d'abord que, vu l'ensemble de l'univers, et l'ordre si régulier qui unit toutes les créatures dans tous les temps et dans tous les lieux, il est impossible qu'un homme naisse sans motif; puisque, sans motif, les arbres mêmes ne produisent aucune feuille; mais qu'il est certainement superflu de s'enquérir des mérites de qui n'a rien mérité. Car il n'est pas à craindre qu'une espèce de vie moyenne pouvant exister entre le bien et le mal, il ne puisse y avoir une sentence du souverain Juge tenant le milieu entre la récompense et le châtiment ?

67. Ici encore ces mêmes hommes ont l'habitude d'examiner quel avantage le baptême de Jésus-Christ procure aux enfants, puisque bien souvent ils meurent après l'avoir reçu et avant d'en avoir rien pu connaître. Mais la foi et la raison permettent assez de croire qu'à l'enfant profite la foi de ceux qui l'offrent à cette consécration. L'autorité salutaire de l'Eglise appuie ce sentiment, et chacun peutcomprendre par là combieu est utile la foi personnelle puisque la foi d'autrui est si avantageuse à qui ne peut encore avoir une foi à lui. De quoi, en effet, eût servi la foi personnelle au fils de la veuve ? comme mort, il n'en avait pas, cependant c'est celle de sa mère qui a obtenu sa résurrection (*Luc*, VII, 12-15). Combien plus encore la foi d'autrui peut-elle être utile au petit enfant, puisque son défaut de foi ne peut lui être reproché ?

68. Quant aux douleurs corporelles dont souffrent les petits enfants que leur âge même exempte de tout péché, si les âmes qui les animent n'ont pas commencé d'être avant eux, les plaintes que l'on fait semblent être plus sérieuses et comme inspirées par la compassion. Quel mal ont-ils fait pour souffrir ainsi, dit-on ? Comme si l'innocence pouvait être méritoire avant qu'on ait eu la possibilité de nuire. Si Dieu veut retirer quelque avantage pour l'amendement des parents, quand il les châtie par

CAPUT XXIII

De parvulorum morte et cruciatibus corporis quibus affliguntur iniqua est imperitorum querela. — Dolor quid sit.

66. Huic autem disputationi objici ab imperitis solet quædam calumnia de mortibus parvulorum et de quibusdam cruciatibus corporis, quibus eos sæpe videmus affligi. Dicunt enim, Quid opus erat ut nasceretur, qui antequam iniret ullum vitæ meritum excessit e vita ? aut qualis in futuro judicio deputabitur, cui neque inter justos locus est, quoniam nihil recte fecit, neque inter malos, quoniam nihil peccavit ? Quibus respondetur : Ad universitatis complexum, et totius creaturæ vel per locos vel per tempora ordinatissimam connexionem, non posse superfluo creari qualemcumque hominem, ubi folium arboris nullum superfluo creatur : sed sane superfluo quæri de meritis ejus, qui nihil meruerit. Non enim metuendum est, ne vita esse potuerit media quædam inter recte factum atque peccatum, et sententia judicis media esse non possit inter præmium atque supplicium.

67. Quo loco etiam illud perscrutari homines solent, sacramentum baptismi Christi quid parvulis prosit, cum eo accepto plerumque moriuntur, prius quam ex eo quidquam cognoscere potuerint. Qua in re satis pie recteque creditur, prodesse parvulo eorum fidem a quibus consecrandus offertur. Et hoc Ecclesiæ commendat saluberrima auctoritas, ut ex eo quisque sentiat quid sibi prosit fides sua, quando in aliorum quoque beneficium, qui propriam nondum habent, potest aliena commodari. Quid enim filio viduæ profuit fides sua, quam utique mortuus non habebat ; cui tamen profuit matris ut resurgeret ? Quanto ergo potius fides aliena potest consulere parvulo, cui sua perfidia non potest imputari ?

68. De cruciatibus autem corporis, quibus affliguntur parvuli, quorum per ætatem nulla peccata sunt, si animæ quibus animantur, non prius quam ipsi homines, esse cœperunt, major querela et quasi

les douleurs et la mort des enfants qui leur sont chers, pourquoi ne le ferait-il pas ? Car enfin, une fois passées, ces souffrances seront pour les enfants comme non avenues ; et les parents en faveur de qui Dieu les a permises seront améliorés, si corrigés par ces afflictions temporelles, ils ont choisi un genre de vie plus sage ; ou bien, ils n'auront aucune excuse contre les châtiments du jugement futur, puisque les angoisses de la vie présente n'auront pu les déterminer à tourner leurs cœurs vers l'éternelle vie. Quant à ces enfants dont les douleurs servent à briser la dureté de leurs parents, à exercer leur foi ou à éprouver leur tendresse, quelqu'un pourrait-il dire ce que Dieu leur réserve d'heureuse compensation dans le secret de ses conseils? car s'ils n'ont fait aucun bien, ce n'est pas pour avoir péché qu'ils ont souffert les douleurs et la mort? Aussi n'est-ce pas en vain que l'Eglise honore et associe à la gloire des martyrs ces enfants qui furent mis à mort, lorsque Hérode cherchait à faire périr Notre Seigneur Jésus-Christ (1)?

69. Cependant, ces calomniateurs, ces hommes qui sont non pas des observateurs attentifs, mais plutôt des bavards et des jongleurs, n'hésitent pas à aller jusque dans les maladies et les fatigues des animaux pour chercher les moyens d'ébranler la foi des simples. Quel mal, disent-ils, ont encore fait les animaux pour souffrir de tant de manières, et que peuvent-ils espérer de toutes ces épreuves ? Hélas! ils ne parlent ou ne pensent de la sorte que parce qu'ils se font des choses une très-fausse idée : incapables de voir la nature et la grandeur du souverain bien, ils voudraient que tout ressemblât à l'image qu'ils s'en font. Comme ils ne peuvent se représenter le souverain bien au delà des corps célestes qui sont les plus parfaits et les moins exposés à la corruption, ils voudraient avec toute la déraison possible que les corps des animaux ne fussent sujets ni à la mort ni à la corruption, comme s'ils n'étaient pas mortels étant les derniers des corps, ou comme s'ils étaient mauvais pour ne pas valoir autant que les corps célestes. D'ailleurs les souffrances endurées par les bêtes montrent la puissance admirable en son genre qui anime les âmes des bêtes. Ne voit-on pas en effet, combien elles recherchent l'unité dans l'animation et la direction qu'elles donnent à leurs corps ? Car la douleur est-elle autre

misericors deponi solet, cum dicitur, Quid mali fecerunt ut istæ paterentur ? Quasi possit esse innocentiæ meritum, antequam quisque aliquid nocere possit. Cum autem boni aliquid operatur Deus in emendatione majorum, cum parvulorum suorum qui eis cari sunt, doloribus ac mortibus flagellantur; cur ista non fiant, quando cum transierint pro non factis erunt in quibus facta sunt : propter quos autem facta sunt, aut meliores erunt, si temporalibus incommodis emendati, rectius elegerint vivere ; aut excusationem in futuri judicii supplicio non habebunt, si vitæ hujus angoribus ad æternam vitam desiderium convertere noluerint ? Quis autem novit quid parvulis, de quorum cruciatibus duritia majorum contunditur, aut exercetur fides, aut misericordia probatur ; quis ergo novit quid ipsis parvulis in secreto judiciorum suorum bonæ compensationis reservet Deus, qui quamquam nihil recte fecerint, tamen nec peccantes aliquid ista perpessi sunt ? Non enim frustra etiam infantes illos, qni cum Dominus Jesus Christus necandus ab Herode quæreretur, occisi sunt, in honorem Martyrum receptos commendat Ecclesia (*Matth.*, II, 16).

69. Quamquam isti calumniosi, et talium quæstionum non studiosissimi examinatores, sed loquacissimi ventilatores, etiam de pecorum doloribus et laboribus solent minus eruditorum solicitare fidem, cum dicunt : Quid etiam pecora vel meruerunt mali, ut tanta patiantur incommoda, vel sperant boni, quia tantis exercentur incommodis ? Sed hæc dicunt vel sentiunt, quia iniquissime de rebus existimant, qui cum summum bonum quod et quantum sit adspicere nequeant, talia nolunt esse omnia, quale putant esse summum bonum : præter enim summa corpora quæ cælestia sunt, minusque corruptioni subjacent, summum bonum cogitare non possunt : ideoque inordinatissime flagitant, ut nec mortem nec ullam corruptionem patiantur corpora bestiarum, quasi non sint mortalia, cum sint infima ; aut ideo mala sint, quia sunt cælestia meliora. Dolor autem quem bestiæ sentiunt, animarum etiam bestialium vim quamdam in suo genere mirabilem laudabilemque commendat. Hoc ipso enim satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint appetentes unitatis. Quid est enim aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens ? Unde luce clarius apparet quam sit illa anima in sui corporis universitate

(1) Voir la cent seizième lettre à saint Jérome, n. 18.

chose que le sentiment qui résiste à la séparation ou à la corruption? Cette âme des bêtes recherche l'unité dans tout son corps et s'y attache opiniâtrément, en ce que ce n'est ni avec plaisir ni avec indifférence, mais plutôt avec résistance et effort qu'elle cède à cette souffrance par laquelle elle sent que son unité et son intégrité se trouvent blessées et détruites. Ainsi dans ces souffrances mêmes, il nous est donné de voir le désir d'unité qui existe jusque dans les dernières créatures animales; et si on ne le voyait pas, nous ne serions pas suffisamment avertis que tout est fait par cette souveraine, sublime et ineffable unité du Créateur.

70. Si réellement vous prêtez une attention pieuse et vigilante, toutes les beautés et tous les mouvements des créatures que peut considérer l'esprit humain sont un enseignement pour nous; par leurs actes et modifications, comme par autant de langues, elles nous crient partout et nous rappellent à la connaissance du Créateur. Parmi toutes les créatures en effet qui sentent les angoisses de la douleur ou les charmes du plaisir, il n'en est aucune qui, en fuyant la peine et en cherchant la joie, ne fasse entendre qu'elle a horreur de la dissolution et qu'elle aime l'unité; et pour les âmes raisonnables, comme il s'y trouve une soif de connaissances qui leur procure de la joie, elles rapportent à l'unité tout ce qu'elles perçoivent, et n'évitent rien autre chose dans l'erreur que l'obscure confusion que produit le doute. Or, d'où vient que tout doute est insupportable, sinon de ce qu'il n'a ni certitude ni unité? Il est donc manifeste que tous les êtres, qu'ils soient la cause de la peine ou qu'ils l'éprouvent, qu'ils excitent la joie ou qu'ils se la donnent, font connaître et proclament l'unité du Créateur. Et si l'ignorance et la difficulté par où commence nécessairement cette vie, ne sont pas naturelles à l'âme, il s'ensuit qu'elles sont un sujet d'exercice ou un châtiment. Mais c'est assez, je crois, discuter sur cette question.

CHAPITRE XXIV

Le premier homme n'a pas été créé insensé, mais capable de devenir sage. — Qu'est-ce que la folie?

71. Il vaut donc mieux examiner en quel état le premier homme a été créé que de chercher comment sa postérité s'est propagée. On croit en effet proposer la question d'une manière fort habile, quand on dit: Si le premier homme a été créé sage, pourquoi a-t-il été séduit? Et s'il a été créé insensé, comment Dieu

avida unitatis et tenax, quæ nec libenter, nec indifferenter, sed potius renitenter et reluctanter intenditur in eam passionem corporis sui, qua ejus unitatem atque integritatem labefactari moleste accipit. Non ergo appareret quantus inferioribus creaturis animalibus esset appetitus unitatis, nisi dolore bestiarum. Quod si non appareret, minus quam opus esset admoneremur ab illa summa et sublimi et ineffabili unitate Creatoris esse omnia ista constituta.

70. Et revera si pie ac diligenter adtendas, omnis creaturæ species et motus, qui in animi humani considerationem cadit, eruditionem nostram loquitur, diversis motibus et affectionibus, quasi quadam varietate linguarum, undique clamans atque increpans cognoscendum esse Creatorem. Nulla enim res est earum, quæ nec dolorem, nec voluptatem sentiunt, quæ non aliqua unitate decus proprii generis assequatur, vel omnino naturæ suæ qualemcumque stabilitatem. Nulla item res est earum quæ vel doloris molestias, vel blanditias sentiunt voluptatis, quæ non eo ipso quo dolorem fugit, voluptatemque appetit, diremtionem se fugere, unitatemque appetere, fateatur. Inque ipsis rationalibus animis omnis appetitus cognitionis qua illa natura lætatur, et ad unitatem refert omne quod percipit, et in errore nihil fugit aliud quam incomprehensibili ambiguitate confundi. Omne autem ambiguum unde molestum est, nisi quia certam non habet unitatem? Ex quo apparet omnia, sive cum offendunt vel offenduntur, sive cum delectant vel delectantur, unitatem insinuare atque prædicare Creatoris. Si autem ignorantia et difficultas, a quibus istam vitam necesse est incipere, non sunt animis naturales, restat ut aut officio susceptæ sint, aut irrogatæ supplicio. De quibus jam satis esse arbitror disputatum.

CAPUT XXIV

Primus homo non insipiens creatus est, sed sapientiæ capax. — Stultitia quid.

71. Quapropter ipse primus homo qualis factus sit, magis quærendum est, quam quomodo ejus posteritas propagata sit. Multum enim sibi videntur acute proponere quæstionem qui dicunt: Si sapiens factus est primus homo, cur seductus est? Si autem stultus factus est, quomodo non est Deus auctor vitiorum, cum sit stultitia maximum vitium?

n'est-il pas l'auteur des vices, puisque la folie est le plus grand de tous? Question absurde; comme si la nature humaine, entre la sagesse et la folie, ne connaissait pas un milieu qui pût n'être appelé ni folie ni sagesse. Un homme en effet ne commence à être sage ou insensé, de manière à être désigné nécessairement par l'une de ces deux dénominations, qu'au moment où il pourrait posséder la sagesse, s'il n'y mettait pas de négligence et où sa volonté devient responsable du mal de là folie. Ainsi personne n'est assez dépourvu de sens pour appeler un enfant insensé; et on serait moins raisonnable encore de l'appeler sage. De même donc qu'on ne peut appeler un enfant ni fou ni sage, bien qu'il soit homme, d'où il suit que la nature humaine est susceptible d'un certain milieu qu'on ne peut nommer ni folie ni sagesse; de même, en supposant un homme disposé comme le sont ceux qui ont négligé d'acquérir la sagesse, on ne pourrait l'appeler insensé s'il était ainsi non par sa faute, mais naturellement. La folie, en effet, n'est pas une ignorance quelconque de ce que l'on doit rechercher ou éviter, mais une ignorance vicieuse. De là vient que nous n'appelons pas fou un animal sans raison, par la raison qu'il ne lui a pas été donné de pouvoir acquérir la sagesse. Et cependant nous prenons souvent par comparaison les termes dans un sens figuré. Ainsi, la cécité, tout étant le plus grand défaut qui puisse affecter les yeux, n'en est pas un dans les petits chiens qui viennent de naître; à proprement parler, on ne peut alors la nommer cécité.

72. Si donc, sans être encore sage, l'homme a cependant été créé capable d'accepter le précepte qu'il devait accomplir, il n'est pas étonnant qu'il ait pu être séduit, ni injuste qu'il ait été châtié pour n'avoir pas obéi; et il n'est pas vrai non plus que son Créateur soit l'auteur de ses vices, puisque la privation de la sagesse n'en était pas un pour l'homme, s'il n'avait pas encore reçu le pouvoir de la posséder. Toutefois il possédait, s'il voulait en faire un bon usage, un moyen de monter vers ce qu'il n'avait pas. Autre chose, en effet, est d'être raisonnable, et autre chose d'être sage. Par la raison on devient capable d'accomplir le précepte auquel on doit donner sa foi. Mais de même que la nature de la raison conduit à l'intelligence du précepte, de même l'observation de celui-ci conduit à la sagesse. Ce que la nature est à l'intelligence de ce même précepte, la volonté l'est à son observation: et comme la nature raisonnable mérite en quelque sorte de recevoir le précepte, ainsi l'observation qu'en fait la volonté mérite de recevoir la sagesse. C'est au moment où l'homme commence à comprendre le précepte, qu'il commence aussi

Quasi vero natura humana præter stultitiam et sapientiam nullam mediam recipiat affectionem, quœ nec stultitia, nec sapientia dici possit. Tunc enim homo incipit aut stultus esse aut sapiens, ut alterum horum necessario appelletur, cum jam posset, nisi negligeret, habere sapientiam, ut vitiosæ stultitiæ sit voluntas rea. Non enim quisquam ita desipit, ut stultum appellet infantem, quamvis sit absurdior si velit appellare sapientem. Ut ergo infans nec stultus nec sapiens dici potest, quamvis jam homo sit; ex quo apparet natura hominis recipere aliquid medium, quod neque stultitiam, neque sapientiam recte vocaveris: ita etiam si quisquam tali affectione animatus esset, qualem habent illi qui per negligentiam sapientia carent, nemo eum stultum recte diceret quem non vitio, sed natura talem videret. Est enim stultitia rerum appetendarum et vitandarum non quælibet, sed vitiosa ignorantia. Unde neque animal irrationale stultum dicimus, quia non accepit ut sapiens esse posset. Appellamus tamen plerumque ex similitudine aliquid non proprie. Nam et cæcitas cum maximum vitium sit oculorum, non tamen in catulis nascentibus vitium est, nec proprie cæcitas dici potest.

72. Si ergo ita factus est homo, ut quamvis sapiens nondum esset, præceptum tamen posset accipere, cui utique obtemperare deberet, nec illud jam mirum est, quod seduci potuit; nec illud injustum, quod præcepto non obtemperans pœnas luit; nec Creator ejus auctor vitiorum est, quia non habere sapientiam, nondum erat vitium hominis, si nondum ut habere posset, acceperat. Sed tamen habebat aliquid, quo si bene uti vellet, ad id quod non habebat adscenderet. Aliud est enim esse rationalem, aliud esse sapientem. Ratione fit quisque præcepti capax, cui fidem debet, ut quod præcipitur, faciat. Sicu autem natura rationis præceptum capit, sic præcept observatio sapientiam. Quod est autem natura ad capiendum præceptum, hoc est voluntas ad observandum. Et sicut rationalis natura tamquam meritum est

à pouvoir pécher : or, avant d'être sage, on peut pécher de deux manières, soit en ne se prêtant pas à recevoir la loi, soit en ne l'observant pas après l'avoir reçue : de plus, quand on est sage, on pêche si l'on s'écarte de la sagesse. De même, en effet, que le commandement ne vient pas de celui qui le reçoit, mais de celui qui le donne, ainsi la sagesse ne vient pas de celui qui est éclairé, mais de celui qui éclaire. Qu'y a-t-il donc qui ne tourne à la louange de notre Créateur ? L'homme est un être bon, un être supérieur à la brute, du moment où il est capable d'entendre la loi. Il vaut mieux encore après avoir reçu le commandement ; mieux, lorsqu'il y a obéi; mieux enfin lorsqu'il est heureux dans l'éternelle lumière de la sagesse. Par contre, le péché est, un mal venant de la négligence soit à entendre, soit à observer le précepte, soit a persévérer dans la contemplation de la sagesse. On comprend par là, que le premier homme, eut il été créé sage, pouvait cependant être séduit. Aussi ce péché, ayant été commis librement, a-t-il été justement puni par la loi divine, selon ces paroles de l'Apôtre saint Paul : « En se disant sages, ils sont devenus fous. » L'orgueil, en effet, éloigne de la sagesse, cet éloignement est suivi de la folie, et la folie est un certain aveuglement, selon cette autre parole du même Apôtre : « Et leur cœur insensé s'est obscurci (*Rom.*, I, 22-21). » D'où vient cet obscurcissement, sinon de ce qu'on s'est éloigné de la lumière de la sagesse ? Et cet éloignement d'où vient-il ? sinon de ce que l'homme dont Dieu est le bien suprême veut être son propre bien comme Dieu l'est à lui-même ? Ausi est-il dit dans le Psaume quarante-unième : « Mon âme est troublée en moi (*Psal.*, XLI) ; » et, dans la Genèse : « Goûtez et vous serez comme des dieux (*Gen.*, III, 5). »

73. Ce qui trouble ceux qui réfléchissent sur ces matières, c'est de savoir si c'est la folie qui a éloigné le premier homme de Dieu ? Ou bien si c'est cet éloignement qui l'a rendu insensé. Si vous répondez que la folie l'a éloigné de la sagesse, il semblera que la folie a précédé cet éloignement, et qu'elle en a été la cause déterminante. Si vous dites que c'est cette séparation qui l'a rendu insensé, on peut vous demander si en cela il s'est conduit avec folie ou avec sagesse. S'il s'est canduit aves sagesse il a bien fait et il n'a pas péché; si c'est avec folie, il était donc déjà fou, puisque la folie lui a fait quitter la sagesse : il ne pouvait en effet agir ainsi sans être fou. D'où il suit que pour passer de la sagesse à la folie il y a un milieu qu'on ne peut appeler ni folie ni sagesse, et dont les hommes

præcepti accipiendi, sic præcepti observatio meritum est accipiendæ sapientiæ. Ex quo autem incipit homo præcepti esse capax, ex illo incipit posse peccare. Duobus autem modis peccat ante quam fiat sapiens ; si aut se non accommodet ad accipiendum præceptum, aut cum acceperit non observet. Sapiens autem peccat, si se averterit a sapientia. Sicut enim præceptum non est ab illo cui præcipitur, sed ab illo qui præcipit : sic et sapientia non est ab illo qui illuminatur, sed ab illo qui illuminat. Quid ergo est unde non laudandus sit hominis Creator ? Bonum est enim aliquod homo, et melius quam pecus, ex eo quod præcepti capax. Et hoc melius, cum præceptum jam cepit. Rursus hoc melius, cum præcepto paruit. Et his omnibus melius, cum æterno lumine sapientiæ beatus est. Peccatum autem malum est in negligentia vel ad capiendum præceptum, vel ad observandum, vel ad custodiendam contemplationem sapientiæ. Ex quo intelligitur, etiamsi sapiens primus homo factus (*a*) est, potuisse tamen seduci. Quod peccatum cum esset in libero arbitrio, justa, divina lege, pœna consecuta est. Ita dicit etiam apostolus Paulus, « dicentes se esse sapientes stulti facti sunt (*Rom.*, I, 22). » Superbia enim avertit a sapientia : aversionem autem stultiti consequitur. Stultitia quippe cæcitas quædam est, sicut idem dicit : « Et obscuratum est insipiens cor eorum. » Unde autem hæc obscuratio, nisi ex aversione a lumine sapientiæ ? Unde autem hæc aversio, nisi dum ille cui bonum est Deus, sibi ipse vult esse bonum suum, sicuti sibi est Deus ? Itaque : « Ad meipsum, » inquit, « conturbata est anima mea (*Psal.*, XLI, 7). » Et, « Gustate, et eritis sicut dii (*Gen.*, III, 5). »

73. Turbat autem considerantes, quod ita quærunt. Stultitiane primus homo recessit a Deo, an recedendo stultus factus est ? Quia si responderis eum stultitia recessisse a sapientia, videbitur stultus fuisse antequam recederet a sapientia, ut stultitia illi caussa esset recedendi. Item si responderis eum recedendo stultum esse factum, quærunt utrum stulte, an sapienter fecerit quod recessit. Si enim

(*a*) Lov. *factus esset.* sed melius Bad. Er. et plerique MSS. *factus est.* ex iis Regius codex post *seduci*, addit, *et peccare.*

ne peuvent en cette vie juger que par le contraire. Aucun homme, en effet, ne devient sage qu'en passant de la folie à la sagesse ; or si ce passage se fait avec folie ; ce serait un acte de la dernière démence de l'approuver ; s'il se fait avec sagesse, l'homme était donc déjà sage avant de le devenir, ce qui n'est pas moins absurde ; donc le milieu dont je vous parlais existe réellement, et lorsque le premier homme passa du sanctuaire de la sagesse à la folie, ce passage ne fut ni sage ni fou. Ce qui se passe dans le sommeil et dans la veille ; dans l'assoupissement qui n'est pas le sommeil, et dans le réveil qui n'est pas la veille, mais une certaine transition d'un état à un autre, vous fournit une image de ma pensée avec cette différence, toutefois, que ces derniers actes sont souvent involonteires, tandis que le premier ne l'est jamais ; aussi est-il toujours suivi d'un juste salaire

CHAPITRE XXV

Quelles idées frappent la nature raisonnable lorsqu'elle se tourne vers le mal.

74. Mais comme la volonté ne se porte jamais à un acte sans y être attirée par quelque idée et que si elle est libre de l'adopter ou de la repousser elle ne l'est point d'en être ou de n'en être pas frappée, il importe de remarquer que deux sortes d'idées, les idées supérieures et les idées inférieures se présentent à l'esprit, pour que la volonté y choisisse ce qui lui plaît, et que du mérite de son choix découle pour elle le malheur ou le bonheur. Ainsi, dans le paradis terrestre, le commandement divin était l'idée d'en haut, et la suggestion du serpent l'idée d'en bas. De l'homme ne dépendait ni ce qui lui était ordonné par le Seigneur, ni ce qui lui était suggéré par le démon. Mais lorsqu'il est constitué dans la vigueur de la sagesse, qu'il soit libre malgré toutes les difficultés de ne point céder aux idées des séductions inférieures, on peut le comprendre en considérant que les insensés mêmes en triomphent pour s'élever jusqu'à la sagesse, malgré la peine de renoncer aux douleurs empoisonnées de leurs pernicieuses habitudes.

75. Si l'homme fut alors en présence de deux idées, l'une qui était le commandement de Dieu et l'autre la tentation du serpent, on peut se demander d'où vint au démon lui-même le conseil impie qui le précipita du haut de son trône. Si en effet il n'en avait eu aucune idée,

sapienter fecit, recte fecit, nihilque peccavit : si stulte, jam erat, inquiunt, in eo stultitia, quia factum est ut recederet. Non enim stulte aliquid sine stultitia facere poterat. Ex quo apparet esse quiddam medium, quo ad stultitiam a sapientia transitur, quod neque stulte, neque sapienter factum dici potest, quod ab hominibus in hac vita constitutis non nisi ex contrario datur intelligi. Sicut enim nullus mortalium fit sapiens, nisi ab stultitia in sapientiam transeat ; ipse autem transitus si stulte fit, non utique bene fit, quod dementissimum est dicere ; si autem sapienter fit, jam erat sapientia in homine antequam transisset ad sapientiam, quod nihilominus absurdum est ; ex quo intelligitur esse medium, quod neutrum dici possit : ita et ex arce sapientiæ, ut ad stultitiam primus homo transiret, nec stultus, nec sapiens, transitus ille fuit. Velut in somno et vigiliis, neque id est dormire quod obdormiscere, neque id est vigilare quod expergisci, sed transitus quidam ex altero in alterum. Verum hoc interest, quod sine voluntate plerumque ista fiunt : illa autem numquam nisi per voluntatem, unde justissimæ retributiones consequuntur.

CAPUT XXV

Quibus visis tangitur rationalis natura cum intentionem ad malum convertit.

74. Sed quia voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum ; quid autem quisque vel sumat vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur, nulla potestas est : fatendum est et ex superioribus et ex inferioribus visis animum tangi, ut rationalis substantia ex utroque sumat quod voluerit, et ex merito sumendi vel miseria vel beatitas subsequatur. Velut in paradiso visum ex superioribus, præceptum Dei ; visum ex inferioribus, suggestio serpentis. Nam neque quid sibi præciperetur a Domino, neque quid a serpente suggereretur, fuit in hominis potestate. Quam sit autem liberum et ab omnibus difficultatis vinculis expeditum, in ipsa sapientiæ sanitate constituto, non cedere visis inferioris illecebræ, vel hinc intelligi potest, quod etiam stulti ea superant ad sapientiam transituri, etiam cum molestia carendi perniciosarum consuetudinum pestilentiosa dulcedine.

75. Quæri autem hoc loco potest, si homini præsto fuerunt ex utraque parte visa, unum ex præcepto

il n'aurait pas fait son choix coupable ; si rien ne s'était présenté à son esprit, il n'aurait point porté vers le mal sa volonté. D'où lui vint donc l'idée, quelle qu'elle fut, d'entreprendre ce qui devait faire de lui un démon, de bon ange qu'il était ? Celui qui veut, a certainement une volonté ; cette volonté elle-même ne peut se produire qu'autant que l'idée de l'objet voulu vient soit de l'extérieur par les sens corporels, soit de l'intérieur par une puissance secrète. De là nous devons distinguer plusieurs sortes d'idées, les unes ayant leur point d'origine dans la volonté d'un autre qui conseille, comme cette tentation du démon à laquelle Adam donna un consentement coupable, les autres venant des objets soumis à l'applicatien de notre esprit ou à la perception de nos sens. Or, sauf l'immuable Trinité qui non seulement échappe à la domination de notre esprit mais encore le domine elle-même, nous voyons soumis à cette action ce même esprit par lequel nous nous sentons vivre, et ensuite le corps qu'il gouverne si bien, que pour n'importe quelle action, il peut mettre en mouvement, quand il le faut, les membres nécessaires. Enfin aux sens, appartient tout ce qui est corporel.

76. Que l'âme muable puisse se regarder et se complaire en quelque sorte en elle-même, tout en contemplant la souveraine sagesse qui, étant immense n'est pas l'âme, cela vient de ce que tout en n'étant point l'égale de Dieu, elle a néanmoins des beautés qui, après Dieu, peuvent la charmer. Sa beauté est parfaite lorsque s'oubliant dans l'amour du Dieu immuable elle se méprise entièrement en sa présence ! Si au contraire allant comme au-devant d'elle-même elle se complaît et cherche à contrefaire Dieu pour vouloir être indépendante, alors elle s'abaisse d'autant plus qu'elle veut s'élever davantage, selon ces paroles de l'Ecriture : « L'orgueil est le commencement de tout péché ; » et ces autres : « Le commencement de l'orgueil est de se séparer de Dieu (*Ecclé.*, x, 15-14). » Ce fut le peché du démon et à son tour il conçut la noire envie d'inspirer à l'homme ce même orgueil par lequel il comprenait qu'il avait été réprouvé. Mais il arriva que le châtiment de l'homme fut pour lui un amendement plutôt qu'une mort, puisque si le démon avait posé devant ses yeux comme un modèle d'orgueil, le Seigneur par qui la vie éternelle nous est promise se donna à nous comme un modèle d'humilité. Dans son amour infini Dieu a voulu que rachetés par le sang du Christ après tant de travaux et de douleurs inexprimables, nous nous attachions à notre libérateur avec une charité si ardente et

Dei, alterum ex suggestione serpentis, unde ipsi diabolo suggestum sit appetendæ impietatis consilium, quo de sublimibus sedibus laberetur. Si enim nullo viso tangeretur, non eligeret facere quod fecit : nam si non ei aliquid venisset in mentem, nullo modo intentionem convertisset in nefas. Unde igitur venit in mentem, quidquid illud est quod venit in mentem, ut ea moliretur quibus ex bono angelo diabolus fieret ? Qui enim vult, profecto aliquid vult: quod nisi aut extrinsecus per sensum corporis admoneatur, aut occultis modis in mentem veniat, velle non potest. Discernenda igitur sunt genera visorum, quorum unum est quod proficiscitur a voluntate suadentis, quale illud est diaboli, cui homo consentiendo peccavit : alterum a subjacentibus rebus vel intentioni animi, vel sensibus corporis. Intentioni animi subjacet, excepta incommutabilitate Trinitatis, quæ quidem non subjacet, sed eminet potius; subjacet ergo intentioni animi prius ipse animus, unde nos etiam vivere sentimus : deinde corpus quod administrat, unde ad quodlibet operandum membrum quod opus est, cum opus est movet. Subjacent autem sensibus corporis quæcumque corporea.

76. Ut autem in contemplatione summæ sapientiæ, quæ utique animus non est, nam incommutabilis est, etiam seipsum qui est commutabilis animus intueatur, et sibi ipse quodammodo veniat in mentem, non fit nisi differentia, qua non est quod Deus, et tamen aliquid est quod possit placere post Deum. Melior est autem cum obliviscitur sui præ caritate incommutabilis Dei, vel seipsum penitus in illius comparatione contemnit. Si autem tamquam obvius placet sibi ad perverse imitandum Deum, ut potestate sua frui velit, tanto fit minor, quanto se cupit esse majorem. Et hoc est « initium omnis peccati superbia, et initium superbiæ hominis apostatare a Deo (*Eccli.*, x, 14). » Superbiæ autem diaboli accessit malevolentissima invidia, ut hanc superbiam homini persuaderet, per quam sentiebat se esse damnatum. Unde factum est, ut pœna hominem susciperet emendatoria potius quam interfectoria,

que nous soyons attirés vers lui par des lumières si vives qu'aucune idée d'en bas ne nous détourne de cette contemplation sublime. Et, si la convoitise d'idées inférieures essayait d'entraîner notre esprit, il veut encore que la réprobation éternelle et les supplices du démon nous rappellent au devoir.

77. Si grande est la beauté de la justice, si grand est le charme de l'éternelle lumière, c'est-à-dire de la vérité et de la sagesse immuable que nous fût-il permis d'en jouir l'espace d'un seul jour, nous devrions pour cela seul, mépriser d'innombrables années de cette vie avec toutes leurs délices et tous les biens temporels, et sans crainte de nous tromper, répéter avec l'amour du Saint Roi Prophète ces admirables paroles: «Un jour passé dans votre sanctuaire vaut mieux que des milliers de jours (*Ps.*, LXXXIII). » Je ferai remarquer cependant qu'on pourrait prendre ces paroles dans un autre sens; entendre par les milliers de jours les temps muables; et par le jour unique l'immuable éternité.

Je ne sais Evodius, si dans ma réponse que j'ai faite, selon que Dieu a bien voulu me le permettre, j'aurai omis de résoudre quelques-unes de vos difficultés. En tout cas, s'il vous revient quelque chose à l'esprit, l'étendue de ce livre nous invite à y mettre fin et à cesser pour un temps ces discussions.

ut cui se diabolus ad imitationem superbiæ præbuerat, ei se Dominus ad imitationem humilitatis præberet, per quem nobis æterna vita promittitur: ut prærogato nobis Christi sanguine, post labores miseriasque ineffabiles tanta caritate liberatori nostro adhæreamus, et tanta ejus in eum claritate rapiamur, ut nulla nos visa ex inferioribus a conspectu superiore detorqueant: quamquam et si aliquid huic intentioni nostræ suggereretur ab appetitu inferiorum, sempiterna nos diaboli damnatio cruciatusque revocarent.

77. Tanta est autem pulcritudo justitiæ, tanta jocunditas lucis æternæ, hoc est incommutabilis veritatis atque sapientiæ, ut etiamsi non liceret amplius in ea manere quam unius diei mora, propter hoc solum innumerabiles anni hujus vitæ pleni deliciis et circumfluentia temporalium bonorum recte meritoque contemnerentur. Non enim falso aut parvo affectu dictum est: « Quoniam melior est dies unus in atriis tuis super millia (*Ps.*, LXXXIII, 11). » Quamquam et alio sensu possit intelligi, ut millia dierum in temporis mutabilitate intelligantur: unius autem diei nomine incommutabilitas æternitatis vocetur. Nescio me aliquid prætermisisse, quod ex nostra responsione quantum Dominus præbere dignatus est, tuis interrogationibus desit: quamquam et si tibi aliquid occurrit, modus libri nos jam finem facere, et ab hac disputatione requiescere aliquando compellit.

AVERTISSEMENT

SUR LES DEUX LIVRES SUIVANTS DE LA GENÈSE CONTRE LES MANICHÉENS

Peu de temps après ma conversion, j'ai écrit deux livres contre les Manichéens qui, tout en recevant comme il faut les Ecritures de l'ancien Testament, sont néanmoins dans l'erreur, et blasphèment en ne les recevant pas du tout et en les maudissant ; j'ai voulu par là refuter leurs extravagances, ou réveiller leur attention pour qu'ils cherchent dans ces Ecritures qu'ils détestent la foi chrétienne et angélique. Et comme je n'avais pas alors présent le sens propre de tous les passages, et qu'ils me paraissaient surtout ne pas devoir s'entendre dans le sens propre ou qu'ils le pouvaient avec peine ou difficilement, afin de n'être pas retardé dans mon entreprise, j'ai expliqué aussi brièvement et aussi clairement qu'il m'a été possible le sens figuré des passages dont je n'ai pu trouver le sens propre, de peur qu'étant détournés par la longueur du discours ou par l'obscurité de la discussion, les Manichéens ne négligeassent de prendre mon livre entre leurs mains.

ADMONITIO

DE SEQUENTIBUS DUOBUS LIBRIS DE GENESI CONTRA MANICHÆOS.

Contra Manichæos, qui has litteras veteris Testamenti non aliter quam oportet accipiendo errant, sed omnino non accipiendo et detestando blasphemant, duo conscripsi libros recenti tempore conversionis meæ, cito volens eorum confutare deliramenta, vel erigere intentionem ad quærendam in litteris quas oderunt Christianam et Evangelicam fidem. Et quia non mihi tunc occurebant omnia, quemadmodum proprie possent accipi, magisque non posse accipi videbantur, aut vix posse aut difficile, ne retardarer, quid figurate significarent ea, quæ ad litteram non potui invenire, quanta valui brevitate et perspicuitate explicavi, ne vel multa lectione vel disputationis obscuritate deterriti, in manus ea sumere non curarent.

LES DEUX LIVRES

DE LA GENÈSE

CONTRE LES MANICHÉENS.

LIVRE PREMIER.

ON Y DÉFEND CONTRE LES CALOMNIES DES MANICHÉENS, LE COMMENCEMENT DE LA GENÈSE, C'EST-A-DIRE LE PREMIER CHAPITRE ET LES PREMIERS VERSETS DU SECOND CHAPITRE.

CHAPITRE PREMIER

L'auteur se propose d'écrire la défense de l'ancienne Loi contre les Manichéens dans un style simple, à la portée des ignorants.

1. Si les Manichéens faisaient choix des hommes qu'ils veulent tromper, nous choisirions aussi nos paroles pour leur répondre ; mais comme ils poursuivent de leurs erreurs les savants et les ignorants, et que tout en promettant la vérité, ils font tous leurs efforts pour en éloigner ; nous devons montrer à tous leur vanité non par un discours orné et poli, mais par des arguments faciles à comprendre. Aussi avons-nous suivi avec plaisir l'avis de quelques personnes vraiment chrétiennes qui, fort instruites dans les belles-lettres, ont vu dans les autres ouvrages que nous avons publiés contre les manichéens, qu'ils n'étaient pas, ou du moins qu'ils étaient difficilement compris des ignorants. Elles nous ont conseillé avec beaucoup de bienveillance de ne pas nous écarter de la manière ordinaire de parler, si nous avions à cœur d'extirper de l'esprit des ignorants eux-mêmes ces erreurs si pernicieuses. Car si les savants peuvent descendre jusqu'aux discours peu élevés et ordinaires, les ignorants ne sont accessibles qu'à la simplicité.

2. Les Manichéens ont coutume de blâmer les Ecritures de l'Ancien Testament qu'ils n'entendent pas, et par ce blâme de tourner en ridicule et de tromper ceux des nôtres qui sont faibles, nouveaux dans la foi et qui ne trouvent

DE GENESI CONTRA MANICHÆOS

LIBER PRIMUS

IN QUO A MANICHÆORUM CALUMNIIS VINDICATUR INITIUM GENESEOS, SCILICET AB HOCCE VERSICULO, *In principio creavit Deus Cœlum et terram*, USQUE AD ILLUM QUO DEUS SEPTIMO DIE REQUEVISSE DICITUR.

CAPUT I

In veteris Legis defensionem contra Manichæos scripturus est stilo ad imperitiorum captum demisso.

1. Si eligerent Manichæi quos deciperent, eligerimus et nos verba quibus eis responderemus : cum vero illi et doctos litteris, et indoctos errore suo persequantur, et cum promittunt veritatem, a veritate conentur avertere ; non ornato politoque sermone, sed rebus manifestis convincenda est vanitas eorum. Placuit enim mihi quorumdam vere Christianorum sententia, qui cum sint eruditi liberalibus litteris, tamen alios libros nostros, quos adversus Manichæos edidimus, cum legissent, viderunt eos ab imperitioribus, aut non, aut difficule intelligi, et me benevolentissime monuerunt, ut communem loquendi consuetudinem non desererem, si errores illos tam perniciosos ab animis etiam imperitorum expellere cogitarem. Hunc enim sermonem usitatum et simplicem etiam docti intelligunt, illum autem indocti non intelligunt.

2. Solent ergo Manichæi Scripturas veteris Testa-

pas à leur répondre : il n'est en effet aucun livre saint où l'on ne puisse facilement trouver à redire auprès de ceux qui ne le comprennent pas. Mais la divine Providence a permis qu'il y ait un grand nombre d'hérétiques professant différentes erreurs, afin que, lorsqu'ils nous insultent et nous interrogent sur ce que nous ignorons, nous sentions s'éveiller en nous le désir de secouer notre paresse et de connaître les Ecritures. C'est pourquoi l'Apôtre nous dit : « Il faut qu'il y ait des hérésies, afin qu'on découvre par là ceux d'entre vous qui sont d'une vertu éprouvée (I *Cor.*, XI, 19). » La vertu de ceux qui peuvent bien instruire est connue de Dieu ; mais ils ne peuvent se manifester aux hommes qu'en enseignant ; et ils ne veulent instruire que ceux qui cherchent à être instruits. Combien malheureusement qui négligent de rechercher l'instruction, qui ne peuvent être tirés, pour ainsi dire, de leur sommeil que par les sarcasmes et les insultes des hérétiques, et qu'il faut amener à rougir eux-mêmes de leur ignorance, et à comprendre le danger qu'elle leur fait courir. Si ces hommes ont une foi saine, loin de céder aux hérétiques, ils cherchent avec soin ce qu'il faut leur répondre, et Dieu ne les abandonne pas, de sorte qu'en demandant, ils reçoivent, en cherchant, ils trouvent, et en frappant, ils se font ouvrir (*Matth.*, VII, 7). Ceux qui désespèrent de trouver dans la science catholique ce qu'ils demandent, sont accablés par l'erreur ; mais s'ils cherchent avec persévérance, ils finiront, après de grands travaux, fatigués, altérés et presque morts, par revenir aux sources dont ils se sont éloignés.

CHAPITRE II

Defense du verset 1, *chap.* I, *de la Genèse contre ses détracteurs*; *ce que Dieu faisait avant la création, et d'où vient qu'il lui a plu tout à coup de créer le monde.*

3. Voici donc comment les Manichéens ont coutume de critiquer le premier livre de l'Ancien Testament qui a pour titre : *La Genèse*. Sur ces paroles : « Au comemncement Dieu créa le ciel et la terre, » ils demandent ce qu'il faut entendre par ce commencement. Si c'est au commencement d'un temps quelconque, disent-ils, que Dieu créa le ciel et la terre, que faisait-il avant de les créer ? et pourquoi lui a-t-il plu tout à coup de faire ce qu'il n'avait jamais fait auparavant pendant les temps éternels ! Nous

menti, quas non noverunt, vituperare, et ea vituperatione infirmos et parvulos nostros, non invenientes quomodo sibi respondeant, irridere atque decipere. Quia nulla Scriptura est, quæ non apud eos qui illam non intelligunt, facile possit reprehendi. Sed ideo divina providentia multos diversi erroris hæreticos esse permittit, ut cum insultant nobis, et interrogant nos ea quæ nescimus, vel sic excutiamus pigritiam, et divinas Scripturas nosse cupiamus. Propterea et Apostolus dicit, « Oportet (*a*) hæreses esse, ut probati manifesti fiant inter vos (I *Cor.*, II, 19). » Illi enim Deo probati sunt, qui bene possunt docere : sed manifesti hominibus esse non possunt, nisi cum docent, docere autem nolunt, nisi eos qui doceri quærunt. Sed multi ad quærendum pigri sunt, nisi per molestias et insultationes hæreticorum quas de somno excitentur, et de imperitia sua erubescant sibi, et de illa imperitia sua periclitari se sentiant. Qui homines si bonæ sunt fidei, non cedunt hæreticis, sed quid eis respondeant diligenter inquirunt. Nec eos deserit Deus, ut petentes accipiant, et quærentes inveniant, et pulsantibus aperiatur. Qui autem desperant se posse in catholica disciplina invenire quod quærunt, atteruntur erroribus ; et si perseveranter inquirnnt, ad ipsos fontes a quibus aberraverant post magnos labores fatigati atque sitientes, et pene mortui revertuntur.

CAPUT II

Gen. I *vers.* 1, *vindicatur contra obtrectantes, quid faceret Deus ante mundi creationem et unde subito placuerit ei mundum creare.*

3. Primum ergo librum veteris Testamenti, qui inscribitur *Genesis*, sic solent Manichæi reprehendere, Quod scriptum est « In principio fecit Deus cælum et terram, » quærunt, in quo principio ; et dicunt, Si in principio aliquo temporis fecit Deus cælum et terram, quid agebat antequam faceret cælum et terram ? Et quid ei subito placuit facere, quod numquam antea fecerat per tempora æterna ? His respondemus, Deum in principio fecisse cælum et

(*a*) MSS. tredecim, *oportes multas hæresc esse*, etc. Et paulo post omisso verbo, *doceri*, habent plerique, *nisi eos qui quærunt*

leur répondrons que ce commencement dans lequel Dieu a créé le ciel et la terre, ne signifie pas le principe d'une époque, mais bien le Christ qui était avec son Père, le Verbe par lequel et dans lequel tout a été fait (*Joan.*, I, 1, 3). Lorsque les Juifs, en effet, demandèrent à Notre Seigneur Jésus-Christ qui il était, il leur répondit : « Je suis le principe, moi-même qui vous parle (*Joan.*, VIII, 25). » Mais en croyant même que Dieu a fait le ciel et la terre au commencement des temps, nous devons comprendre qu'avant ce principe des temps, le temps n'existait pas; Dieu l'a créé lui aussi et avant qu'il l'eût fait il n'existait pas encore, et nous ne pouvons pas dire qu'il existait un temps où Dieu n'avait encore rien fait. Car, comment aurait-il existé un temps que Dieu n'avait pas fait, puisqu'il est l'auteur de tous les temps ? Si donc le temps a commencé à exister avec le ciel et la terre, on n'en peut trouver un pendant lequel Dieu n'avait pas encore fait le ciel et la terre. Et lorsqu'on dit : Pourquoi la volonté de créer lui est-elle venue tout à coup? Ces mots semblent signifier qu'il y a eu une durée pendant laquelle Dieu n'a rien fait, mais en réalité le temps pouvait-il s'écouler puisqu'il n'existait pas encore ? et l'auteur des temps qui pouvait-il être, sinon Celui qui est avant tous les temps ? Du reste, les Manichéens eux-mêmes lisent l'apôtre saint Paul; ils le louent et l'honorent et malheureusement ils trompent bien des âmes en interprétant mal ses Epîtres. Qu'ils nous expliquent donc ce qu'a dit l'apôtre Paul : « Dans la connaissance de la vérité, qui est selon la piété, et dans l'espérance de la vie éternelle que Dieu, qui ne saurait mentir a promise et destinée avant les temps étérnels (*Tit.*, I, 1, 2). » Qu'a-t-il pu y avoir avant les temps éternels ? Qu'on les force donc à l'expliquer, afin qu'ils sachent qu'ils ne comprennent rien, lorsqu'ils veulent critiquer ce qu'ils auraient dû étudier avec soin.

4. Mais au lieu de dire : Pourquoi a-t-il plu à Dieu tout à coup de faire le ciel et la terre, ils ôteront peut être le mot « tout à coup, » et diront seulement : Pourquoi a-t-il plu à Dieu de faire le ciel et la terre ? Car remarquons bien que dans notre doctrine l'existence du monde n'est pas contemporaine de celle de Dieu, autrement dit que ce que nous appelons quelquefois l'éternité du monde n'est pas la même que l'éternité divine, puisque Dieu a fait le monde, et que les temps n'ont commencé à exister qu'avec la créature elle-même ; ils remontent à l'origine de la création ; c'est dans ce sens seulement qu'ils sont dits éternels, et non point de la même manière que Dieu, parce

terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia. Dominus enim noster Jesus Christus cum eum Judæi interrogassent quis esset: respondit, « Principium, quia et loquor vobis (*Johan.*, VIII, 25). » Sed et si in principia temporis Deum fecisse cælum et terram credamus, debemus utique intelligere, quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora. Et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator ? Et si tempus cum cælo et terra esse cœpit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat cælum et terram. Cum autem dicitur, Quid ei placuit subito, sic dicitur, quasi aliqua tempora transierint, quibus Deus nil operatus est. Non enim transire poterat tempus, quod nondum fecerat Deus; quia non potest esse operator temporum, nisi qui est ante tempora. Certe et ipsi Manichæi legunt apostolum Paulum, et laudant et honorant: et ejus epistolas male interpretando multos decipiunt. Dicant ergo nobis quid dixerit apostolus Paulus, « Agnitionem veritatis quæ est secundum pietatem Dei in spem vitæ æternæ, quam promisit non mendax Deus ante tempora æterna (*Tit.*, I, 1, 2), » æterna enim tempora quid ante se habere potuerunt ? Hoc ergo cogantur exponere, ut intelligant se non intelligere, cum temere volunt reprehendere, quod diligenter quærere debuerunt.

4. Si autem non dicunt, Quid placuit Deo subito facere cælum et terram, sed tollunt inde, subito : et hoc tantum dicunt, Quid placuit Deo facere cælum et terram? Non enim coævum Deo mundum istum dicimus, quia non ejus æternitatis est hic mundus, cujus æternitatis est Deus: mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse cœperunt; et ideo dicuntur tempora æterna. Non tamen sic sunt æterna tempora quomodo æternus est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum : sicut omnia quæ fecit Deus bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, quia ille fecit, hæc autem facta sunt : nec ea genuit de seipso, ut hoc essent

que Dieu existe avant les temps, lui qui en est l'auteur : de même il est écrit aussi que tout ce que Dieu a fait est excellent, et cependant il ne s'en suit pas que la bonté des choses soit la même que celle de Dieu, puisque c'est lui qui en est l'auteur, et que tous les êtres sont ses créatures: puisqu'il les a créées non pas de sa substance pour qu'elles soient ce qu'il est; mais de rien, de sorte qu'elles ne sont égales ni à lui qui est l'auteur de leur création, ni à son Fils par qui ces choses ont été faites ; cela est de toute justice. Si donc les Manichéens viennent nous dire : Pourquoi a-t-il plu à Dieu de faire le ciel et la terre? répondez-leur qu'ils apprennent d'abord la puissance de la volonté humaine, avant de vouloir connaître la volonté de Dieu. Pourquoi chercher les causes de la volonté de Dieu, lorsque cette volonté est la cause de tout ce qui existe ? Si elle avait une cause, n'y aurait-il pas quelque chose qui surpasserait la volonté de Dieu, ce qu'il n'est pas permis de croire ? Donc à celui qui demande pourquoi Dieu a fait le ciel et la terre? il faut répondre : parce qu'il l'a voulu. La volonté divine est la cause du ciel et de la terre, et c'est pourquoi elle est supérieure au ciel et à la terre. Demander : Pourquoi Dieu a-t-il voulu faire le ciel et la terre? C'est vouloir quelque chose qui soit au-dessus de la volonté de Dieu : et où pourrait-on le trouver? Que la témérité humaine se modère donc, et qu'elle ne cherche pas ce qui n'existe point, de peur qu'elle ne puisse trouver ce qui existe. Si quelqu'un désire connaître cette volonté suprême qu'il devienne l'ami de Dieu ; car s'il voulait connaître la volonté d'un homme dont il ne serait pas l'ami, chacun pourrait se moquer de son impudence et de sa sottise. Et qu'il sache que personne ne devient l'ami de Dieu, s'il n'a des mœure très-pures, et s'il ne se propose cette fin dont l'Apôtre dit : « La fin du précepte est la charité, qui vient d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère (I *Tim.*, I, 25). »

CHAPITRE III

Défense du verset 2me.

5. Le verset suivant du livre de la Genèse : « Or, la terre était invisible et informe, » est aussi l'objet de la critique des Manichéens : Comment, disent-ils, Dieu fit-il au commencement le ciel et la terre, si la terre était invisible et informe ? — Ainsi, en voulant blâmer les divines Ecritures avant de les connaître, ils ne comprennent pas même les choses les plus évidentes. Que pouvait-on dire en effet de plus clair que ces paroles : « Au commencement Dieu

quod ipse est ; sed ea fecit de nihilo, ut non essent æqualia, nec ei quo facta sunt, nec Filio ejus per quem facta sunt, justum est enim. Si ergo isti dixerint, Quid placuit Deo facere cælum et terram ? Respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanæ, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Caussas enim voluntatis Dei scire quærunt, cum voluntas Dei omnium quæ sunt, ipsa sit caussa. Si enim habet caussam voluntas Dei, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit, Quare fecit Deus cælum et terram ? Respondendum est ei, Quia voluit. Voluntas enim Dei caussa est cæli et terræ, et ideo major est voluntas Dei quam cælum et terra. Qui autem dicit, Quare voluit facere cælum et terram? majus aliquid quærit quam est voluntas Dei : nihil autem majus inveniri potest. Compescat ergo se humana temerites, et id quod non est non quærat, ne id quod est non inveniat. Et si voluntatem Dei nosse quisquam desiderat, fiat amicus Deo : quia si voluntatem hominis nosse quisquam vellet, cujus amicus non esset, omnes ejus impudentiam ac stultitiam deriderent. Non autem quisquam efficitur amicus Dei, nisi purgatissimis moribus, et illo fine præcepti de quo Apostolus dicit « Finis autem præcepti est caritas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta (I *Tim.*, I, 5),» quod isti si haberent, non essent hæretici.

CAPUT III

Defenditur vers. Gen., I, 2.

5. Quod autem sequitur in libro Geneseos, « Terra autem erat invisibilis et incomposita, » sic reprehendunt Manichæi, ut dicant, Quomodo fecit Deus in principio cælum et terram, si jam et terra erat invisibilis et incomposita ? Ita cum volunt Scripturas divinas prius vituperare quam nosse, etiam res apertissimas non intelligunt. Quid enim manifestius dici potuit, quam hoc dictum est, « In principio fecit Deus cælum et terram, terra autem erat invisibilis et incomposita, » id est, In principio fecit Deus cælum et terram, terra autem ipsa quam fecit Deus, invisibilis erat et incomposita , antequam Deus

fit le ciel et la terre ; mais la terre était invisible et informe ? » c'est-à-dire, au commencement Dieu fit le ciel et la terre ; mais la terre que Dieu créa était invisible et informe, avant que Dieu eût établi par une distinction régulière la conformation de toutes choses dans leur lieu et place ; avant qu'il dît : « Que la lumière soit », « que le firmament soit fait », « que les eaux se rassemblent, » « que l'aride apparaisse, » enfin avant qu'il réalisât toutes les autres œuvres exposées dans le même livre avec une telle méthode que les petits enfants eux-mêmes peuvent les comprendre ? Toutes ces expressions renferment de si grands mystères que quiconque les aura étudiées, gémira de la vanité de tous les hérétiques, parce qu'ils sont hommes, ou bien s'en rira parce qu'ils sont orgueilleux.

6. Viennent à la suite, ces paroles : « Et les ténèbres couvraient l'abîme. » Ainsi, continuent les Manichéens, Dieu était dans les ténèbres avant de faire la lumière ? Hélas ! ce sont bien eux qui sont dans les ténèbres de l'ignorance ; et c'est pourquoi ils ne comprennent pas la lumière dans laquelle Dieu était avant qu'il créât celle qui nous éclaire. Ils ne connaissent d'autre lumière que celle qu'ils voient avec les yeux de la chair ; et ce soleil dont nous partageons la vue non-seulement avec les grands animaux mais même avec les mouches et les insectes, ils l'adorent au point de dire qu'il est une parcelle de la lumière dans laquelle Dieu habite. Nous, au contraire, nous comprenons qu'il y a une autre lumière dans laquelle Dieu habite, et de laquelle vient celle dont on lit dans l'Evangile : « Il était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde (*Jean*, I, 9). » La lumière du soleil visible n'illumine pas tout l'homme, mais seulement son corps et ses yeux mortels, et ces yeux sont encore plus faibles que ceux de l'aigle qui regarde, dit-on, le soleil avec plus de force que nous. Tandis que cette autre lumière cachée aux yeux des oiseaux privés de raison, illumine les cœurs purs de ceux qui croient en Dieu, et qui, répudiant l'amour des choses visibles et temporelles, se portent à l'accomplissement des préceptes divins. Tous, nous pouvons la contempler si nous le voulons (1) car cette lumière illumine tout homme venant en ce monde. Par conséquent les ténèbres couvraient l'abîme avant que fût faite cette lumière dont il est dit au verset suivant.

omnium rerum formas locis et sedibus suis ordinata distinctione disponeret: antequam diceret, « Fiat lux, et, Fiat firmamentum, et Congregentur aquæ, et, Appareat arida, » et cetera quæ in eodem libro sic exponuntur per ordinem, quemadmodum possint ea parvuli capere ? Quæ omnia continent tam magna mysteria, ut quisquis ea didicerit omnium hæreticorum vanitatem vel doleat quia homines sunt, vel derideat quia superbi sunt.

6. Sequitur in eodem libro. « Et tenebræ erant super abyssum. » Quod Manichæi reprehendunt dicentes, In tenebris ergo erat Deus, antequam faceret lucem ? Vere ipsi sunt in tenebris ignorantiæ, et ideo non intelligunt lucem, in qua Deus erat antequam faceret istam lucem. Non enim norunt isti lucem, nisi quam carneis oculis vident. Et ideo istum solem, quem pariter non solum cum bestiis majoribus, sed etiam cum muscis et vermiculis cernimus, illi sic colunt ut particulam dicant esse lucis illius in qua habitat Deus. Sed nos intelligamus aliam lucem esse in qua Deus habitat, unde est illud lumen de quo in Evangelio legitur, « Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hum mundum (*Johan.*, I, 9). » Nam solis istius lumen non illuminat omnem hominem, sed corpus hominis et mortales oculos, in quibus nos vincunt aquilarum oculi, qui solem istum multo melius quam nos dicuntur adspicere. Illud autem lumen non irrationabilium (*a*) avium oculos pascit, sed pura corda eorum qui Deo credunt, et ab amore visibilium rerum et temporalium se ad ejus præcepta implenda convertunt. Quod omnes homines possunt si velint, quia illud lumen omnem hominem illuminat venientem in hunc mundum. Ergo tenebræ erant super abyssum antequam lux ista fieret : de qua consequenter hoc loco dicitur.

(1) Voyez *Rétractations*, l. I, c. x, n. 2.
(*a*) Editi, *animalium,* sed MSS. *avium,* scilicet aquilarum.

CHAPITRE IV

Dans la défense du troisième verset, il est démontré que les ténèbres n'étaient rien.

7. « Et Dieu dit : Que la lumière soit. » Où n'est pas la lumière, sont les ténèbres ; et par ce mot de ténèbres nous ne voulons pas désigner une réalité, mais seulement l'absence de la lumière. De même, en effet, que le silence n'est pas quelque chose, mais qu'il ne désigne que l'absence du son, de même que la nudité n'est pas un être réel, mais seulement l'état d'un corps que rien ne recouvre ; que le vide n'a d'autre sens que celui d'un lieu où n'existe aucun corps ; de même en est-il des ténèbres ; elles ne sont rien sinon l'absence de la lumière. D'où viennent donc ces paroles insensées des hérétiques : « D'où venaient les ténèbres qui couvraient l'abîme, avant que Dieu fût la lumière ? Qui les avait faites ou engendrées ? Et si personne n'en est l'auteur étaient-elles éternelles ? » Comme si les ténèbres avaient un être et comme si ce nom était appliqué à autre chose qu'à l'absence de la lumière ! Mais parce que, trompés par leurs fables les Manichéens ont cru qu'il y avait une nation de ténèbres, et que cette nation avait des corps, avec des formes et des âmes qui les animaient, ils enseignent en conséquence que les ténèbres sont quelque chose, ne comprenant point qu'on ne peut sentir les ténèbres, que parce qu'on ne voit pas, ni le silence que parce qu'on n'entend rien, et que le silence comme les ténèbres n'ont aucune réalité. Ils disent, ces hérétiques, que la nation des ténèbres a combattu contre la lumière de Dieu, d'après eux quelqu'autre esprit vain pourrait dire également que la nation des silences a combattu contre la voix de Dieu. Mais, quant à présent, notre but n'est pas de réfuter et de percer à jour de telles vanités. Car nous avons entrepris de défendre, autant que nous le permettent les forces que Dieu daigne nous donner, ce que les Manichéens critiquent dans l'Ancien Testament, et de leur démontrer que l'aveuglement des hommes ne peut rien contre la vérité de Dieu.

CHAPITRE V

Comment il faut comprendre que l'esprit de Dieu planait sur les eaux. Verset 2me.

8. Nous lisons dans le dernier verset de la Genèse : « Et l'esprit de Dieu planait sur

CAPUT IV

In defensione vers. Gen., I, 3, ostenditur tenebras nihil esse.

7. « Et dixit Deus, Fiat lux. » Quia ubi lux non est tenebræ sunt : non quia aliquid sunt tenebræ, sed ipsa lucis absentia tenebræ dicuntur. Sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est, silentium dicitur. Et nuditas aliqua res non est, sed in corpore ubi tegumentum non est, nuditas dicitur. Et inanitas non est aliquid, sed locus ubi corpus non est, inanis dicitur. Sic tenebræ non aliquid sunt, sed ubi lux non est, tenebræ dicuntur. Hoc ideo dicimus, quia solent dicere, Unde erant ipsæ tenebræ super abyssum, antequam faceret Deus lucem ? Quis illas fecerat vel genuerat? aut si nemo fecerat vel genuerat eas, æternæ erant tenebræ. Quasi aliquid sint tenebræ, sed ut dictum est, lucis absentia hoc nomen accepit. Sed quia ipsi fabulis suis decepti crediderunt gentem esse tenebrarum ; in qua et corpora et formas et animas in illis corporibus fuisse arbitrantur, ideo putant quod tenebræ aliquid sint ; et non intelligunt non sentiri tenebras, nisi quando non videmus, sicut non sentitur silentium, nisi quando non audimus. Sicut autem silentium nihil est, sic et tenebræ nihil sunt. Sicut autem isti dicunt gentem tenebrarum contra lucem Dei pugnasse, sic potest et alius similiter vanus dicere, gentem silentiorum contra vocem Dei pugnasse. Sed illas vanitates modo non suscepimus refellere atque convincere. Nunc enim ea quæ reprehendunt in veteri Testamento, statuimus defendere quantum vires Dominus præstare dignatur, et in eis ostendere contra veritatem Dei nihil valere hominum cæcitatem.

CAPUT V

Ut intelligendum quod Spiritus Dei superferebatur super aquas juxta Gen., I, 2.

8. Quod autem scriptum est, « Et Spiritus Dei superferebatur super aquam, » sic solent Manichæi reprehendere, ut dicant, Aqua ergo erat habitaculum Spiritus Dei, et ipsa continebat Spiritum Dei ? Totum conantur perversa mente pervertere, et excæcantur malitia sua. Cum enim dicimus, sol

l'eau. » Là-dessus les Manichéens de s'écrier : « L'eau était donc l'habitation de l'esprit de Dieu, elle contenait elle-même l'esprit de Dieu? Ils s'efforcent ainsi avec leur esprit pervers de tout dénaturer, et leur malice les aveugle. Lorsque nous disons que le soleil plane sur la terre, voulons-nous faire comprendre que le soleil habite sur la terre, et que la terre contient le soleil? L'esprit de Dieu même ne planait pas sur l'eau comme le soleil plane sur la terre, mais d'une autre manière que peu d'hommes comprennent. Cet esprit, en effet, ne planait pas sur l'eau par l'étendue, comme le soleil plane sur l'étendue de la terre; mais bien par la puissance de sa sublimité invisible. Que les Manichéens nous disent comment la volonté de l'artiste plane sur l'objet qu'il veut façonner, et s'ils ne comprennent pas ces faits humains dont nous sommes témoins tous les jours, qu'ils craignent Dieu, et cherchent dans la simplicité de leur cœur ce qu'ils ne comprennent pas, de peur qu'en voulant trancher avec des paroles sacriléges la vérité qu'ils ne peuvent voir, la cognée ne se retourne contre eux-mêmes. On ne peut la frapper, cette vérité qui demeure immuable; tous les coups qu'on lui porte rebondissent et reviennent avec plus de violence sur ceux qui osent attaquer ce qu'ils devraient croire pour mériter de le comprendre.

9. Ensuite ils font une autre question et demandent d'une manière injurieuse : D'où venait l'eau sur laquelle planait l'esprit de Dieu ? Est-il écrit auparavant que Dieu avait fait l'eau ? — Ah ! s'ils cherchaient religieusement l'intelligence de ce mystère, ils trouveraient comment il faut le comprendre. L'eau dont il est question dans ces paroles de l'Ecriture n'est pas celle que nous comprenons, ce liquide que nous pouvons voir et toucher, de même que la terre qui était alors informe et invisible, n'était pas telle que nos sens nous la font connaître. Par ces paroles : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre, » l'Ecriture désigne sous le nom de ciel et de terre toute créature que Dieu fit et forma, et si elle donne à cette création les noms des choses visibles, ce n'est qu'à cause de la faiblesse des petits, qui sont moins aptes à comprendre les choses invisibles. D'abord la matière fut créée confuse et informe, et d'elle devaient sortir toutes les choses qui plus tard seraient distinctes et formées. Ainsi apparaissait au commencement, ce que les Grecs appelaient le *chaos*, ou mieux encore nous pouvons répéter avec l'Ecriture ces paroles à la louange de Dieu : « Vous qui avez fait le monde d'une matière informe, (*Sap.*, XI., 18) » ou avec quelques autres manuscrits d'une matière invisible.

superfertur super terram, numquid hoc intelligi volumus, quod in terra habitet sol, et terra solem contineat? Et tamen non sic Spiritus Dei superferebatur super aquam, sicut superfertur sol super terram; sed alio modo quem pauci intelligunt. Non enim per spatia locorum superferebatur aquæ ille Spiritus, sicut sol terræ superfertur, sed per potentiam invisibilis sublimitatis suæ. Dicant autem nobis isti, quomodo iis rebus, quæ fabricandæ sunt, superferatur voluntas fabri. Quod si hæc humana et quotidiana non comprehendunt, timeant Deum, et simplici corde quod non intelligunt quærant, ne cum volunt verbis sacrilegis concidere veritatem quam videre non possunt, redeat illis securis in crura. Nam illa concidi non potest quæ incommutabilis manet, sed quæcumque plagæ in illam emissæ fuerint repercutiuntur, et majore ictu redeunt in eos qui cædere audent, quod credere deberent, ut intelligere mererentur.

9. Deinde quærunt, et insultando interrogant, Unde erat ipsa aqua super quam ferebatur Spiritus Dei? numquid enim superius scriptum est, quod Deus aquam fecerit? Hoc si pie quærerent, invenirent quemadmodum intelligendum esset. Non enim aqua sic appellata est hoc loco, ut hæc a nobis intelligatur quam videre jam possumus et tangere: quomodo nec terra quæ incomposita et invisibilis dicta est, talis erat qualis ista quæ jam videri et tractari potest. Sed illud quod dictum est, « In principio fecit Deus cælum et terram, cæli et terræ nomine universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus. Ideo autem nominibus visibilium rerum hæc appellata sunt, propter parvulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere. Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quæ distincta atque formata sunt, quod credo a Græcis chaos appellari. Sic enim et alio loco legimus dictum in laudibus Dei; « Qui fecisti mundum de materia informi. (*Sap.*, XI, 18). » Quod aliqui codices habent, de materia invisa.

CHAPITRE VI

La matière informe a été faite de rien, et c'est d'elle que viennent toutes choses.

10. Nous croyons donc à bon droit que Dieu a fait toutes choses de rien, puisque tout ce qui a une forme a été fait avec cette matière, et que la matière elle-même a été créée absolument de rien. Ne ressemblons pas en effet à ceux qui ne croient pas que le Dieu tout-puissant ait pu faire quelque chose de rien, parce qu'ils voient les ouvriers et n'importe quel artisan ne pouvoir réaliser quelque chose, sans avoir une matière pour la faire. Le charpentier se sert de bois, l'argentier d'argent, l'orfèvre, d'or ; il faut de la terre au potier pour fabriquer sa poterie ; et s'ils n'ont pas de matière première pour leurs œuvres, ils ne peuvent rien faire, ne créant pas eux-mêmes cette matière. Le charpentier ne fait pas le bois, il s'en sert seulement pour son œuvre, et ainsi en est-il de tous les autres ouvriers. Mais le Dieu tout-puissant n'a pas eu besoin d'une chose qu'il n'avait pas faite, afin de réaliser ses créatures ; et si, pour accomplir ce qu'il voulait, il avait dû recourir à des éléments indépendants de son action, il ne serait pas tout-puissant, ce que l'on ne peut admettre sans impiété.

CHAPITRE VII

La matière informe est désignée sous différents noms.

11. Cette matière informe que Dieu fit de rien fut donc appelée d'abord ciel et terre, et c'est avec raison qu'il a été dit : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre ; » non pas qu'ils existassent déjà, mais parce qu'ils pouvaient exister, car il est écrit que le ciel fut fait ensuite. De même qu'en considérant la semence d'un arbre, nous disons qu'il y a dans cette semence des racines, un tronc, des branches, des fruits et des feuilles, parce que ces parties n'existant pas encore doivent en sortir : de même ces paroles : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre, » désignent comme la semence du ciel et de la terre, puisque la matière du ciel et de la terre était encore dans le chaos ; mais comme il était certain que le ciel et la terre en sortiraient, l'auteur sacré pouvait appeler déjà la matière elle-même ciel et terre. Du reste, Notre Seigneur n'emploie-t-il pas cette manière de s'exprimer quand il dit : « Je ne vous appellerai plus serviteur, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître. Mais je vous ai appelés mes amis,

CAPUT VI

Materies informis ex nihilo, et ex illa omnia.

10. Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, hæc ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent. Et ligna enim adjuvant fabrum, et argentum adjuvat argentarium, et aurum aurificem, et terra figulum adjuvat ut possit perficere opera sua. Si enim non adjuventur ea materia unde aliquid faciunt, nihil possunt facere cum materiam jpsam ipsi non faciant. Non enim faber lignum facit, sed de ligno facit aliquid, sic et ceteri omnes hujusmodi opifices. Omnipotens autem Deus nulla re adjuvandus erat, quam ipse non fecerat, ut quod volebat efficeret. Si enim ad eas res quas facere volebat, adjuvabat eum aliqua res quam ipse non fecerat, non erat omnipotens, quod sacrilegum est credere.

CAPUT VII

Informis materia variis nominibus designata.

11. Informis ergo illa materia quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo cælum et terra, et dictum est, « In principio fecit Deus cælum et terram ; » non quia jam hoc erat, sed quia hoc esse poterat, nam et cælum scribitur postea factum. Quemadmodum si semen arboris considerantes, dicamus ibi esse radices et robur et ramos et fructus et folia, non quia jam sunt, sed quia inde futura sunt : sic dictum est, « In principio fecit Deus cælum et terram, » quasi semen cæli et terræ cum in confuso adhuc esset cæli et terræ materia : sed quia certum erat inde futurum esse cælum et terram, jam et ipsa materia cælum et terra appellata est. Isto genere locutionis etiam Dominus loquitur, cum dicit : Jam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat Dominus ejus. « Vos autem dixi amicos quia omnia quæ audivi a Patre meo nota feci vobis (*Johan.*, xv, 15); » non quia jam factum erat, sed quia certissime futurum erat. Nam post paululum dicit illis :

parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père (*Jean*, XV, 15). » Cette révélation complète n'était pas encore faite, mais elle devait arriver très-certainement. Car un peu plus loin, il ajoute : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant. » Pourquoi donc avait-il dit : « Je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père ; » sinon parce qu'il savait que cela devait arriver ? Ainsi Moïse pouvait également appeler ciel terre la matière dont le ciel et la terre n'étaient pas encore formés, mais dont ils devaient l'être. Nous trouvons une foule d'expressions semblables dans les saintes Ecritures, et même dans le langage ordinaire, en parlant d'une chose que nous espérons avec une certitude entière devoir être faite, nous n'hésitons pas de dire: « Regardez cela comme déjà fait. »

12. Dieu voulut encore donner à cette matière informe le nom de terre quoiqu'elle fût invisible et sans consistance, parce que parmi tous les éléments du monde la terre paraît être le moins remarquable. Il l'appela invisible à cause des ténèbres ; et sans consistance ou informe parce qu'elle était sans forme. Il appela encore la même matière *eau*, sur laquelle planait l'esprit de Dieu, comme la volonté de l'artiste plane sur les choses qu'il veut façonner. Bien peu d'intelligences, sans doute, peuvent atteindre à cette hauteur, et je ne sais même s'il est possible à ces intelligences de l'exprimer par des paroles humaines. Toutefois ce n'est pas sans raison que cette matière fut appelée eau, parce que tout ce qui naît sur la terre, soit les animaux, soit les arbres, les plantes et autres choses semblables, commencent à être formés et nourris par l'eau. Ainsi tous ces noms de ciel et terre, de terre invisible et sans consistance, d'abîme avec les ténèbres, d'eau sur laquelle planait l'esprit, n'étaient que des appellations diverses de la matière informe. Il fallait en effet qu'une chose inconnue fût inculquée aux ignorants par des mots connus ; et que cette chose ne reçût pas un seul nom mais plusieurs, de peur que si elle n'en avait reçu qu'un, on eût pu croire que ce nom désignait ce que les hommes ont coutume d'entendre par ce nom même. Dieu appela donc matière première ciel et terre, parce que d'elle devaient sortir le ciel et la terre. Il l'appela terre invisible et sans consistance ou encore ténèbres sur l'abîme, parce qu'elle était informe et qu'elle n'avait aucune figure que l'on pût voir ou toucher, quand même il y aurait eu un homme capable de la saisir ; il l'appela eau parce qu'elle se montrait docile et maniable sous la main de l'ouvrier qui devait s'en servir pour former toutes choses. Mais sous tous ces noms se trouvait la

« Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo (*Johan.*, XVI, 12). » Ut quid ergo dixerat ; Omnia quæ audivi a Patre meo nota feci vobis : nisi quia se sciebat hoc esse facturum ? Sic etiam cælum et terra potuit dici materia unde nondum erat factum cælum et terra, sed tamen non erat aliunde faciendum. Innumerabiles tales locutiones in Scripturis divinis inveniuntur. Sicut in consuetudine sermonis nostri, cum id quod certissime speramus futurum, dicimus : Jam factum puta.

12. Hanc autem adhuc informem materiam etiam terram invisibilem atque incompositam voluit appellare, quia inter omnia elementa mundi terra videtur minus speciosa quam cetera. Invisibilem autem dixit, propter obscuritatem ; et incompositam, propter informitatem. Eamdem ipsam materiam etiam aquam appellavit, super quam ferebatur Spiritus Dei, sicut superfertur rebus fabricandis voluntas artificis. Quod etsi paucorum intelligentia potest adtingere, humanis tamen verbis, nescio utrum vel a paucis hominibus, possit exponi. Propterea vero non absurde etiam aqua dicta est ista materia, quia omnia quæ in terra nascuntur, sive animalia, sive arbores vel herbæ, et si qua similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. Hæc ergo nomina omnia, sive cælum et terra, sive terra invisibilis et incomposita et abyssus cum tenebris, sive aqua super quam Spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiæ : ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus ; et non uno vocabulo, sed multis, ne si unum esset, hoc putaretur esse quod consueverant homines in illo vocabulo intelligere. Dictum est ergo cælum et terra, quia inde futurum erat cælum et terra. Dicta est terra invisibilis et incomposita et tenebræ super abyssum, quia informis erat, et nulla specie cerni aut tractari poterat, etiamsi esset homo qui videret atque tractaret. Dicta est aqua, quia facilis et ductilis subjacebat operanti, ut de illa omnia formarentur. Sed sub his omnibus nominibus materia erat invisa et informis, de qua Deus condidit mundum.

matière invisible et informe avec laquelle Dieu forma le monde.

CHAPITRE VIII

Réfutation de la calomnie des Manichéens sur le verset quatrième.

13. « Et Dieu dit : Que la lumière soit. Et la lumière fut. » Les manichéens n'ont rien à dire sur ces paroles, mais sur les suivantes: «Et Dieu vit que la lumière était bonne, » ils demandent si Dieu ne connaissait pas la lumière, ou s'il n'avait pas la notion du bien. Malheureux à qui il déplaît que les œuvres de Dieu lui aient plu, tandis qu'ils voient un artisan, par exemple, le charpentier, si faible à côté de la sagesse et de la puissance divine, mettre tant de temps à couper le bois, le travailler avec la hache, la scie et le tour, le polir jusqu'à ce qu'il soit façonné selon les règles de l'art, autant que cela est possible et jusqu'à ce qu'il plaise à celui qui l'a façonné. Je le demande à mon tour : Par là même que son œuvre lui plaît, ne connaissait-il pas auparavant ce qui est bien ? Il le savait sans doute dans son esprit où l'art lui-même existe comme type plus beau que les formes qu'il produit. Mais ce qu'il a vu intérieurement dans son esprit, il le réalise extérieurement dans son œuvre, et cette œuvre n'est parfaite qu'autant qu'elle lui plaît. Ces paroles donc : « Dieu vit que la lumière était bonne » ne signifient pas qu'un bien inconnu apparut à Dieu ; mais que l'accomplissement de son ouvrage lui plut.

14. Que serait-ce si le texte sacré avait dit : Dieu admira la lumière parce qu'elle est bonne? Quels n'auraient pas été les cris et les récriminations des Manichéens ! Puisque l'admiration a coutume de naître des choses inattendues ; et cependant ils lisent comme nous dans l'Évangile que Notre Seigneur Jésus-Christ « admira la foi de ceux qui croyaient, » ils louent même cette foi (*Matth.*, VIII, 10). Et cependant qui l'avait créée en eux, sinon celui qui l'admirait ? Et supposé même que ce fut un autre, pourquoi se serait-il étonné, lui qui le connaissait d'avance ? Je laisse aux Manichéens le soin de répondre à cette dernière question, ils verront alors que la leur peut aussi se résoudre, et s'ils n'ont rien à dire, pourquoi critiquer ce qu'ils prétendent ne pas les concerner, tandis qu'ils ne connaissent pas ce qu'ils disent leur appartenir? Notre Seigneur, en admirant cette foi, a voulu nous montrer que nous devons l'admirer nous-mêmes, nous qui avons aussi besoin d'être touchés. De tels mouvements ne sont pas en lui des signes d'un esprit troublé, mais bien ceux d'un maître qui nous enseigne. Ainsi en est-il de certaines pa-

CAPUT VIII

Reprimitur Manichæorum calumnia de vers. Gen., I, 4.

13. « Et dixit Deus, Fiat lux : Et facta est lux. » Hoc non solent reprehendere Manichæi, sed illud quod sequitur, « Et vidit Deus lucem quia bona est» Dicunt enim : Ergo non noverat Deus lucem, aut non noverat bonum. Miseri homines, quibus displicet, quod Deo placuerunt opera sua, cum videant etiam hominem artificem, verbi gratia, lignarium fabrum, quamvis in comparatione sapientiæ, et potentiæ Dei pene nullus sit, tamen tam diu lignum cædere atque tractare dolando, asciando, planando vel tornando atque poliendo quousque ad artis regulas perducatur quantum potest et placeat artifici suo. Numquid ergo quia placet ei quod fecit, ideo non noverat bonum ? Prorsus noverat intus in animo, ubi ars ipsa pulcrior est, quam illa quæ arte fabricantur. Sed quod videt artifex intus in arte, hoc foris probat in opere, et hoc est perfectum quod artifici suo placet. « Vidit » ergo « Deus lucem quia bona est : » quibus verbis non ostenditur eluxisse Deo insolitum bonum, sed placuisse perfectum.

14. Quid si dictum esset, Miratus est Deus lucem quia bona est? quantum clamarent? quantum litigarent? Admiratio enim revera de rebus insperatis nasci solet, et tamen legunt isti, et laudant Dominum nostrum Jesum Christum in Evangelio admiratum esse fidem credentium (*Matt.*, VIII, 10). Quis autem in illis fecerat ipsam fidem, nisi ipse qui eam mirabatur? Quod si et alius eam fecisset, ut quid miraretur qui præscius erat ? Si solvunt Manichæi quæstionem istam, videant quia et illa solvi potest Si autem non solvunt, quid ista reprehendunt quæ ad se nolunt pertinere, cum illa quæ ad se pertinere dicunt, non noverint ? Quod enim miratur Dominus noster, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc est opus sic moveri. Omnes ergo tales motus ejus non perturbati animi sunt signa, sed docentis magistri. Sic sunt et verba veteris Testamenti, quæ non Deum infirmum docent, sed nostræ infirmitati blandiuntur. Nihil enim de Deo digne

roles de l'Ancien Testament, qui, loin de nous révéler un Dieu faible, ne sont qu'une concession faite à notre propre faiblesse. Car alors qu'on ne peut rien dire qui soit digne de Dieu, nous avons besoin, nous, de paroles que nous puissions comprendre, afin que notre âme croisse dans la foi et puisse parvenir à la connaissance de ce qui ne peut s'exprimer par aucune parole humaine.

CHAPITRE IX.

Où l'on traite la dernière partie du quatrième verset, et la première partie du verset suivant.

15. « Et Dieu sépara la lumière des ténèbres et il appela la lumière jour, et les ténèbres nuits. » Remarquons que l'Ecriture ne dit pas : Dieu fit les ténèbres ; parce que les ténèbres, comme nous l'avons dit plus haut, sont l'absence de la lumière ; mais néanmoins elle établit clairement une distinction entre la lumière et les ténèbres. Comment expliquer cette distinction ? Nous, en criant, nous produisons un son, et nous faisons silence en n'en produisant aucun, parce que le silence est la cessation de tout son ; cependant dans un sens véritable nous distinguons comme deux faits, et nous appelons l'un son, et l'autre silence. Dès lors, de même que l'on dit avec raison faire silence, de même en plusieurs endroits des Ecritures on peut dire de Dieu qu'il fait les ténèbres, parce qu'il refuse ou retire la lumière aux lieux et aux temps qu'il lui plaît. Toutes ces expressions évidemment se prêtent à la faiblesse de notre intelligence. Pour Dieu, de quelle langue veut-on qu'il se soit servi pour appeler la lumière jour, et les ténèbres nuit ? De la langue hébraïque, de la langue grecque, latine, ou toute autre ? Et je le demande également pour toutes les choses qu'il a nommées. En Lui il n'y a que l'intelligence pure, sans bruit ni diversité de langues. Le mot : « il appela » signifie donc : il fit qu'on appelât ; parce qu'il distingua et ordonna toutes choses de telle sorte qu'on pût les discerner et leur donner des noms. Mais laissons à plus tard le soin de rechercher s'il faut admettre véritablement ce mot : Dieu appela ; plus nous avançons dans les Ecritures, plus notre esprit s'y familiarise et nous en comprenons mieux les expressions. Je ne rappelerai qu'en passant cette expression vulgaire : Ce père de famille a bâti cette maison, c'est-à-dire l'a fait bâtir ; et quel nombre de locutions semblables nous trouvons dans tous les livres des divines Ecritures !

dici potest. Nobis tamen ut (*a*) nutriamur, et ad ea perveniamus quæ nullo humano sermone dici possunt, ea dicuntur quæ capere possumus.

CAPUT IX

Agitur pro altera parte ejusdem vers. et pro prima parte vers. sequentis.

15. « Et divisit Deus inter lucem et tenebras, et vocavit Deus diem lucem, et tenebras vocavit noctem. » Hic non dictum est, Fecit Deus tenebras ; quia tenebræ, sicut superius dictum est, lucis absentia est : distinctio tamen facta est inter lucem et tenebras. Quemadmodum nos clamando vocem facimus ; silentium autem non sonando facimus, quia cessatio vocis silentinm est : distinguimus tamen sensu quodam inter vocem et silentium, et illud vocamus vocem, illud silentium. Quemadmodum ergo recte dicimur facere silentium, sit recte multis divinarum Scripturarum locis Deus dicitur facere tenebras, quia lucem quibus vult temporibus et locis vel non dat vel detrahit. Hoc autem totum ad intellectum nostrum dictum est. Qua enim lingua vocavit Deus diem lucem, et tenebras noctem, utrum hebræa, an græca, an latina, an aliqua alia ? et sic omnia quæ vocavit, quæri potest qua lingua vocaverit. Sed apud Deum purus intellectus est, sine strepitu et diversitate linguarum. « Vocavit » autem dictum est, vocari fecit : quia sic distinxit omnia, et ordinavit, ut et discerni possent, et nomina accipere. Sed postea suo loco requiremus, utrum vere sic est accipiendum, quia vocavit Deus : quoniam quantum accedimus in Scripturis et in eis assuescimus, tantum nobis locutiones earum innotescunt. Sic enim dicimus, ille paterfamilias ædificavit domum istam, id est ædificari fecit, et multa talia per omnes libros divinarum Scripturarum inveniuntur.

(*a*) Editi, *ut nutriatur fides*. At Regius codex pervetustus et optimæ notæ, aliique decem MSS ferunt. *ut nutriamur*.

CHAPITRE X

Comment il faut comprendre que le premier jour a commencé et s'est passé. Verset cinquième.

16. « Et du soir et du matin fut fait le premier jour. » Les Manichéens interprètent mal encore ce verset, en prétendant qu'il signifie que le jour a commencé par le soir, c'est-à-dire qu'ils ne comprennent pas l'œuvre par laquelle la lumière fut faite, fut séparée des ténèbres et appelée jour, tandis que les ténèbres furent la nuit. Ils ne veulent pas voir que cette opération toute entière appartient au jour après qu'elle fut faite, le jour étant fini, le soir arriva. Et cependant ne savons-nous pas que la nuit elle-même appartient au jour qu'elle suit, et l'on ne peut dire qu'il se soit écoulé un jour entier si la nuit n'est pas encore passée jusqu'au matin ? Ainsi les autres jours sont comptés du matin au matin suivant. Lorsque le matin est arrivé, et qu'un jour entier s'est écoulé, commence l'œuvre suivante dont le point de départ est le matin même ; et après cette œuvre vient encore le soir, puis le matin, et le second jour est passé ; ainsi s'écoulent tous les autres.

CHAPITRE XI

Comment les eaux sont séparées du firmament Versets six à huit.

17. « Dieu dit aussi : Que le firmament soit fait au milieu de l'eau et qu'il sépare l'eau d'avec l'eau. Et cela fut fait ainsi. Et Dieu fit le firmament, et il sépara l'eau qui était sous le firmament de celle qui était au-dessus, et Dieu appela le firmament ciel : et Dieu vit que cela était bon. » Je ne sache pas que les Manichéens aient coutume de critiquer ces paroles ; cependant pour expliquer cette division des eaux qui établit les unes au-dessus du firmament et les autres au-dessous, comme nous avons dit que la matière fut appelée eau, je crois que, par le firmament céleste, la matière corporelle des choses visibles fut séparée de la matière incorporelle des choses invisibles. Car si le ciel était le plus beau des corps, toute créature invisible surpasse encore cette beauté ; et c'est pour cela peut-être qu'il est dit que les eaux invisibles sont au-dessus du ciel ; non point selon quelques auteurs par la place qu'elles occupent, mais par la dignité de leur nature ; sur cela cependant il ne faut rien affirmer téméraire-

CAPUT X

Ut recte intelligitur cœpisse et transisse dies unus juxta Gen. I, 5.

16. « Et facta est vespera, et factum est mane dies unus. » Et hic calumniantur Manichæi, dum putant ita dictum esse, quasi a vespera dies cæperit. Non intelligunt operationem illam qua lux facta est, et divisum est inter lucem et tenebras, et vocata est lux dies, et tenebræ nox ; hanc ergo totam operationem non intelligunt ad diem pertinere : post hanc autem operationem tamquam finito die facta est vespera. Sed quia etiam nox ad diem suum pertinet, non dicitur transisse dies unus, nisi etiam nocte transacta cum factum est mane, sic deinceps reliqui dies computantur a mane usque in mane. Nunc enim cum factum est mane, et transactus est unus dies, incipit operatio, quæ sequitur ab ipso mane quod jam factum est, et post ipsam operationem fit vespera, deinde mane, et transit alter dies : atque ita deinceps ceteri dies transeunt.

CAPUT XI

Aquæ ut firmamento divisæ. Gen., I, 6, *etc.*

17. « Et dixit Deus, Fiat firmamentum in medio aquæ, et sit divisio inter aquam et aquam, et sic factum est. Et fecit Deus firmamentum, et divisit Deus inter aquam quæ est super firmamentum, et inter aquam quæ est sub firmamento, et vocavit Deus firmamentum cælum, et vidit Deus quia bonum est. » Hæc non memini Manichæos reprehendere solere : tamen quod divisæ sunt aquæ ut aliæ essent super firmamentum, et aliæ sub firmamento, quoniam materiam illam dicebamus nomine aquæ appellatam, credo firmamento cæli materiam corporalem rerum visibilium ab illa incorporali rerum invisibilium fuisse discretam. Cum enim cælum sit corpus pulcherrimum, omnis invisibilis creatura excedit etiam pulcritudinem cæli : et ideo fortasse super cælum esse dicuntur aquæ invisibiles, quæ a paucis intelliguntur non locorum sedibus, sed dignitate naturæ superare cælum, quamquam de hac re nihil temere affirmandum est; obscura est enim, et remota a sensibus

ment ; car la chose est obscure et hors de la portée des sens de l'homme ; mais quelle qu'elle soit, avant de comprendre, il faut croire. Contentons-nous donc de dire avec la Genèse : « Et du soir et du matin fut fait le second jour. » et comprenons cette parole comme elle a été comprise et traitée plus haut,

CHAPITRE XII

Rassemblement das eaux. De quoi elles sonl formées. Versets neuf et dix.

18. « Dieu dit encore : Que l'eau qui est sous le ciel se rassemble en un seul lieu, et que l'aride paraisse. Et cela fut fait ainsi. Et l'eau qui était sous le ciel fut rassemblée en un seul lieu, et l'aride apparut. Et Dieu appela l'aride, terre, et il appela mer toute l'eau rassemblée. Et il vit que cela était bon. » Sur ce passage, les Manichéens nous arrêtent. Si tout était rempli d'eau, disent-ils, comment les eaux ont-elles pu être rassemblées en un seul lieu? Mais nous avons déjà fait observer que par eau on entendait cette matière sur laquelle planait l'esprit de Dieu et dont Dieu devait former toutes choses. Or, maintenant lorsqu'il est dit : « Que l'eau qui est sous le ciel soit rassemblée en un seul lieu ; » ces paroles signifient que cette matière corporelle va prendre la forme qu'ont les eaux visibles, et le rassemblement lui-même, n'est que la formation des eaux que nous voyons et que nous touchons. Car toute forme est ramenée à la règle de l'unité. Par les mots suivants : « Que l'aride apparaisse, » que faut-il entendre, sinon que cette matière prenne la forme visible que possède maintenant la terre que nous voyons et que nous touchons ? Donc, ce qui est appelé plus haut : « terre invisible et sans consistance, signifiait la confusion et l'obscurité de la matière, et ce que désigne le nom d'eau sur laquelle planait l'esprit de Dieu, signifiait encore la même matière. Et maintenant notre eau et notre terre sont formées de cette matière originelle qui portait déjà leur nom, avant qu'elles eussent pris la forme que nous leur voyons. J'ajoute en passant que dans l'hébreu, tout rassemblement d'eaux soit salées ou douces, reçoit le nom de mer.

hominum : sed quoquo modo se habeat, antequam intelligatur, credenda est. « Et facta est vespera, et factum est mane dies secundus. Jam omnia hœc quæ repetuntur, sicut superius intelligenda atque tractanda sunt.

CAPUT XII

Aquarum congregatio de qua. Gen. I, 9 *et* 10, *est ipsa earum formatio.*

18. « Et dixit Deus, congregetur aqua quæ est sub cælo in congregationem unam et appareat arida et sic factum est. Et congregata est aqua quæ erat sub cælo in congregationem unam, et apparuit arida. Et vocavit Deus aridam, terram : et congregationem aquæ vocavit mare. Et vidit Deus quia bonum est. » In isto loco Manichæi dicunt, Si totum aquis plenum erat, quomodo poterant aquæ congregari in unum? Sed jam superius dictum est, nomine aquarum materiam illam appellatam super quam ferebatur Spiritus Dei, unde erat Deus omnia formaturus. Nunc vero cum dicitur, « Congregetur aqua quæ est sub cælo in congregationem unam : » hoc dicitur ut illa materia corporalis formetur in eam speciem, quam habet aquæ istæ visibiles. Ipsa enim congregatio in unum, ipsa est aquarum istarum formatio quas videmus et tangimus. Omnis enim forma ad unitatis regulam cogitur. Et quod dicitur, « Appareat arida, » quid aliud dici intelligendum est, nisi ut illa materies accipiat visibilem formam, quam nunc habet terra ista quam videmus et tangimus? Superius ergo quod nominabatur terra invisibilis et incomposita, materiæ confusio et obscuritas nominabatur : et quod nominabatur aqua super quam ferebatur Spiritus Dei, eadem rursus materia nominabatur. Nunc vero aqua ista et terra formantur ex illa materia, quæ ipsis nominibus appellabatur, antequam formas istas quas nunc videmus acciperet. Sane dicitur, in hebræa locutione omnem aquarum congregationem, sive salsarum sive dulcium, mare appellari.

CHAPITRE XIII

Pourquoi la terre produit des plantes stériles et nuisibles. Versets onze-treize.

19. « Dieu dit encore : Que la terre fournisse de l'herbe propre à procurer des aliments et qui porte de la graine, chacune selon son espèce et ressemblance, et des arbres fruitiers qui portent du fruit, et qui renferment leur semence à leur ressemblance. Et cela se fit ainsi. Et la terre poussa de l'herbe propre à fournir des aliments, et portant de la graine chacune selon son espèce, et des arbres fruitiers portant du fruit et renfermant leur semence à leur ressemblance chacun selon son espèce sur la terre. Et Dieu vit que cela était bon. Et du soir et du matin fut fait le troisième jour. » Si Dieu, objectent nos ennemis, ordonna qu'il naquît de la terre, des herbes alimentaires, et des arbres fruitiers, qui donc a fait naître tant d'herbes épineuses ou vénéneuses qui ne servent pas à l'alimentation et tant d'arbres qui ne portent aucun fruit? Nous répondons à ces questions qu'aucun mystère n'est dévoilé à ceux qui en sont indignes, et que le secret des choses futures renfermé dans le récit divin est fermé à leurs yeux. Qu'ils sachent donc que par le péché du premier homme, la terre a été maudite et contrainte à produire des épines, non pas pour en subir elle-même la peine, puisqu'elle est privée de sentiment, mais pour représenter sans cesse aux yeux des hommes le crime de leur premier père, et les avertir par là de se détourner du péché, pour s'attacher aux préceptes du Seigneur. Quant aux herbes vénéneuses, elles ont été créées pour châtier ou pour éprouver les mortels ; et cela encore à cause du péché, puisque c'est après le péché que nous sommes devenus mortels. Par les arbres stériles Dieu a voulu exciter l'émulation des hommes en leur montrant qu'ils doivent rougir de ne pas porter les fruits des bonnes œuvres dans le champ divin, c'est-à-dire dans l'Eglise et en leur faisant craindre que Dieu ne les abandonne comme eux-mêmes délaissent, sans les cultiver, les arbres stériles qui sont dans leurs champs. Ainsi, avant le péché, il n'est pas écrit que la terre ait produit autre chose que des herbes alimentaires et des arbres fruitiers ; et si après le péché nous voyons naître beaucoup de plantes hérissées d'épines et stériles, je crois en avoir indiqué la cause. Il fut dit, en effet, au premier homme après son péché : « La terre sera maudite à cause de ce que tu as fait; et tu n'en tireras de quoi te nourir pendant toute ta vie qu'avec beaucoup de tristesse et de gémisse-

CAPUT XIII

Exploditur conquestio circa Gen., I, 2, scilicet, infrugifera et noxia quare gignit tellus.

19. « Et dixit Deus, Germinet terra herbam pabuli ferentem semen secundum suum genus et similitudinem, et lignum fructiferum faciens fructum, cujus semen sit in se secundum suam similitudinem, et sic est factum. Et ejecit terra herbam pabuli, ferentem semen secundum suum genus, et lignum fructiferum faciens fructum, cujus semen est in se secundum suam similitudinem, secundum suum genus super terram. Et vidit Deus quia bonum est, et facta est vespera, et factum est mane dies tertius. » Hic solent dicere, Si Deus jussit nasci de terra herbam pabuli, et lignum fructiferum, quis jussit nasci tantas herbas vel spinosas vel venenosas, quæ ad pabulum non proficiunt, et tam multa ligna quæ nullum fructum ferunt? Quibus sic respondendum est, ut nulla indignis aperiantur mysteria, neque ostendatur in qua figura futurorum ista sic dicta sint. Ergo dicendum est, quod per peccatum hominis terra maledicta sit, ut spinas pareret; non ut ipsa pœnas sentiret, quæ sine sensu est, sed ut peccati humani crimen semper hominibus ante oculos poneret, quo admonerentur aliquando averti a peccatis, et ad Dei præcepta converti. Herbæ autem venenosæ ad pœnam, vel ad exercitationem mortalium creatæ sunt : et hoc totum propter peccatum, quia mortales post peccatum facti sumus. Per infructuosas vero arbores insultatur hominibus, ut intelligant quam sit erubescendum sine fructu honorum operum esse in agro Dei, hoc est in Ecclesia ; et timeant ne deserat eos Deus, quia et ipsi in agris suis infructuosas arbores deserunt, nec aliquam culturam eis adhibent. Ante peccatum ergo hominis non est scriptum, quod terra aliud protulerit nisi herbam pabuli et ligna fructuosa ; post peccatum autem videmus multa horrida et infructuosa de terra nasci, credo propter eam caussam quam diximus. Sic enim dicitur ad primum hominem postea quam peccavit : « Maledicta erit terra tibi in omnibus operibus tuis : in tristitia et gemitu edes ex ea omnibus diebus

ments ; elle te produira des épines et des ronces et tu te nourriras de ce que produira ton champ ; tu mangeras ton pain à la sueur de ton front jusqu'à ce que tu retournes dans la terre d'où tu es sorti ; car tu es terre et tu retourneras dans la terre. »

CHAPITRE XIV

Solution des difficultés qui se trouvent dans les versets 14-19.

20. « Dieu dit aussi : Que des corps de lumière soient faits dans le firmament du ciel, afin qu'ils luisent sur la terre et qu'ils divisent le jour d'avec la nuit, et qu'ils servent de signes pour marquer les temps, les jours et les années. Qu'ils luisent dans le firmament du ciel et qu'ils éclairent la terre. Et cela fut fait ainsi. Dieu fit donc deux corps lumineux, l'un plus grand, l'autre plus petit : le plus grand pour commencer le jour, et le moindre pour commencer la nuit ; il fit aussi les étoiles. Et il les mit dans le firmament du ciel, pour luire sur la terre, pour présider au jour et à la nuit, et pour séparer la lumière d'avec les ténèbres. Et Dieu vit que cela était bon. Et du soir et du matin se fit le quatrième jour. » Ici les Manichéens demandent comment il se fait que les astres, c'est-à-dire le soleil, la lune et les étoiles aient été faits le quatrième jour. Les trois jours précédents, disent-ils, ont-ils pu exister sans soleil, lorsque nous voyons maintenant que le jour s'écoule entre le lever et le coucher du soleil, et que la nuit nous arrive par l'absence de cet astre, quand il revient vers l'Orient par l'autre côté du monde ? Il nous serait permis certainement de répondre que les trois jours précédents ont pu être comptés seulement par le temps que le soleil met à faire sa révolution, depuis le moment où il part de l'Orient jusqu'à celui où il y revient ; car les hommes pourraient encore aujourd'hui constater cette durée et cet espace de temps quand même ils habiteraient dans des cavernes, d'où ils ne pourraient voir le soleil se lever ni se coucher, et rien dès lors n'empêche que cette même durée ait pu avoir lieu pendant l'espace des trois jours sans soleil et avant qu'il fut créé. Mais en donnant cette réponse, nous sommes retenus par ces paroles : « Et le soir fut fait, puis le matin, » ce qui maintenant ne peut arriver sans le cours du soleil ; aussi nous ajoutons à notre explication que par cet es-

vitæ tuæ : spinas et tribulos ejiciet tibi, et edes pabulum agri tui : in sudore vultus tui edes panem tuum, donec revertaris in terram de qua sumptus es (*Gen.*, III, 17) : » quia terra es, et in terram ibis.

CAPUT XIV

Resolventur difficultates circa vers. Gen., I, 14, 15, 16, 17, 18 et 19.

20. « Et dixit Deus, Fiant sidera in firmamento cæli, sic ut luceant super terram, et dividant inter diem et noctem, et sint in signa, et in tempora, et in dies, et in annos, et sint in splendorem in firmamento cæli, sic ut luceant super terram. Et sic est factum. Et fecit Deus duo luminaria, majus et minus: luminare majus in inchoationem diei, et luminare minus in inchoationem noctis, et stellas. Et posuit illas Deus in firmamento cæli, sic ut luceant super terram, et præsint diei et nocti, et dividant inter diem et noctem. Et vidit Deus quia bonum est. Et facta est vespera, et factum est mane dies quartus. » Hic primo quærunt, quomodo quarto die facta sint sidera, id est sol et luna et stellæ. Tres enim dies superiores quomodo esse sine sole potuerunt, cum videamus nunc solis ortu et occasu diem transigi, noctem vero nobis fieri solis absentia, cum ab alia parte mundi ad Orientem redit ? Quibus respondemus, potuisse fieri, ut tres superiores dies singuli per tantam moram temporis computarentur, per quantam moram circumit sol, ex quo procedit ab Oriente quousque rursus ad Orientem revertitur. Hanc enim moram et longitudinem temporis possent sentire homines etiamsi in speluncis habitarent, ubi orientem et occidentem Solem videre non possent. Atque ita sentitur potuisse istam moram fieri etiam sine sole antequam sol factus esset, atque ipsam moram in illo triduo per dies singulos computatam. Hoc ergo responderemus, nisi nos revocaret quod ibi dicitur, « Et facta est vespera, et factum est mane, » quod nunc sine solis cursu videmus fieri non posse. Restat ergo ut intelligamus, in ipsa quidem mora temporis ipsas distinctiones operum sic appellatas, vesperam propter transactionem consummati operis, et mane propter inchoationem futuri operis, de similitudine scilicet humanorum operum, quia plerumque a mane incipiunt, et ad vesperam desinunt. Habent enim consuetudinem divinæ Scripturæ de rebus humanis ad divinas res, verba transferre.

pace de temps, l'Ecrivain sacré a voulu marquer les différentes espèces de travaux qui ont été faits, désignant le soir comme la fin d'un travail achevé, et le matin comme le commencement d'une œuvre nouvelle, par analogie avec les travaux humains qui, ordinaire ent, commencent le matin et finissent le soir. Car les divines Ecritures ont coutume de transporter aux choses divines les mots dont nous nous servons pour les choses humaines.

21. Ensuite continuent les Manichéens, pourquoi en parlant des astres est-il dit : « Qu'ils servent de signes pour marquer les temps. » Les trois jours précédents ont-ils donc pu exister sans qu'il se soit écoulé du temps, ou n'appartiennent-ils pas à la durée ? Mais qui ne comprend que cette expression : « pour marquer les temps » signifie que par le moyen de ces astres les hommes pourront distinguer et reconnaître la succession des jours? si le temps s'écoule en effet et n'est distingué par aucune de ces divisions marquées par le cours des astres, le temps pourrait passer, sans qu'il puisse être compris et distingué par les hommes, de même que quand le jour est nébuleux les heures passent, il est vrai, et accomplissent leur durée ; mais ne peuvent être distinguées ni remarquées par nous.

22. Puis il est écrit que Dieu « fit deux corps lumineux ; l'un plus grand pour commencer le jour, l'autre moindre pour commencer la nuit. » Nul doute qu'il ne faille accepter ces mots dans le sens de présider au jour et de présider à la nuit. Car le soleil ne commence pas seulement le jour, il le continue et le finit : et pour la lune, qui se montre à nous quelquefois au milieu, ou même à la fin de la nuit, si ces nuits où elle paraît tard ne commencent pas avec elle, comment serait-il dit avec vérité qu'elle a été faite pour commencer la nuit? Tandis que si, par commencement, nous entendons principe, et par principe supériorité, il est évident que le soleil tient le premier rang pendant le jour ; et la lune pendant la nuit ; car bien que les autres astres paraissent, en même temps elle les surpasse tous par son éclat, et on a parfaitement raison de dire qu'elle a la supériorité sur eux.

23. La suite : « Et qu'il sépare le jour d'avec la nuit ; » est exposée à une fausse interprétation, et l'on peut demander comment Dieu avait précédemment séparé le jour de la nuit, si ce sont les astres qui font cette séparation le quatrième jour ? mais qu'on veuille bien remarquer que par ces mots : « Qu'ils séparent le jour d'avec la nuit, » c'est comme s'il était dit : « Qu'ils se partagent entre eux le jour et la nuit, » de telle sorte que le jour soit donné au soleil, et la nuit à la lune et aux autres astres. La séparation était déjà établie pour le

21. Deinde quærunt ut quid dictum sit de sideribus : « Et sint in signa et in tempora. » Numquid enim, aiunt, tres illi dies sine temporibus esse potuerunt, aut ad temporibus spatia non pertinent? Sed « in signa et tempora » dictum est, ut per hæc sidera tempora distinguantur, et ab hominibus dignoscantur : quia si currant tempora, et nullis distinguantur articulis, qui articuli per siderum cursus notantur, possunt quidem currere tempora atque præterire ; sed intelligi et discerni ab hominibus non possunt. Sicut horæ quando nubilus dies est, transeunt quidem, et sua spatia peragunt ; sed distingui a nobis et notari non possunt.

22. Quod autem dictum est, « Et fecit Deus duo luminaria, luminare majus in inchoationem diei, et luminare minus in inchoationem noctis, » pro eo dictum est ac si diceretur in principatum diei et in principatum noctis. Non enim sol tandummodo inchoat diem, et non etiam peragit et finit : luna vero aliquando media nocte vel in fine noctis ad nos procedit : si ergo illæ noctes, quibus hoc facit, non ab ista inchoantur, quomodo in inchoationem noctis facta est ? Si autem per inchoationem principium intelligas, et per principium principatum, manifestum est, quia per diem sol principatum tenet ; luna vero per noctem, quia etsi cetera sidera tunc apparent, illa tamen suo fulgore superat omnia, et ideo princeps eorum rectissime dicitur.

23. Quod aut m dictum est, « Et dividant inter diem et noctem : » potest hic fieri calumnia, ut dicatur. Quomodo jam Deus diviserat superius inter diem et noctem, si hoc, quarto die, sidera faciunt? Sic igitur hic dictum est, « Dividant inter diem et noctem, » tamquam si diceretur, Sic inter se diem dividant et noctem, ut soli dies detur, nox autem lunæ et sideribus ceteris. Quæ duo jam divisa erant, sed nondum inter sidera, ut jam certum esset de siderum numero, quid per diem, et quid per noctem appareret hominibus.

jour et la nuit, mais pas encore pour les astres, et rien n'avait déterminé dans leur nombre ceux qui apparaîtraient pendant la nuit,

CHAPITRE XV

L'air nébuleux est désigné sous le nom d'eau. Versets 20 *et suivants.*

24. « Et Dieu dit : Que les eaux produisent des reptiles vivants, et des oiseaux qui volent sur la terre, sous le firmament du ciel. Et cela fut fait ainsi. Dieu fit donc les grands poissons, tous les animaux et les reptiles que les eaux produisirent, chacun selon son espèce, il fit aussi tous les oiseaux chacun selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon. Et il les bénit en disant : « Croissez et multipliez et remplissez les eaux de la mer, et que les oiseaux se multiplient sur la terre. Et du soir et du matin fut fait le cinquième jour. » Les Manichéens attaquant ces paroles demandent ou plutôt feignent malicieusement de demander, pourquoi il est écrit que non-seulement les animaux vivant dans les eaux, mais même ceux qui volent dans l'air et tous ceux qui ont des plumes sont nés de l'eau. Mais s'ils se sentent frappés de cette difficulté, qu'ils sachent donc que cet air nébuleux et humide, dans lequel volent les oiseaux, est ordinairement confondu avec l'eau par les savants, qui étudient avec soin cette question. Cet air s'épaissit par les exhalaisons et pour ainsi dire par les vapeurs de la mer et de la terre, et il s'engraisse en quelque sorte de leurs eaux de manière à pouvoir soutenir le vol des oiseaux. C'est ainsi que se forme la rosée pendant les nuits sereines, et que le matin on en voit les gouttes se déposer sur l'herbe. On dit que la montagne de Macédoine appelée Olympe a une telle élévation, qu'à son sommet ne se fait sentir aucun vent et que les nuages ne s'y assemblent point attendu qu'elle surpasse par sa hauteur toute la masse de l'air humide dans laquelle volent les oiseaux ; aussi nul être animé n'apparaît-il sur sa cime. Ceux qui chaque année avaient coutume, pour je ne sais quels sacrifices, de gravir le sommet de cette montagne célèbre gravaient sur la poussière quelques signes qu'ils retrouvaient intacts l'année suivante : ce qui ne serait pas arrivé si ce lieu eût été exposé au vent ou à la pluie, et comme l'air était trop léger pour fournir à leur respiration, ils ne pouvaient y rester longtemps, qu'en appliquant sous les narines des éponges mouillées,

CAPUT XV

Aerem nebulosum aquæ nomine designari vers. Gen., I, 20, *et seq.*

24. « Et dixit Deus, Ejiciant aquæ reptilia animarum vivarum, et volatilia volantia super terram sub firmamento cæli. Et sic factum est. Et fecit Deus cetos magnos, et omnem animam animalium et repentium quæ ejecerunt aquæ secundum uniuscujusque genus, et omne genus volatile pennatum secundum genus. Et vidit Deus quia bona sunt, et benedixit illa Deus dicens : Crescite et multiplicamini, et replete aquas maris, et volatilia multiplicentur super terram. Et facta est vespera, et factum est mane dies quintus. » Hic solent reprehendere, quærentes vel potius calumniantes, quare animalia non solum ea, quæ in aquis vivunt, sed etiam ea quæ in aere volitant, et omnia pennata de aquis nata scriptum sit. Sed sciant omnes quos hæc movent, istum aerem nebulosum et humidum, in quo aves volant, a doctissimis hominibus qui hæc diligenter inquirunt, cum aquis solere deputari. Concrescit enim et crassus efficitur exhalationibus et quasi vaporibus maris et terræ, et de ipso humore pinguescit quodammodo ut volatus avium portare possit. Ideo per noctes serenas etiam rorat, cujus roris guttæ mane in herbis inveniuntur. Nam mons ille Macedoniæ, qui Olympus vocatur, tantæ altitudinis esse dicitur, ut in ejus cacumine nec ventus sentiatur, nec nubes se colligant, quia excedit altitudine sua totum istum aerem humidum in quo aves volant, et ideo nec aves ibi volare asseverantur. Quod ab eis proditum dicitur, qui per singulos annos solebant, nescio quorum sacrificiorum caussa, memorati montis cacumen adscendere, et aliquas notas in pulvere scribere, quas alio anno integras inveniebant, quod fieri non posset, si ventum aut pluviam locus ille pateretur. Deinde quia tenuitas aeris illius qui ibi est, non eos inspirabat, durare ibi non poterant, nisi spongias humectas naribus applicarent, unde crassiorem et consuetum spiritum ducerent. Hi ergo indicaverunt se etiam nullam avem in eo loco aliquando vidisse. Non itaque immerito non solum pisces et cetera quæ in aquis sunt animalia, sed etiam aves de aquis natas esse, fidelissima Scriptura commemorat; quia per istum aerem volare possunt, qui de maris et terræ humoribus surgit.

pour jouir de l'air plus épais auquel ils étaient accoutumés : c'est de ces hommes mêmes que nous avons appris qu'ils n'avaient jamais vu d'oiseaux dans ces lieux désolés. Ce n'est donc pas sans raison que l'Ecriture, si pleine d'exactitude montre comme issus des eaux non-seulement les poissons et les autres animaux qui y vivent, mais les oiseaux eux-mêmes puisqu'ils ne peuvent voler qu'au moyen de cet air formé des vapeurs de la mer et de la terre.

CHAPITRE XVI

Pourquoi les animaux nuisibles sont créés.

25. « Dieu dit aussi, que la terre produise des animaux vivants, chacun selon son espèce, les quadrupèdes, les reptiles et les bêtes de la terre. Et cela fut fait ainsi. Et Dieu fit les bêtes de la terre selon leur espèce, et tous les reptiles de la terre selon leur espèce. Et Dieu vit que cela était bon. » Les Manichéens soulèvent ici cette question : Quel besoin avait Dieu de créer soit dans les eaux, soit sur la terre un si grand nombre d'animaux inutiles aux hommes, et ceux surtout qui sont nuisibles et redoutables? Mais en parlant ainsi, ils ne comprennent pas comment toutes les créatures sont belles pour le Créateur suprême, qui se sert de tout pour gouverner l'univers, sur lequel il règne souverainement. Quand un homme sans instruction entre dans l'atelier d'un artiste, il y voit beaucoup d'instruments dont il ignore l'usage, et s'il est tout à fait insensé, il les regarde comme superflus. Si par mégarde il tombe dans une fournaise ou s'il se blesse en touchant maladroitement un fer acéré, il pensera sans doute qu'il y a des choses pernicieuses et nuisibles. Mais l'artiste instruit de leur usage se rira de la sottise de son visiteur, et sans s'inquiéter de ses propos impertinents, il continuera l'exercice de ses travaux. Et cependant il y a des hommes si insensés que, n'osant blâmer chez un ouvrier mortel les instruments qu'ils ne connaissent pas, les jugent même nécessaires et préparés pour un usage déterminé, dans ce monde où tout nous dit que c'est Dieu, qui en est le créateur et l'administrateur, ils osent reprendre bien des choses dont ils ne connaissent pas l'usage, et veulent paraître savoir ce qui leur échappe dans les œuvres et les instruments de l'Artiste tout-puissant.

26. Pour moi, j'avoue mon ignorance sur la cause de la création des rats et des grenouilles, des mouches ou des insectes : et je vois cependant que tout est beau dans son genre, bien

CAPUT XVI

Perniciosa animantia cur creata, (Gen., I, 24 et 25).

25. Et dixit Deus, Ejiciat terra animam vivam secundum unumquodque genus quadrupedum et serpentium et bestiarum terræ et sic est factum. « Et fecit Deus bestias terræ secundum genus, et pecora secundum genus, et omnia repentia terræ secundum genus. Et vidit Deus quia bona sunt. » Solent etiam istam Manichæi movere quæstionem ut dicant : Quid opus erat, ut tam multa animalia Deus faceret, sive in aquis, sive in terra, quæ hominibus non sunt necessaria ? multa etiam perniciosa sunt et timenda. Sed cum ista dicunt, non intelligunt quemadmodum omnia pulcra sunt conditori et artifici suo, qui omnibus utitur ad gubernationem universitatis, cui summa lege dominatur. Si enim in alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta quorum caussas ignorat, et si multum est insipiens, superflua putat. Jam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto, eum id male tractaverit, seipsum vulneraverit, etiam perniciosa et noxia existimat ibi esse multa. Quorum tamen usum quoniam novit artifex, insipientiam ejus irridet, et verba inepta non curans, officinam suam instanter exercet. Et tamen tam stulti sunt homines, ut apud artificem hominem non audeant vituperare quæ ignorant, sed cum ea viderint credant esse necessaria, et propter usus aliquos instituta : in hoc autem mundo cujus conditor et administrator prædicatur Deus, audent multa reprehendere quorum caussas non vident, et in operibus atque instrumentis omnipotentis artificis volunt se videri scire quod nesciunt.

26. Ego vero fateor me nescire mures et ranæ quare creatæ sint, aut muscæ aut vermiculi : video tamen omnia in suo genere pulcra esse quamvis propter peccata nostra multa nobis videantur adversa. Non enim animalis alicujus corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inveniam ad unitatem concordiæ pertinere. Quæ omnia unde veniant non intelligo, nisi a summa mensura et numero et ordine, quæ in ipsa Dei sublimitate incommutabili atque æterna con-

que, à cause de nos péchés, il y ait bien des choses qui nous paraissent nuisibles. Je ne puis, en effet, considérer le corps ou les membres d'aucun animal sans y trouver la mesure, le nombre et l'ordre, convenables pour faire un tout harmonieux. Et dans toutes ces merveilles ma raison découvre la mesure, le nombre, l'ordre souverain qui se trouve dans la puissance immuable et éternelle de la Divinité. Que ces hommes si bavards et si ineptes élèvent leurs pensées ; loin de nous fatiguer de leurs sottises ils loueront Dieu leur créateur, et comme nulle part la raison n'est offensée, si les sens charnels viennent à se choquer, ils l'imputeront non aux vices des choses elles-mêmes, mais au châtiment que nous méritions. Du reste que conclure de ce que les animaux nous sont utiles, ou nuisibles, ou superflus? Contre ceux qui sont utiles les Manichéens n'ont rien à dire. Ceux qui sont nuisibles servent à nous punir, à nous éprouver, ou à nous effrayer, afin que, nous détachant de la vie présente, soumise à tant de périls et de travaux, nous recherchions et nous méritions par notre piété cette autre vie, où règne la souveraine sécurité. Quant aux animaux superflus, qu'avons-nous besoin de nous en inquiéter? S'ils vous déplaisent parce qu'ils ne sont pas utiles, réjouissez-vous de n'en avoir rien à redouter. Ils ne sont pas nécessaires à votre usage ! mais ils complètent du moins l'intégrité de l'univers, qui est autrement grand et meilleur que votre demeure, et que Dieu lui-même administre avec plus de soin qu'aucun de nous ne gouverne sa maison. Usez donc des animaux utiles, évitez ceux qui sont nuisibles et laissez ceux qui sont superflus. Mais en admirant dans tous la mesure, l'ordre et le nombre, cherchez leur auteur ; vous ne le trouverez que là où est la mesure parfaite, le nombre et l'ordre souverain, vous rencontrerez Dieu duquel il a été dit avec tant de vérité « qu'il a tout réglé avec nombre, poids et mesure (*Sap.*, XI, 21). » Ainsi, vous retirerez peut-être des fruits plus abondants en louant Dieu dans la petitesse de la fourmi, qu'en traversant un fleuve, sur le dos d'une énorme bête de somme.

CHAPITRE XVII

Comment il faut comprendre que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Verset 26.

27. « Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ; qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du

sistunt. Quod si cogitarent isti loquacissimi et ineptissimi, non nobis tædium facerent, sed ipsi considerando omnes pulcritudines et summas et infimas, Deum artificem ubique laudarent; et quoniam nusquam offenditur ratio, sicubi forte sensus carnalis offenditur, non rerum ipsarum vitio, sed nostræ mortalitatis meritis imputarent. Et certe omnia animalia aut utilia nobis sunt, aut perniciosa, aut superflua. Adversus utilia non habent quid dicant. De perniciosis autem vel punimur vel exercemur vel terremur, ut non vitam istam multis periculis et laboribus subditam, sed aliam meliorem, ubi securitas summa est, diligamus et desideremus, et eam nobis pietatis meritis comparemus. De superfluis vero quid nobis est quærere? Si tibi displicet quod non prosunt, placeat quod non obsunt: quia etsi domui nostræ non sunt necessaria, eis tamen completur hujus universitatis integritas, quæ multo major est quam domus nostra et multo melior. Hanc enim multo melius administrat Deus, quam unusquisque nostrum domum suam. Usurpa ergo utilia, cave perniciosa, relinque superflua. In omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quære, Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura, et summus numerus, et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit (*Sap.*, XI, 21). Sic fortasse uberiorem capies fructum, cum Deum laudas in humilitate formicæ, quam cum transis fluvium in alicujus jumenti altitudine.

CAPUT XXVII

Ut intelligitur ad imaginem Dei factus homo juxta Gen., I, 26,

27. « Et dixit Deus : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et habeat potestatem piscium maris et volatilium cæli, et omnium pecorum et ferarum, et omnis terræ, et omnium reptilium, quæ super terram repunt, » et cetera usque ad vesperam et mane quo completur dies sextus. Istam maxime quæstionem solent Manichæi loquaciter agitare, et insultare nobis quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem Dei. Adtendunt enim figuram corporis nostri, et infeliciter quærunt, utrum habeat Deus nares et

ciel, aux bêtes privées et sauvages, à toute la terre et à tous les reptiles qui se meuvent sur la terre... etc., jusqu'au soir et au matin qui termine le sixième jour. » C'est principalement sur cette question que les Manichéens s'agitent à grands frais de paroles, et nous reprochent de croire que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ne faisant attention qu'à la forme de notre corps, ils nous demandent, les malheureux, si Dieu a des narines, des dents, de la barbe, des organes intérieurs, et tout ce qui est nécessaire à l'homme, et comme il est ridicule, impie même d'avoir une telle idée de Dieu, ils nient que l'homme ait été fait à l'image et à la ressemblance divine. Nous leur répondrons qu'en effet, quand il faut insinuer aux petits l'idée de Dieu, les noms de ces membres paraissent dans les Ecritures, et non-seulement dans les livres de l'Ancien Testament, mais dans ceux du Nouveau? Il y est fait mention des yeux, des oreilles, des lèvres et des pieds même de Dieu, et il est dit dans l'Evangile que le Fils est assis à la droite de Dieu le Père? Notre Seigneur disait lui-même aux Juifs : « Ne jurez pas par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu ; ni par la terre, parce qu'elle lui sert de marchepied (*Matth.*, v, 34-35). » Et saint Luc raconte encore que c'était par le doigt de Dieu qu'il chassait les démons (*Luc*, XI, 20). Mais tous ceux qui s'attachent à l'esprit des Ecritures, savent découvrir sous ces appellations, non des membres corporels mais des facultés spirituelles, comme ils font du reste quand on parle de casques, de bouclier, de glaive (*Ephès.*, VI, 16-17), et d'une foule de choses semblables. Nous pouvons donc rejeter à la face de ces hérétiques l'impudence avec laquelle ils interprètent faussement ces paroles de l'Ancien Testament, puisqu'ils les voient aussi employées dans le Nouveau, mais peut-être ne les voient-ils pas aveuglés qu'ils sont par leurs disputes.

28. Qu'ils sachent bien cependant que dans l'enseignement catholique, les fidèles élevant leur esprit ne croient pas que Dieu est circonscrit par des formes corporelles, et que lorsqu'on dit que l'homme a été créé à l'image de Dieu, ces paroles doivent s'entendre de l'homme intérieur, où se trouvent la raison et l'intelligence. Là est le véritable pouvoir de l'homme sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur tous les animaux privés ou sauvages, sur toute la terre et sur les reptiles qui s'y meuvent. Dieu, en effet, après avoir dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, » ajoute aussitôt : « Qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, » etc., afin de nous faire comprendre que ce n'est pas par son corps que l'homme a été créé à l'image de Dieu, mais à raison du pou-

dentes et barbam, et membra etiam interiora, et cetera quæ in nobis sunt necessaria. In Deo autem talia ridiculum est, immo impium credere, et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem Dei. Quibus responderemus, membra quidem ista in Scripturis plerumque nominari, cum Deus insinuatur audientibus parvulis; et hoc non solum in veteris Testamenti libris, sed etiam in Novi. Nam et oculi Dei commemorantur, et aures, et labia, (*a*) et pedes, et ad dexteram Dei Patris sedere evangelizatur Filius. Et ipse Dominus dicit : « Nolite per cælum jurare, quia sedes Dei est; neque per terram, quia scabellum pedum ejus est (*Matth.*, v, 35). » Item ipse dicit, quod in digito Dei ejiciebat dæmonia (*Luc.*, XI, 20). Sed omnes qui spiritaliter intelligunt Scripturas, non membra corporea per ista nomina sed spiritales potentias accipere didicerunt, sicut galeas et scutum et gladium et alia et multa (*Ephes.*, VI). Primo ergo istis hæreticis dicendum est, qua impudentia de talibus verbis veteri Testamento calumnientur, cum etiam in Novo hæc posita videant, aut fortasse non videant, sed cum litigant excæcentur.

28. Sed tamen noverint in catholica disciplina spiritales fideles non credere Deum forma corporea definitum; et quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici ubi est ratio et intellectus : unde etiam habet potestatem piscium maris, et volatilium cæli, et omnium pecorum et ferarum, et omnis terræ, et omnium repentium quæ requnt super terram. Cum enim dixisset, « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram : » addidit continuo, « Et habeat potestatem piscium maris et volatilium cæli, » et cetera : ut intelligeremus non propter corpus dici hominem factum ad imaginem Dei, sed propter

(*a*) Editi, *et labia et dentes et pedes*, etc. sed à MSS. abest, *et dentes.*

voir par lequel il est supérieur à tous les animaux. Tout ce qui vit ici-bas est soumis à son empire, non à cause de son corps, mais à cause de l'intelligence qu'il possède et dont les bêtes sont privées ; d'ailleurs notre corps lui-même n'a-t-il pas été façonné de manière à indiquer que nous sommes supérieurs à la bête, et par là même semblables à Dieu ? Tous les animaux, qu'ils vivent dans l'eau ou sur la terre, ou qu'ils volent dans l'air, ont le corps incliné vers la terre, et non élevé vers le ciel comme celui de l'homme; ce qui indique que notre âme à son tour doit se tenir élevée vers les biens supérieurs, qui sont son domaine propre, c'est-à-dire vers les choses spirituelles et éternelles. C'en est assez pour comprendre que c'est surtout par l'âme, comme le témoigne la forme droite du corps, que l'homme est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu.

CHAPITRE XVIII

Pouvoir de l'homme sur les bêtes.

29. Les Manichéens nous demandent aussi d'expliquer cette puissance de l'homme sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les animaux privés et sauvages. Ne voyons-nous pas, disent-ils, un grand nombre de bêtes féroces tuer des hommes, et de nombreux oiseaux nous nuire, et quand nous voulons les éviter ou les prendre, nous est-il possible bien souvent d'y parvenir ? Comment donc avons-nous reçu la puissance sur eux ? Il faut leur répondre d'abord qu'ils se trompent beaucoup en ne voulant considérer l'homme qu'après son péché, quand il a été condamné à la mort en cette vie, et qu'il a perdu cette perfection avec laquelle il fut créé à l'image de Dieu. Mais si cette condamnation lui a laissé encore assez de puissance pour commander à une si grande multitude d'animaux ; si, tout en pouvant être tué par un grand nombre de bêtes féroces, à cause de la fragilité de son corps, il ne peut cependant être dompté par aucune d'elles, tandis que lui-même en dompte un si grand nombre et presque toutes : si, en un mot, sa puissance même après sa condamnation est si grande encore, que faut-il penser de la royauté qui lui est promise par la parole de Dieu quand il sera renouvelé et libre ?

CHAPITRE XIX

Qu'il ne faut pas prendre à la lettre le verset 28.

30. Pour le texte qui suit : « Dieu les créa

eam potestatem qua omnia pecora superat. Omnia enim animalia cetera subjecta sunt homini, non propter corpus, sed propter intellectum, quem nos habemus, et illa non habent : quamvis etiam corpus nostrum sic fabricatum sit, ut indicet nos meliores esse quam bestias, et propterea Deo similes, Omnium enim animalium corpora, sive quæ in aquis, sive quæ in terra vivunt, sive quæ in aere volitant, inclinata sunt ad terram, et non sunt erecta sicut hominis corpus. Quo significatur, etiam animum nostrum in superna (*a*) sua, id est in æterna spiritalia erectum esse debere. Ita intelligitur per animum maxime, adtestante etiam erecta corporis forma, homo factus ad imaginem et similitudinem Dei.

CAPUT XVIII

Potestas hominis in bestias

29. Aliquando etiam solent dicere : Quomodo, accepit homo potestatem piscium maris et volatilium cæli et omnium pecorum et ferarum, cum videamus a multis feris homines occidi, et a multis volatilibus nobis noceri, quæ volumus vel vitare vel capere et plerumque non possumus? quomodo ergo in hæc accepimus potestatem? Hic illis primo dicendum est, quod multum errent qui post peccatum considerant hominem, cum in hujus vitæ mortalitatem damnatus est, et amisit perfectionem illam qua factus est ad imaginem Dei. Sed si (*b*) damnatio ejus tantum valet, ut tam multis pecoribus imperet : quamvis enim a multis feris propter fragilitatem corporis possit occidi, a nullis tamen domari potest, cum ipse tam multas et prope omnes domet. Si ergo hæc hominis damnatio tantum valet, quid de regno ejus cogitandum est, quod ei renovato et liberato divina voce promittitur.

(*a*) Huc revocavimus, *sua* ex duodecim MSS. quæ vox in vulgaris omissa est.

(*b*) Editi hic et paulo post, *dominatio*, prætercaque Lov. habet, *dominari*, Sed corrigendum ad MSS. codices *damnatio*, et *domari*.

mâle et femelle ; et il les bénit en disant : Croissez et multipliez, engendrez et remplissez la terre, » on a parfaitement raison de demander comment il faut entendre l'union de l'homme et de la femme avant le péché, et dans quel sens, spirituel ou charnel, nous devons entendre cette bénédiction où il est dit : « Croissez et multipliez, engendrez et remplissez la terre ? » Il nous est permis de l'entendre dans un sens spirituel et de croire qu'elle n'a été changée en fécondité charnelle qu'après le péché (1). Dans l'état d'innocence en effet, l'union du mari et de la femme était chaste, assortie au commandement de l'un et à l'obéissance de l'autre; et leurs productions spirituelles composées des joies de l'âme et de l'immortalité, remplissaient la terre, c'est-à-dire vivifiaient le corps et le dominaient, ou, en d'autres termes, le tenaient tellement soumis à l'âme qu'elle n'avait à souffrir de lui aucune contrariété ni aucune peine. Nous savons que dans le Paradis, il n'y avait pas encore d'enfants du siècle, et que ces enfants du siècle n'engendrent et ne sont engendrés que depuis la chute, selon la parole de Notre Seigneur, lorsqu'il déclare cette génération charnelle digne de mépris en comparaison de la vie future qui nous est promise (*Luc*, xx, 34, 36).

CHAPITRE XX

La domination sur les bêtes est une allégorie.

31. De même pour ces paroles : « Ayez puissance sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre; » outre le sens qui nous montre évidemment que l'homme domine tous les animaux par la raison, on peut également les entendre spirituellement, dans ce sens que nous devons tenir sous notre empire toutes les affections et les mouvements de l'âme, qui nous sont communs avec ces animaux, et les dominer par la tempérance et la modestie. Lorsqu'on ne les gouverne pas, en effet, ils nous entraînent dans de honteuses habitudes, dans différents plaisirs pernicieux, et nous rendent semblables à toute espèce de bêtes, tandis que s'ils sont réglés et soumis, ils s'adoucissent complétement et vivent d'accord avec nous. Ces mouvements font partie de notre nature, loin de nous être étrangers ; ils se nourrissent avec nous des saintes maximes, des principes des bonnes mœurs et de la vie éternelle, comme de graines, de fruits et d'herbes verdoyantes, et quand ils sont en accord avec

CAPUT XIX

Ut spiritualiter accipiendus vers. Gen., I, 28.

30. Quod autem scriptum est, « Masculum et feminam fecit illos, et benedixit eos Deus dicens, Crescite et multiplicamini, et generate, et replete terram : » rectissime quæritur quemadmodum accipienda sit conjunctio masculi et feminæ ante peccatum, et ista benedictio qua dictum est, « Crescite et multiplicamini, et generate, et replete terram : » utrum carnaliter, an spiritaliter accipienda sit. Licet enim nobis eam etiam spiritaliter accipere, ut in carnalem fecunditatem post peccatum conversa esse credatur. Erat enim prius casta conjunctio masculi et feminæ; hujus ad regendum, illius ad obtemperandum accommodata : et spiritalis fetus intelligibilium et immortalium gaudiorum replens terram, id est vivificans corpus, et dominans ejus, id est, ita subjectum habens, ut nullam ex eo adversitatem, nullam molestiam pateretur. Quod ideo sic credendum est, quia nondum erant filii sæculi hujus antequam peccarent. « Filii enim sæculi hujus generant et generantur (*Luc*, xx, 34), » sicut Dominus dicit, cum in comparatione futuræ vitæ quæ nobis promittitur, carnalem istam generationem contemnendam esse demonstrat.

CAPUT XX

Bestiis dominari, per allegoriam Gen., I, 28.

31. Et quod eis dictum est, « Habete potestatem piscium maris, et volatilium cæli, et repentium omnium quæ repunt super terram : » salvo quidem intellectu, quo manifestum est omnibus his animalibus hominem ratione dominari ; recte tamen intelligitur etiam spiritaliter, ut omnes affectiones et motus animi, quos habemus istis animalibus similes, subditos haberemus, et eorum dominaremur per temperantiam et modestiam. Cum enim non reguntur isti motus, erumpunt et pergunt in fœdissimas consuetudines, et per diversas perniciosasque delectationes nos rapiunt, et faciunt similes omni generi bestiarum. Cum autem reguntur et subji-

(1) *Rétractations*, l. I, ch. X, n. 2.

la raison et la vérité, l'homme est parvenu à la vie bienheureuse et tranquille ; il a élevé les mouvements de l'âme à ce qu'on nomme les joies saintes et les chastes amours. Mais si cet accord n'existe pas, ce qui arrive quand on les gouverne mollement, ils déchirent et dissipent l'âme, ils rendent la vie malheureuse, et on peut les appeler avec justice: troubles, passions, et concupiscences mauvaises. C'est à eux qu'il nous est ordonné de faire la guerre pour les crucifier en nous, jusqu'à ce que la mort ait été absorbée par la victoire (I *Cor.*, xv, 54). Car l'Apôtre a dit : « Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses désirs déréglés (*Galat.*, v, 24). » Ainsi donc il est nécessaire de ne pas s'arrêter toujours au sens littéral de la Genèse, et nous en voyons un autre exemple dans ce passage où Dieu donna pour nourriture aux animaux de toute espèce, aux oiseaux et à tous les reptiles, l'herbe verte et les arbres fruitiers. Et cependant nous voyons les lions, les éperviers, les milans et les aigles ne vivre que de la chair et du sang des autres animaux, ce que je crois aussi de certains serpents qui habitent dans des régions sablonneuses et désertes où il ne croît ni herbes, ni arbrisseaux (1).

CHAPITRE XXI

Pourquoi Moïse emploie l'expression très-bonnes *au verset trente-un.*

32. Nous ne pouvons pas passer négligemment sur ce verset où il est dit : « Et Dieu vit que toutes les choses qu'il avait faites étaient très-bonnes. » Quand il ne s'agissait que d'une chose en particulier, l'Ecriture disait simplement : « Et Dieu vit que cela était bon ; » mais quand il est parlé de l'ensemble, le mot bon paraît insuffisant, et c'est le mot très-bon qui doit être employé (*valde*). Que le sage, en effet, considère les œuvres de Dieu, il trouvera que chacune dans son espèce, est établie selon la mesure, le nombre et l'ordre convenables : mais combien son admiration augmentera s'il les considère toutes ensemble, c'est-à-dire s'il examine l'univers, qui renferme toutes les choses concourant à une magnifique unité ! La beauté qui se trouve dans chaque partie gran-

ciuntur, omnino mansuescunt et nobiscum concorditer vivunt. Non enim a nobis alieni sunt motus animi nostri. Pascuntur etiam nobiscum cognitione rationum et morum optimorum, et vitæ æternæ, tamquam herbis seminalibus et lignis fructiferis et herbis viridibus. Et hæc est hominis vita beata atque tranquilla, cum omnes motus ejus rationi veritatique consentiunt ; et vocantur gaudia, et amores sancti, et casti et boni. Si autem non consentiunt, (*a*) nihilominus dum negligenter geruntur, conscindunt et dissipant animum, et faciunt vitam miserrimam ; et vocantur perturbationes, et libidines, et concupiscentiæ malæ. De quibus jam nobis præcipitur, ut eas cum quanto possumus labore crucifigamus in nobis, donec absorbeatur mors in victoriam. Dicit enim Apostolus : « Qui autem Jesu Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum perturbationibus et concupiscentiis (*Gal.*, v, 24). » Vel hinc enim quivis admoneri debet, non carnaliter hæc esse intelligenda, quia herbæ virides et ligna fructifera omni generi bestiarum, et omnibus volatilibus et omnibus serpentibus in Genesi (*Gen.*, i, 30) dantur ad cibum, cum videamus leones et accipitres et milvos et aquilas non pasci nisi carnibus, et interfectione aliorum animalium. Quod etiam de nonnullis serpentibus credo, qui sunt in arenosis et desertis locis, ubi nec lignum nec herba nascitur.

CAPUT XXI

In versiculo Gen., i, 31., *cur dicitur*, *bona valde*

32. Sane non est negligenter prætereundum quod dictum est, « Et vidit Deus omnia quæcumque fecit, esse bona valde. » Cum enim de singulis ageret, dicebat tantum, « Vidit Deus quia bonum est : » Cum autem de omnibus diceretur, parum fuit dicere « bona, » nisi adderetur et « valde. » Si enim singula opera Dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quæque genere constituta, quanto magis omnia simul, id est ipsa universitas, quæ isti singulis in unum collectis impletur. Omnis enim pulcritudo quæ in partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte : sicut in corpore humano, si laudamus oculos solos, si nasum solum, si solas genas, aut solum caput, aut solas manus, aut solos pedes, et cetera si pulcra singula et sola

(1) *Rétractations*, l. I, ch. x, n, 2.
(*a*) MSS septem non habent, *nihilominus*. Et alii tres paulo post pro *geruntur*, substituunt *reguntur*.

dit avec celle de l'ensemble. Ainsi, dans le corps humain si, considérant seulement les yeux, le nez, les joues, la tête, les mains ou les pieds, etc., chacun de ces membres nous paraît beau en particulier; combien plus louerons-nous le corps entier dont la beauté résulte de celle de chaque membre. Une belle main digne d'admiration dans le corps si elle vient à en être séparée, perd toute sa grâce, et les autres parties sans elle nous paraissent sans beauté. Telle est la force et la puissance de l'ensemble et de l'unité que bien des choses bonnes en elles-mêmes ne nous plaisent qu'autant qu'elles conviennent à l'ensemble et qu'elles concourent à faire un tout harmonieux. Aussi les Latins ont-ils raison de faire découler le mot *universum* de celui d'unité (*unitas*). Frappés de cette considération, les Manichéens devraient donc louer Dieu, auteur et créateur de l'univers; et quand par suite de notre condition mortelle, ils trouveraient certaines parties qui pèchent, ils les ramèneraient à la beauté de l'ensemble et verraient comment Dieu a fait toutes choses, non-seulement bonnes, mais très-bonnes. Ainsi en est-il de nous quand nous considérons un discours orné et brillant? Ce n'est pas dans chaque syllabe en particulier ni chaque lettre qui passe aussitôt qu'elle a rendu un son, que nous trouvons ce qui nous plaît et mérite d'être loué; la beauté qui nous a charmé ne tient pas à ces syllabes ni à ces lettres, mais uniquement à la réunion et à l'harmonie de toutes.

CHAPITRE XXII

Le repos du septième jour est une allégorie. Chap. II, *vers. un-trois.*

33. Venons maintenant à ce passage que les Manichéens tournent en dérision avec encore plus d'impudence que d'ignorance; à celui où il est écrit que Dieu, après avoir achevé le ciel, la terre et toute la création, se reposa le septième jour, le bénit et le sanctifia par la raison même, de ce repos. Quel besoin avait Dieu de se reposer, disent-ils? Etait-il par hasard fatigué et épuisé de l'œuvre des six jours? Ils osent même ajouter le témoignage de Notre Seigneur qui disait aux Juifs: « Mon père ne cesse point d'agir jusqu'ici (*Joan.*, V, 17), » et par là ils trompent les ignorants auxquels il s'efforcent de persuader que le Nouveau Testament est en contradition avec l'Ancien. Mais de même que ceux à qui Notre Seigneur disait: « Mon Père ne cesse point d'agir jusqu'ici, » jugeaient matériellement le repos du Seigneur, et, qu'en

laudamus; quanto magis totum corpus cui omnia membra, quæ singula pulcra sint, conferunt pulcritudinem suam: ita ut manus pulcra, quæ etiam sola laudabatur in corpore, si separetur a corpore, et ipsa amittat gratiam suam, et cetera sine illa inhonesta sint: tanta est vis et potentia integritatis et unitatis, (c) ut etiam quæ multa sunt bona tunc placeant, cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt. Universum autem ab unitate nomen accepit. Quod si Manichæi considerarent, laudarent universitatis auctorem et conditorem Deum; et quod eos propter conditionem nostræ mortalitatis in parte offendit, redigerent ad universi pulcritudinem, et viderent quemadmodum Deus fecerit omnia non solum bona, sed etiam bona valde. Quia etiam in sermone aliquo ornato atque composito si consideremus singulas syllabas, vel etiam singulas litteras, quæ cum sonuerint statim transeunt, non in eis invenimus quid delectet atque laudandum sit. Totus enim ille sermo non de singulis syllabis aut litteris, sed de omnibus pulcher est.

CAPUT XXII

Requies diei septimi per allegoriam Gen., II, 2.

33. Jam nunc videamus etiam illud, quod solent majore impudentia, quam imperitia deridere, quod scriptum est, Deum consummato cælo et terra et omnibus quæ fecit, requievisse die septimo ab omnibus operibus suis, et benedixisse diem septimum, et sanctificasse eum, quia requievit ab operibus suis. Dicunt enim: Quid opus erat ut Deus requiesceret? an forte operibus sex dierum fatigatus et lassatus erat? Addunt etiam Domini testimonium, ubi ait: « Pater meus usque nunc operatur (*Johan.*, V, 17). » Et hinc multos imperitos decipiunt, quibus persuadere conantur novum Testaventum veteri Testamento adversari. Sed sicut illi quibus Dominus dicit, Pater meus usque nunc operatur, carnaliter opinabantur requiem Dei, et carnaliter sabbatum observantes non videbant quid illius diei significatio figuraret: sic et isti diversa quidem voluntate, pariter tamen non intelligunt sabbati sacramentum

(*a*) Sic MSS. At editi habent, *ut quæ bona sunt, tunc multum etiam placeant.*

observant eux aussi le sabbat, ils n'en voyaient pas la mystérieuse signification ; de même ces hérétiques, bien qu'avec une intention différente, ne veulent pas comprendre la grandeur du saint jour de Dieu. Les Juifs, dans leurs observations matérielles, les Manichéens, dans leurs malédictions, n'ont rien cru au mystère du repos qui suivit la création. Qu'ils viennent donc à Jésus-Christ, afin que, selon l'expression de l'Apôtre, le voile soit ôté (II *Cor.*, III, 16). Ce voile disparaîtra quand les comparaisons et les allégories qui cachent la vérité étant enlevées, celle-ci sera mise à nu et frappera le regard de notre âme.

34. Apprenons d'abord dans plusieurs passages des divines Ecritures, une règle particulière de langage et donnons-y toute notre attention, Que signifient ces paroles où il est dit que Dieu se reposa de tous ses travaux qu'il avait faits très-bons, si non le repos qu'il doit nous donner à la fin de nos œuvres, lorsque nous aussi, nous aurons fait de bonnes œuvres ? N'est-ce pas dans le même sens que l'Apôtre dit : « Nous ne savons rien demander comme il faut dans nos prières ; mais l'Esprit lui-même demande pour nous, par des gémissements ineffables (*Rom.*, VIII, 26). Ce n'est pas en effet l'Esprit-Saint qui gémit, comme s'il manquait de quelque chose où s'il était dans la détresse, lui qui intercède auprès de Dieu pour les âmes saintes; mais parce qu'il nous excite à prier quand nous gémissons ; ce que nous faisons d'après son inspiration, il est dit qu'il le fait lui-même. Nous lisons dans le Deutéronome : « Le Seigneur votre Dieu vous éprouve, afin de savoir si vous l'aimez (*Deut.*, XIII, 3). » S'il pense que nous soyons tentés, ce n'est pas certes afin qu'il sache, lui à qui rien n'est caché; mais pour que nous sachions nous-mêmes combien nous avons fait de progrès dans son amour. Ainsi en est-il de Notre Seigneur quand il disait à ses apôtres qu'il ne connaissait pas le jour ni l'heure de la fin du monde (*Matth.* XXIV; 36). Que peut-il y avoir qu'il ignore ? Mais parce qu'il était avantageux de le cacher à ses disciples, il dit n'en avoir pas connaissance parce qu'en le tenant secret il le leur fait ignorer ; en continuant la même figure il pouvait dire que son Père seul connaissait ce jour parce que le Père le faisait connaître au Fils. Avec la connaissance de ce langage figuré, sont résolues facilement beaucoup de questions renfermées dans les divines Ecritures. Mais, du reste, n'abondent-elles pas aussi dans notre langage familier ? Souvent nous disons un jour joyeux, parce qu'il nous donne la joie ; un froid paresseux, parce qu'il nous engourdit, une fosse aveugle, parce que nous ne la voyons pas; une

Et illi enim carnaliter observando, et isti carnaliter exsecrando, sabbatum non noverunt. Transeat ergo unusquisque ad Christum ut auferatur velamen, sicut Apostolus dicit (II *Cor.*, III, 26). Velamen enim aufertur, quando similitudinis et allegoriæ cooperimento ablato, veritas, nudatur, ut possit videri.

34. Primo ergo hujus locutionis regula in multis divinarum Scripturarum locis animadvertenda atque (*d*) discenda est. Quid enim aliud significat, quod dicitur Deus requievisse ab omnibus operibus suis, quæ fecit bona valde, nisi requiem nostram quam nobis daturus est ab omnibus operibus nostris, si et nos bona opera fecerimus. Secundum ipsam figuram locutionis dicit et Apostolus : « Quid enim oremus sicut oportet nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (*Rom.*, III, 26). » Non enim Spiritus sanctus gemit, quasi indigeat, aut angustias patiatur, qui secundum Deum interpellat pro sanctis : sed quia ipse nos movet ad orandum cum gemimus, quod ipso movente nos facimus, ipse facere dictus est. Sic dicitur etiam illud. « Tentat vos Dominus Deus vester, ut sciat si diligitis eum (*Deut.*, XIII, 3). » Non enim ut sciat ipse quem mihil latet, sed ut scire nos faciat, quantum in ejus dilectione profecerimus, tentari nos permittit. Secundum ipsam locútionem dicit et Dominus noster, nescire se diem et horam de fine sæculi (*Matth.*, XXIV, 36). Quid enim potest esse quod ille nesciat ? Sed quia hoc utiliter occultabat discipulis, nescientem se esse dixit, quia illos nescientes occultando faciebat. Secundum hanc figuram etiam Patrem solum dixit scire diem ipsum, quia eumdem Filium scire faceret. Ex hac figura multæ quæstiones in divinis Scripturis eis, qui jam genus locutionis hujus noverunt, sine ulla difficultate solvuntur. Talibus locutionibus etiam abundat nostra consuetudo, cum dicimus lætum diem, quia

(*a*) MSS. quinque *discernanda est.*

langue polie, parce qu'elle renferme de belles paroles, et enfin un temps qui n'est troublé par aucun ennui, parce que nous y vivons à l'abri de toute crainte. Donc nous pouvons dire aussi que Dieu s'est reposé de toutes ses œuvres qu'il fit si belles, parce qu'en lui nous nous reposons de tous nos travaux, si nous avons fait de bonnes œuvres, et parce que ces bonnes œuvres doivent être attribuées à lui seul, qui nous appelle, qui nous commande, qui nous montre le chemin de la vérité, qui nous invite à vouloir, et nous donne les forces d'accomplir ce qu'il nous ordonne.

CHAPITRE XXIII

Les sept jours et les sept âges du monde.

35. Mais nous devons ce me semble, considérer avec plus de soin encore pourquoi ce repos est affecté au septième jour. Or, je lis dans le texte entier des divines Ecritures comme six âges laborieux de l'humanité, séparés, pour ainsi dire les uns des autres par des limites, de telle sorte qu'on espère le repos au septième jour ; et ces six époques ont de la ressemblance avec les six jours, pendant lesquels Dieu a fait l'œuvre de la création rapportée par l'Ecriture. Les premiers temps, en effet, où le genre humain commence à jouir de la lumière, peuvent parfaitement être comparés au premier jour dans lequel Dieu créa cette lumière. Cet âge était comme la première enfance du monde ; l'humanité que nous pouvons, dans son développement successif, considérer comme un seul homme, naissait et paraissait à la lumière comme lui, parcourant son premier âge, c'est-à-dire la première enfance. Ce premier âge du monde s'étend depuis Adam jusqu'à Noé, et comprend dix générations. Le déluge en est comme le soir, image de notre première enfance qui est effacée comme par le déluge de l oubli.

36. Le matin du second jour commence au temps de Noé ; c'est le second âge où commence celui qui précède l'adolescence, et il s'étend jusqu'à Abraham comprenant encore dix générations. Ne pouvons-nous pas également le comparer au second jour de la création où le firmament fut établi entre les eaux et les eaux ? L'arche dans laquelle se trouvait Noé avec sa famille était comme le firmament entre les eaux inférieures sur lesquelles elle nageait et les eaux supérieures qui pleuvaient sur elles. Cet âge n'est pas détruit par un déluge, de même que notre seconde enfance n'est pas

nos lætos facit; et pigrum frigus, quia nos pigros facit; et fossam cæcam, quia nos eam non videmus; et linguam politam, quia verba polita facit: postremo etiam quietum ab omnibus molestiis tempus dicimus, in quo nos ab omnibus quieti sumus. Sed et Deus requievisse dictus est ab omnibus operibus suis, quæ fecit bona valde, quia in illo requiescemus ab omnibus operibus nostris, si opera bona fecerimus; quia et ipsa bona opera nostra illi tribuenda sunt qui vocat, qui præcipit, qui viam veritatis ostendit, qui ut et velimus invitat, et vires implendi ea quæ imperat, subministrat.

CAPUT XXIII

Septem dies, et septem ætates mundi.

35. Sed quare septimo (*a*) die requies ista tribuatur, diligentius considerandum arbitror. Video enim per totum textum divinarum Scripturarum sex quasdam ætates operosas, certis quasi limitibus suis esse distinctas, ut in septima speretur requies; et easdem sex ætates habere similitudinem istorum sex dierum, in quibus ea facta sunt, quæ Deum fecisse Scriptura commemorat. Primordia enim generis humani, in quibus ista luce frui cœpit, bene comparantur primo diei quo fecit Deus lucem. Hæc ætas tamquam infantia deputanda est ipsius universi sæculi, quod tamquam unum hominem proportione magnitudinis suæ cogitare debemus: quia unusquisque homo cum primo nascitur, et exit ad lucem, primam ætatem agit infantiam. Hæc tenditur ab Adam usque ad Noe generationibus decem. Quasi vespera hujus diei (*b*) fit diluvium: quia et infantia nostra tamquam oblivionis diluvio deletur.

36. Et incipit mane a temporibus Noe secunda ætas tamquam pueritia, et tenditur hac ætas usque ad Abraham aliis generationibus decem. Et bene comparatur secundo diei quo factum est firmamentum inter aquam et aquam, quia et arca in qua erat Noe cum suis, firmamentum erat inter aquas inferiores in quibus natabat, et superiores quibus compluebatur. Hæc ætas non diluvio deletur, quia et

(*a*) MSS septem habent, *septimo dici.* — (*b*) MSS, septem, *in diluvio*.

effacée de notre mémoire par l'oubli. Nous nous souvenons en effet de cette enfance, après avoir oublié la première. Le soir de cet âge est la confusion des langues parmi ceux qui bâtissaient la tour de Babel, et un nouveau matin se lève avec Abraham. Seulement, pas plus que le premier ce second âge n'engendra pas le peuple de Dieu, parce que la seconde enfance dans l'homme n'est pas encore apte à la génération.

37. Un nouveau matin commence donc à Abraham, et alors vient le troisième âge semblable à l'adolescence de l'homme. De même qu'au troisième jour la terre fut séparée des eaux, de même, le peuple de Dieu fut séparé de toutes les nations dont les erreurs sans consistance, mobiles et ballottées par les vaines doctrines de l'idolâtrie comme par des vents déchaînés, sont bien représentées par le nom de *mer*. Le peuple choisi fut arraché à la vanité des nations et aux flots du siècle par Abraham, comme la terre lorsqu'elle apparut au-dessus des eaux, sèche et aride, c'est-à-dire ayant soif de la pluie céleste des commandements divins : et adorant le seul vrai Dieu, il peut recevoir les saintes Ecritures et les Prophètes pour porter des fruits utiles comme une terre bien arrosée. Cet âge qui engendra le peuple de Dieu, correspondait à l'adolescence de l'homme qui elle-même peut donner le jour à des enfants. C'est pourquoi il fut dit à Abraham : « Je vous ai établi pour être le père d'une multitude de nations ; je ferai croître votre race à l'infini, je vous rendrai le chef des nations, et des rois sortiront de vous. J'affirmerai mon alliance avec vous, et avec votre race après vous dans la suite de leurs générations par un pacte éternel : afin que je sois votre Dieu, et le Dieu de votre postérité après vous. Je vous donnerai à vous et à votre race la terre où vous demeurez, tout le pays de Chanaan en possession éternelle, et je serai le Dieu de vos descendants (*Gen.*, XVII, 5-8). » Nous avons ainsi une troisième période s'étendant depuis Abraham jusqu'à David et comprenant quatorze générations. Le soir commença lorsque le peuple se livra au péché, et transgressa les préceptes divins jusqu'aux désordres du méchant roi Saül.

38. Ensuite revient le matin, avec le règne de David, quatrième âge semblable à la jeunesse. Comment en effet ne pas comparer la jeunesse qui domine toutes les années de l'homme et est leur plus solide ornement au quatrième jour où les astres furent semés dans le firmament

pueritia nostra non oblivione tergitur de memoria. Meminimus enim nos fuisse pueros, infantes autem non meminimus. Hujus vespera est confusio linguarum in eis qui turrem faciebant, et fit mane ab Abraham. Sed nec ista ætas secunda generavit populum Dei, quia nec pueritia apta est ad generandum.

37. Mane ergo fit ab Abraham, et succedit ætas tertia similis adolescentiæ. Et bene comparatur diei tertio, quo ab aquis terra separata est. Ab omnibus enim gentibus, quarum error instabilis et vanis simulacrorum doctrinis tamquam ventis omnibus mobilis, maris nomine bene significatur ; ab hac ergo gentium vanitate et hujus sæculi fluctibus separatus est populus Dei per Abraham, tamquam terra cum apparuit arida, id est, sitiens imbrem cælestem divinorum mandatorum : qui populus unum Deum colendo, tamquam irrigata terra, ut fructus utiles posset afferre, (*a*) sanctas Scripturas et Prophetias accepit. Hæc enim ætas potuit jam generare populum Deo, quia et tertia ætas, id est adolescentia filios habere jam potest. Et ideo ad Abraham dictum est ; » Patrem multarum gentium posui te, (*b*) et augeam te nimis valde, et ponam te in gentes, et reges de te exient, et ponam testamentum meum inter me et te, et inter semen tuum post te, in generationes eorum in testamentum æternum : ut sim tibi Deus, et semini tuo post te : et dabo tib et semini tuo post te terram in qua habitas, omnem terram Chanaan in possessionem æternam, et ero illis Deus (*Gen.*, XVII, 4). » Hæc ætas porrigitur ab Abraham usque ad David quatuordecim generationibus. Hujus vespera est in populi peccatis, quibus divina mandata præteribant, usque ad malitiam pessimi regis Saul.

38. Et inde fit mane regnum David. Hæc ætas similis juventutis est. Et revera inter omnes ætates regnat juventus, et ipsa est (*c*) firmum ornamentum omnium ætatum : et ideo bene comparatur quarto diei, quo facta sunt sidera in firmamento cæli. Quid

(*a*) Regius codex in alii quinque, *ut possit fructus utiles afferre sanctarum Scriptur et Prophetarum.* — (*b*) In prius vulgatis. Am. Er. Lov. post, *posuite*, hæc interseruntur : *ante Deum cui cradidisti, qui vivificat mortuos, et vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt. Qui contra spem in spem credidit, ut fieret pater multarnm gentium, secundum quod dictum est Sic erit semen tuum.* quæ omnia a MSS. absunt. —(*c*)Editi *firmamentum ei ornamentum.* At MSS. *firmum ornamentum*, atque ex iis nonnulli paulo post hahent, *et plebem obtemperantem regi.*

du ciel. Est-il rien qui représente mieux la splendeur du trône par le brillant éclat du soleil, pendant que d'un autre côté la clarté de l'astre des nuits désigne le peuple adhérant au gouvernement comme une assemblée immense dont les étoiles sont les chefs, et tout cela est fixé à la stabilité du trône comme les astres au firmament. Le soir arriva pour cet âge par les péchés des rois, qui méritèrent à la nation juive d'être réduite à l'esclavage de la captivité.

39. Le matin suivant commence à la captivité de Babylone, lorsque le peuple trouva le repos dans les loisirs de la captivité étrangère. Depuis ce jour jusqu'à l'avénement de Notre Seigneur Jésus-Christ, allait s'écouler le cinquième âge, c'est-à-dire le déclin de la jeunesse, déclin qui n'est pas encore vieillesse, mais qui n'est déjà plus la jeunesse : c'est l'âge de l'homme mûr que les Grecs appellent πρεσβύτην. Car le vieillard chez eux n'est pas appelé πρεσβυτης mais γέρων. Dans cet âge, en effet, la puissance du gouvernement chez le peuple Juif est inclinée et brisée, comme l'homme s'incline de la jeunesse vers la vieillesse. Image du cinquième jour, où les poissons des eaux et les oiseaux du ciel furent créés, les Juifs commencèrent à vivre parmi les nations dans une vaste mer n'ayant qu'une résidence incertaine et variable, comme les oiseaux qui volent dans les airs. Mais parmi les exilés il y eut encore de grands poissons, c'est-à-dire des hommes illustres qui, pendant la captivité, purent dominer les flots du siècle plutôt que de courber la tête ; car la terreur ne put les corrompre au point de leur faire adorer les idoles. Nous pouvons remarquer avec raison que Dieu bénit les animaux en disant : « Croissez et multipliez, remplissez les eaux de la mer, et que les oiseaux se multiplient sur la terre. » Car la nation Juive, depuis sa dispersion parmi les Gentils, se multiplia prodigieusement. Le soir de ce jour, ou, si l'on veut, de cet âge arriva par la multiplication des péchés parmi le peuple juif, péchés qui les aveuglèrent au point de ne pouvoir pas reconnaître Notre Seigneur Jésus-Christ.

40. Enfin le dernier matin apparut à la prédication de l'Evangile par Notre Seigneur Jésus-Christ et là se terminait le cinquième jour. Après lui allait commencer le sixième, pendant lequel se montre la vieillesse de l'homme ancien. C'est l'époque où le royaume charnel a été violemment brisé, où le temple a été renversé, les sacrifices abolis, et aujourd'hui la nation juive, pour ce qui regarde son existence en corps de nation, exhale en quelque

enim evidentius significat splendorem regni quam solis excellentia ? Et plebem obtemperantem regno splendor lunæ ostendit, tamquam synagogam ipsam, et stellæ principes ejus, et omnia tamquam in firmamento in regni stabilitate fundata. Hujus quasi vespera est in peccatis regum, quibus illa gens meruit captivari atque servire.

39. Et fit mane transmigratio in Babyloniam, cum in ea captivitate populus leniter in peregrino otio collocatus est. Et porrigitur hæc ætas usque ad adventum Domini nostri Jesu Christi, id est quinta ætas, scilicet declinatio a juventute ad senectutem, nondum senectus, sed jam non juventus : quæ senioris ætas est, quem Græci πρεσβύτην vocant. Nam senex apud eos non πρεσβυτης sed γερων, dicitur. Et revera sic ista ætas a regni robore inclinata et fracta est in populo Judæorum, quemadmodum homo a juventute fit senior. Et bene comparatur illi diei quinto, quo facta sunt in aquis animalia, et volatilia cæli, posteaquam illi homines inter gentes tamquam in mari vivere cœperunt, et habere incertam sedem et instabilem, sicut volantes aves. Sed plane erant ibi etiam ceti magni, id est illi magni homines qui magis dominari fluctibus sæculi, quam servire in illa captivitate potuerunt. Non enim ad cultum idolorum aliquo terrore depravati sunt. Ubi sane animadvertendum est, quod benedixit Deus illa animalia dicens : « Crescite et multiplicamini, et implete aquas maris, et volatilia multiplicentur super terram (*Gen.*, I, 28) : » quia revera gens Judæorum, ex quo dispersa est per gentes, valde multiplicata est. Hujus diei, hoc est hujus ætatis, quasi vespera est multiplicatio peccatorum in populo Judæorum, quia sic excæcati sunt, ut etiam Dominum Jesum Christum non possent agnoscere.

40. Mane autem fit ex prædicatione Evangelii per Dominum nostrum Jesum Christum, et finitur dies quintus : incipit sextus, in quo senectus veteris hominis apparet. Hac enim ætate illud carnale regnum vehementer attritutum est, quando et templum dejectum est, sacrificia ipsa cessaverunt; et nunc ea gens quantum ad regni sui vires adtinet, quasi extremam vitam trahit. In ista tamen ætate tamquam in senectute veteris hominis, homo novus nascitur, qui jam spiritaliter vivit. Sexta enim die dictum

sorte son dernier soupir. Cependant dans cet âge comme pendant la vieillesse de l'homme ancien, l'homme renaît à nouveau en vivant de la vie spirituelle. Le cinquième jour il avait été dit : « Que les eaux produisent, » non pas une âme vivante, « mais des reptiles à âmes vivantes ; » parce que les reptiles sont des corps, et figurent le peuple juif qui, comme perdu au milieu de l'océan des nations, était encore esclave de la Loi par la circoncision corporelle et par les sacrifices. Mais au sixième jour, Dieu avait dit : « Que la terre produise une âme vivante, » et par cette âme vivante l'Ecrivain sacré désignait la vie dans laquelle on commence déjà à désirer les biens éternels. Les serpents et les animaux que la terre produit, indiquent donc les nations qui devront croire fermement à l'Evangile, nations figurées par le vase qui fut montré à Pierre, dans les Actes des Apôtres, avec cette parole : « Tue et mange, » Et comme il observait que c'étaient des animaux impurs, il lui fut répondu : « N'appelez pas impur ce que Dieu a purifié. » L'homme, au sixieme jour de la création, fut formé à l'image et à la ressemblance de Dieu, de même que dans le sixième âge du monde naquit dans la chair Notre Seigneur, dont il a été dit par la bouche du Prophète : « Il est homme, mais qui le reconnaîtra ? » Et de même que furent créés l'homme et la femme, de même dans le nouvel âge naquirent le Christ et son Eglise. L'homme était établi au-dessus des animaux, des reptiles et des oiseaux du ciel, et de son côté le Christ devait gouverner les âmes qui se soumettent à lui et qui entrent dans son Eglise, les unes prises parmi les Gentils, les autres parmi le peuple juif ; afin que fussent domptés et adoucis par le nouvel Adam les hommes adonnés à la concupiscence de la chair comme les quadrupèdes ou aveuglés par une vaine curiosité, comme les serpents, ou emportés par l'orgueil comme les oiseaux. Et de même qu'au premier jour l'homme, ainsi que les animaux se nourrissent de plantes, du fruit des arbres et des herbes verdoyantes, ainsi au sixième âge, tout homme spirituel qui est le fidèle ministre du Christ, et qui marche sur ses traces autant qu'il lui est possible, se nourrit avec son peuple des aliments de la sainte Ecriture et de la loi de Dieu; il y trouve comme des semences précieuses pour donner à son intelligence le germe des idées et des paroles, comme des fruits abondants pour améliorer ses mœurs au milieu de ses semblables, enfin comme des herbes vigoureuses, que le vent des tribulations ne pourra jamais dessécher afin de fortifier pour la vie

erat : « Producat terra animam vivam (*Gen.*, I, 20). » Nam quinta die dictum erat : « Producant aquæ, » non animam vivam, sed « reptilia animarum vivarum : » quoniam corpora sunt reptilia, et adhuc corporali circumcisione et sacrificiis tamquam in mari gentium populus ille serviebat legi. Istam vero animam vivam dicit, qua (*a*) vita jam incipiunt æterna desiderari. Serpentes ergo et pecora quæ terra producit, gentes significant jam stabiliter Evangelio credituras. De quibus dicitur in illo vase quod Petro demonstratum est in actibus Apostolorum ; Macta et manduca. Et cum ille immunda diceret, responsum est ei : Quæ Deus mundavit, tu ne immunda dixeris (*Act.*, x, 14). » Tunc fit homo ad imaginem et similitudinem Dei, sicut in ista sexta ætate nascitur in carne Dominus noster, de quo dictum est per Prophetam, « Et homo est, » et quis agnoscet eum ? Et quemadmodum in illo die masculus et femina, sic et in ista ætate Christus et ecclesia. Et præponitur homo in illo die pecoribus et serpentibus et volatilibus cæli, sicut in ista ætate Christus regit animas obtemperantes sibi, quæ ad Ecclesiam ejus, partim de gentibus, partim de populo Judæorum venerunt, ut ab eo domarentur atque mansuescerent homines, vel carnali concupiscentiæ dediti sicut pecora, vel tenebrosa curiositate obscurati quasi serpentes, vel elati superbia quasi aves. Et sicut in illo die pascitur homo et animalia, quæ cum ipso sunt, herbis seminalibus et lignis fructiferis et herbis viridibus : sic ista ætate spiritalis homo quicumque bonus minister est Christi, et eum bene quantum potest imitatur, cum ipso populo spiritaliter pascitur sanctarum Scripturarum alimentis et lege divina : partim ad concipiendam fecunditatem rationum atque sermonum, tamquam herbis seminalibus; partim ad utilitatem morum conversationis humanæ, tamquam lignis fructiferis ; partim ad vigorem fidei, spei et caritatis in vitam æternam, tamquam herbis viridibus, id est vigentibus, quæ nullo æstu tribulationum possint arescere. Sed spiritalis sic istis alimentis pascitur, ut multa intelligat : carnalis autem, id

(*a*) Sic MSS. at prius vulgati habent *qua vitam incipiunt æternam desiderare.*

éternelle la foi, l'espérance et la charité. Mais tandis qu'il appartient à l'homme spirituel de puiser dans ces aliments l'intelligence de nombreux mystères ; l'homme charnel, c'est-à-dire qui est encore peu avancé en Jésus-Christ, admis à prendre sa part des mêmes aliments, paîtra comme le troupeau de Dieu, mais il devra soumettre sa croyance à bien des choses qu'il ne peut pas encore comprendre.

41. Plaise à Dieu que le soir de ce jour ne nous trouve pas ici-bas. Il n'a pas commencé encore, mais c'est de lui que Notre Seigneur a dit : « Lorsque le fils de l'homme viendra, pensez-vous qu'il trouve de la foi sur la terre (*Luc*, XVIII, 8) ? » Après ce soir apparaîtra le matin éternel où Notre Seigneur viendra dans sa gloire. Alors se reposeront avec Jésus-Christ de tous leurs travaux ceux à qui il a été dit : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (*Matth.*, V, 48). » Car ils ont employé leur vie à des œuvres très-bonnes, et comme récompense, ils peuvent espérer le repos au septième jour qui n'aura point de soir. Concluons donc de tout cela qu'on ne peut nullement exprimer par des paroles comment Dieu a fait le ciel et la terre et toutes les créatures, et que l'exposition mosaïque par ordre de jours, tout en indiquant l'histoire de l'œuvre divine, s'applique surtout à prédire ce qui devait arriver dans la suite.

CHAPITRE XXIV

Pourquoi les âges du monde sont inégaux.

42. Maintenant, si quelqu'un s'étonne de ce que dans notre exposition les deux premiers âges du monde se terminent à dix générations, tandis que les trois âges suivants s'étendent à quatorze et que le sixième n'est pas renfermé dans un nombre déterminé (*Matth.*, I, 1), il lui sera facile de voir que dans l'homme aussi les deux premiers âges, c'est-à-dire la première et la seconde enfance, sont surtout sous la dépendance des sens. Or, nos sens sont au nombre de cinq : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher ; et ce nombre devant être doublé puisque le sexe est double, nous y trouvons l'image vraie et sensible des deux premiers âges de l'humanité. A partir de l'adolescence et dans les âges qui suivent, la raison commence à s'élever dans l'homme ; il faut dès lors ajouter aux cinq sens la connaissance et l'action qui en est le résultat au moyen desquelles l'homme régit et gouverne sa vie. Nous arrivons ainsi au nombre sept qui, doublé pareillement à cause des deux sexes, nous mène aux quatorze générations qui composent les trois âges suivants, c'est-à-dire l'adolescence, la jeunesse et l'âge mûr. Quant à l'âge de la vieillesse, pour l'humanité comme pour l'homme, il n'est pas renfermé

est parvulus in Christo, tamquam pecus Dei, ut multa credat quæ intelligere nondum potest, tamen eosdem cibos omnes habent.

41. Hujus autem ætatis quasi vespera, quæ utinam nos non inveniat, si tamen nondum cœpit, illa est de qua Dominus dicit, « Putas cum veniet filius hominis, inveniet fidem super terram (*Luc.*, XVIII, 8). » Post istam vesperam fiet mane, cum ipse Dominus in claritate venturus est : tunc requiescent cum Christo ab omnibus operibus suis ii quibus dictum est, « Estote perfecti, sicut pater vester qui in cœlis est (*Matt.*, V, 48). » Tales enim faciunt opera bona valde. Post enim talia opera speranda est requies in die septimo, qui vesperam non habet. Nullo ergo modo verbis dici potest quemadmodum Deus fecerit, et condiderit cælum et terram et omnem creaturam quam condidit : sed ista expositio per ordinem dierum sic indicat tamquam historiam rerum factarum, ut prædicationem futurorum maxime observet.

CAPUT XXIV

Ætates mundi quare inæquales.

42. Si autem aliquem movet quod in istis ætatibus sæculi duas ætates primas denis generationibus advertimus explicari, tres autem consequentes singulæ quatuordecim generationibus contexuntur, sexta vero ista nullo generationum numero definita est ; facile est videre, etiam in unoquoque homine duas primas ætates, infantiam et pueritiam, corporis sensibus inhærere (*Matth.*, I, 1). Qui sensus corporis quinque sunt, visus, auditus, olfactus, gustus et tactus : quinarius autem numerus duplicatus, quoniam duplex est sexus humanus, unde generationes tales exsistunt, masculinus et femininus ; quinarius ergo, ut dixi, duplicatus denarium numerum facit. Jam vero ab adolescentia et deinceps, ubi ratio jam incipit in homine prævalere, accedit quinque sensibus cognitio et actio, quibus vita regitur et administratur, ut jam septenarius numerus

dans un nombre fixe d'années, et de même qu'après les cinq premiers moments de sa vie, l'homme, tant qu'il conserve son existence, est considéré comme permanent dans la vieillesse; de même le dernier âge du monde n'est pas borné par des générations. Le dernier jour nous doit être inconnu; car Notre Seigneur lui-même nous a déclaré que ce mystère nous était utile (*Matth.*, XXIV, 36).

CHAPITRE XXV

Allégorie plus sublime des sept jours.

43. Que chacun de nous s'étudie lui-même, et il verra encore pour son âme six jours distincts dans la pratique des bonnes œuvres et d'une vie régulière, après lesquels il doit espérer le repos. Au premier jour, lui apparaît la lumière de la foi. Il ne croyait d'abord qu'aux choses visibles, et pour lui donner cette foi Notre Seigneur a daigné lui apparaître visiblement. Le second jour est comme le firmament ou la fermeté de la doctrine, qui lui fait distinguer les choses charnelles des choses spirituelles, ainsi qu'eut lieu la distinction des eaux inférieures avec les eaux supérieures. Au troisième jour il porte les fruits des bonnes œuvres et sépare son âme des souillures et des flots des tentations charnelles, comme l'aride fut séparé des perturbations de la mer, de sorte qu'il peut déjà dire : « Par l'esprit je suis soumis à la loi de Dieu, et par la chair à la loi du péché. » Au quatrième jour, appuyé déjà sur le firmament de la doctrine, il conçoit et distingue les pensées spirituelles ; il contemple la vérité immuable, qui, comme le soleil, resplendit dans son âme ; il voit comment cette âme devient participante de cette même vérité, l'emporte en ordre et en beauté sur le corps, comme la lune l'emporte sur les ténèbres de la nuit; comment toutes les étoiles, c'est-à-dire les conceptions spirituelles, brillent et resplendissent dans l'obscurité de cette vie. Rendu plus fort par la connaissance de toutes ces grandeurs, il commence le cinquième jour à prendre sa part des actions d'un monde plein de tempêtes, comme au milieu des eaux de la mer, pour l'utilité de ses frères, et par ses actes corporels qui appartiennent aussi à la mer, c'est-à-dire à la vie de ce monde ; il commence à produire les reptiles vivants, c'est-à-dire des œuvres qui seront utiles aux âmes vivantes ; les grands poissons ou les actions généreuses par lesquelles les flots du siècle seront brisés et méprisés, et enfin les oiseaux du ciel c'est-à-dire les paroles qui pro-

incipiat esse : qui similiter duplicatus, propter duplicem sexum, in quatuordecim generationibus eminet et apparet, quas habent tres ætates consequentes, tamquam adolescentis et juvenis et senioris. Senectutis vero ætas sicut in nobis nullo statuto annorum tempore definitur, sed post quinque illas ætates quantum quisque viverit, senectuti deputatur : sic et in ista ætate sæculi non apparent geraticnes, ut etiam occultus sit ultimus dies, quem utiliter Dominus latere oportere demonstravit. (*Matth.*, XXIV, 36).

CAPUT XXV

Septem dierum altior allegoria.

43. Habet etiam unusquisque nostrum in bonis operibus et recta vita tamquam distinctos istos sex dies, post quos debet quietem sperare. Primo die lucem fidei, quando prius (*a*) visibilibus credit, propter quam fidem Dominus visibiliter apparere dignatus est. Secundo die tamquam firmamentum disciplinæ, quo discernit inter carnalia et spiritalia, sicut inter aquas inferiores et superiores. Tertio die, quo mentem suam ad ferendos bonorum operum fructus, a labe et fluctibus tentationum carnalium, tamquam aridam terram a perturbationibus maris secernit, ut jam possit dicere, « Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati (*Rom.*, VII, 25). » Quarto die, quo jam in illo firmamento disciplinæ spiritales intelligentias operatur atque distinguit, videt quæ sit incommutabilis veritas, quæ tamquam sol fulget in anima; et quemadmodum anima ipsius veritatis particeps fiat, et corpori ordinem et pulcritudinem præstat, tamquam luna illuminans noctem; et quemadmodum stellæ omnes, scilicet intelligentiæ spiritales, in hujus vitæ obscuritate tamquam in nocte micent et fulgeant. Quarum rerum notitia fortior effectus incipiat quinto die in actionibus turbulentissimi sæculi, tamquam in aquis maris operari, propter utilitatem fraternæ societatis; et de corporalibus actionibus, quæ ad ipsum mare pertinent, id est ad hanc vitam, producere animarum vivarum reptilia, id est opera quæ

(*a*) Lov. *invisibielibus credit.* Sed melius Et Regius codex et alij MSS. decem, *visibilibus credit.*

clament les choses célestes. Au sixiàme jour, est réservée la production au-dessus de cette terre d'une âme vivante, ou mieux, pour s'expliquer sans figure, assurés de la stabilité même de notre âme qui possède les fruits spirituels des bonnes pensées, nous serons maître de tous ses mouvements intérieurs, et cette âme sera vivante, c'est-à-dire soumise à la raison et à la justice et non plus au péché et à l'inconséquence. Ainsi l'homme doit se faire à l'image et à la ressemblance de Dieu ; en lui doivent se trouver réunies, comme les deux sexes, l'intelligence et l'action dont la fécondité spirituelle remplira la terre, c'est-à-dire soumettra la chair et réalisera toutes les merveilles que nous avons vues concourir à sa perfection. Puis, dans ces actions comme dans les jours, le soir arrivera après l'accomplissement de chaque œuvre, et des œuvres nouvelles en verront commencer d'autres. Enfin, après les œuvres excellentes de ces six jours, il sera donné à l'homme de pouvoir espérer le repos éternel et de comprendre la signification de ces paroles : « Dieu se reposa le septième jour de tous ses travaux ; » car c'est ce même Dieu qui, en lui ordonnant de faire le bien l'accomplit lui-même dans son âme, et on peut dire avec raison qu'il se repose, puisqu'après toutes ces œuvres il nous accordera lui-même le repos. Dieu, pour terminer par une comparaison, est semblable au père de famille qui bâtit une maison, bien qu'il ne la fasse pas de ses propres mains, mais par le travail des serviteurs qu'il commande ; et duquel on dit avec justice qu'il se reposa de ses travaux, lorsque le bâtiment étant entièrement achevé, il permet à ceux qu'il dirigeait de cesser leur peine et de jouir d'un agréable repos.

prosint animis vivis; et cetos magnos, id est fortissimas actiones, quibus fluctus sæculi dirumpuntur et contemnuntur, et volatilia cæli, id est voces cælestia prædicantes. Sexto autem die producat de terra animam vivam, id est de ipsa stabilitate mentis suæ ubi spiritales habet fructus, id est bonas cogitationes, motus omnes animi sui regat ut sit in illo anima viva, id est rationi et justitiæ serviens, non temeritati atque peccato. Ita fiat etiam homo ad imaginem et similitudinem Dei, masculus et femina, id est intellectus et actio, quorum copulatione spiritalis fetus terram impleat, id est carnem subjiciat, et cetera quæ jam in hominis perfectione superius dicta sunt. In istis autem tamquam diebus vespera est in ipsa perfectione singulorum operum, et mane in inchoatione consequentium. Post istorum quasi sex dierum opera bona valde, speret homo quietem perpetuam, et intelligat quid sit. Requievit Deus septimo die ab omnibus operibus suis: quia et ipse in nobis hæc bona operatur, qui ut operemur jubet : et ipse recte requiescere dicitur, quia post hæc omnia opera requiem nobis ipse præstabit. Quomodo enim recte dicitur paterfamilias ædificare domum, cum hoc non opere suo faciat, sed eorum quibus servientibus imperat; sic recte dicitur et ab operibus requiescere, cum post perfectionem fabricæ, illis quibus imperabat permittit ut vacent, et jucundo otio perfruantur.

LIVRE DEUXIÈME.

SAINT AUGUSTIN CONTINUE L'EXPOSITION DE LA GENÈSE DEPUIS LE VERSET QUATRIÈME DU CHAPITRE II : « *Tel est le récit de la création du ciel et de la terre,* » etc.... JUSQU'A LA FIN DU CHAPITRE III, OU ADAM ET ÈVE SONT CHASSÉS DU PARADIS TERRESTRE. A LA FIN DU LIVRE, IL COMPARE LES DOGMES DE L'ÉGLISE AVEC LES ERREURS DES MANICHÉENS.

CHAPITRE PREMIER

Récit du second et du troisième chapitre de la Genèse.

1. Après avoir fait l'énumération et l'exposition de l'œuvre des sept jours, l'écrivain sacré semble tirer une sorte de conclusion ; tout ce qu'il a dit jusqu'alors, bien que ce ne soit qu'une faible partie de la Genèse, peut cependant avec raison s'appeler le livre de la création du ciel et de la terre, parce que depuis le commencement du chapitre jusqu'à la fin, il est représenté dans ces sept jours comme une image raccourcie de tous les siècles. Ensuite, Moïse commence à s'occuper plus spécialement de l'homme, et nous verrons encore ici que la narration ne peut pas s'expliquer tout entière d'une manière littérale ; mais doit être prise souvent dans un sens figuratif, afin d'exercer l'esprit de ceux qui cherchent la vérité, et de les éloigner des préoccupations de la chair en les élevant aux choses spirituelles. En voici le contenu : « Tel est le livre de la création du ciel et de la terre, lorsque fut fait le jour où Dieu créa le ciel et toute la terre, et toute la verdure des champs, avant qu'elle fût sur la terre, et toutes les plantes alimentaires avant qu'elles aient germé : car Dieu n'avait encore point fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait point d'homme pour la labourer. Mais il s'élevait de la terre une source qui en arrosait toute la surface. Et alors Dieu forma l'homme du limon de la terre, et il répandit sur son visage un souffle de vie, et l'homme devint vivant et animé. Et alors Dieu planta un paradis dans Eden à l'Orient, et il y plaça l'homme qu'il avait formé. Et Dieu produisit encore de la terre toutes sortes d'arbres beaux à la vue et bons pour manger, et il planta l'arbre de vie au milieu du paradis, ainsi que l'arbre de la

LIBER SECUNDUS.

Persequitur expositionem Geneseos ab hoc versiculo, *Hic est liber creaturæ cœli et terræ,* etc... usque ad illum quo Adam et Eva de Paradiso ejiciuntur. Ad extremum Ecclesiæ dogmata cum Manichæorum erroribus confert.

CAPUT I

Recitatio secundi et tertii capitis Geneseos.

1. Post enumerationem et expositionem dierum septem, interposita est quasi quædam conclusio, et appellatus est liber creaturæ cæli et terræ, quidquid superius dictum est, cum sit parva pars libri : sed ideo sic meruit vocari, quia universi sæculi a capite usque ad finem quasi brevis quædam imago in his diebus septem figurata est. Deinde incipit de homine diligentius narrari. Quæ omnis narratio non aperte, sed figurate explicatur, ut exerceat mentes quærentium veritatem, et spiritali negotio a negotiis carnalibus avocet. Sic enim se continet : « Hic est liber creaturæ cæli et terræ, cum factus esset dies quo fecit Deus cælum et terram, et omnia viridia agri antequam essent super terram, et omne pabulum agri, antequam germinaret. Nondum enim pluerat Deus super terram, nec erat homo qui operaretur in ea. Fons autem adscendebat de terra, et irrigabat omnem faciem terræ. Et tunc finxit Deus hominem de limo terræ, et insufflavit in faciem ejus flatum vitæ, et factus est homo in animam viventem. Et tunc plantavit Deus paradisum in Eden ad Orientem, et posuit ibi hominem quem finxerat. Et produxit adhuc Deus de terra omne lignum formosum ad adspectum, et bonum ad escam : et lignum vitæ plantavit in medio paradisi, et lignum scientiæ boni et mali. Flumen autem

science du bien et du mal. Mais il y avait un fleuve qui sortait d'Eden et qui arrosait le paradis, et qui de là se divise en quatre autres fleuves. L'un s'appelle Phison, c'est celui qui entoure toute la terre d'Evilath, où il y a de l'or, mais l'or est très-bon ; c'est là qu'on trouve l'escarboucle et la prime émeraude. Le nom du second fleuve est Géon ; il entoure toute la terre d'Ethiopie. Le troisième est le Tigre, c'est celui qui coule du côté des Assyriens. Le quatrième s'appelle Euphrate. Et le Seigneur Dieu prit l'homme qu'il avait fait, et le plaça dans le paradis, afin qu'il y travaillât et qu'il le gardât. Et le Seigneur Dieu fit ce commandement à Adam, lui disant : Vous mangerez pour votre nourriture des fruits de tous les arbres qui sont dans le paradis; mais quant à l'arbre de la science du bien et du mal, vous n'en mangerez pas; car le jour où vous en mangerez vous mourrez certainement. Et le Seigneur Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons lui une aide semblable à lui. Et toutes les espèces d'animaux privés que Dieu avait faites, et toutes les espèces d'animaux sauvages, et toutes les espèces d'oiseaux qui volaient sous le ciel, il les amena à Adam afin qu'il vit comment il les appellerait, et le nom qu'Adam donna à chacun des animaux, c'est son nom. Adam appela donc d'un nom les animaux domestiques, les oiseaux du ciel et les bêtes sauvages des champs, et selon qu'Adam les appela, c'est encore le nom qu'ils portent jusqu'à ce jour. Mais il n'y avait point encore pour Adam d'aide qui lui fut semblable. Dieu envoya donc le sommeil à Adam et l'endormit; et Dieu prit une de ses côtes et mit de la chair à la place, et Dieu forma en femme la côte qu'il avait tirée d'Adam. Et il l'amena à Adam afin qu'il vit comment il l'appellerait. Alors Adam dit : Voici maintenant l'os de mes os, et la chair de ma chair; elle s'appellera homesse, car elle a été prise de l'homme; et elle sera mon aide. C'est pourquoi l'homme quittera son pere et sa mère, et s'attachera à sa femme; et ils seront deux dans une seule chair. Et ils étaient nus tous les deux, Adam et sa femme, et ils n'en avaient point de honte.

» 2. Or le serpent était le plus prudent de tous les animaux qui étaient sur la terre et que le Seigneur Dieu avait faits. Et le serpent dit à la femme : Pourquoi Dieu vous a-t-il dit de ne pas manger des fruits de tous les arbres qui

prodiebat ex Eden, et irrigabat paradisum : quod inde dividitur in quatuor partes. Nomen uni Phison ; hoc est quod circuit totam terram Evilath, (*a*) ibi est aurum, aurum autem terræ illius optimum; ibi est carbunculus et lapis prasinus. Et nomen secundi fluminis Geon ; hoc circuit totam terram Æthiopiæ. Et flumen tertium Tigris; hoc est quod vadit contra Assyrios. Et flumen quartum dicitur Euphrates. Et sumsit Dominus Deus hominem quem fecerat, et posuit eum in paradiso, ut operaretur ibi, et custodiret eum. Et præcepit Dominus Deus Adæ, dicens : Ex omni ligno quod est in paradiso edes ad escam, de ligno autem scientiæ boni et mali non edetis ab eo : qua die enim ederitis ab illo, morte moriemini. Et dixit Dominus Deus, Non est bonum esse hominem solum, faciamus ei adjutorium simile tibi. Et quæcumque finxerat Deus ex omni genere pecorum, et ex omni genere bestiarum agri, et ex omni genere volatilium volantium sub cælo, perduxit ea ad Adam ut videret quid ea vocaret : et quod vocavit ea omnia Adam animam vivam, hoc est nomen ejus. Et post hæc vocavit Adam nomina omnium pecorum et omnium avium cæli, et omnium bestiarum agri : et secundum quod vocavit ea Adam, hoc est nomen eorum usque in hodiernum diem. Ipsi autem Adæ nondum fuit adjutorium simile illi. Et immisit Deus soporem in Adam, et obdormivit : et sumsit Deus unam de costis ejus, et implevit locum ejus carne, et formavit Deus costam quam accepit ab Adam in mulierem. Et adduxit illam ad Adam, ut videret quid eam vocaret. Et dixit Adam, Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea : hæc vocabitur mulier, quoniam de viro (*b*) suo sumta est : et hæc erit mihi adjutorium. Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et (*c*) adjungetur uxori suæ, et erunt duo in carne una. Et erant ambo nudi, Adam et mulier ejus, et non confundebantur.

2. Serpens autem erat sapientior omnium bestiarum, quæ erant super terram, quas fecerat Dominus Deus. Et dixit serpens ad mulierem, Quare dixit Deus, ne edatis ab omni ligno quod est in pa-

(*a*) Ita MSS. At Am. Er. et Lov. habent, *ubi aurum nascitur, et aurum terræ*, etc.
(*b*) Omittitur, *suo*, in editione Lov. quæ vox in MSS et Am. et Er. nec non in græco textu LXX. continetur, ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς. (*c*) Editi, *ad hærebit*, pro quo MSS. habent, *adjungitur*.

sont dans le Paradis ? Et la femme dit au serpent : Nous mangeons de tous les fruits qui sont dans le paradis; quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du paradis, Dieu nous a dit de n'en pas manger et même de n'y pas toucher, de peur que nous mourions. Et le serpent dit à la femme : Vous ne mourrez point du tout, car Dieu savait que du jour où vous en mangerez, vos yeux seront ouverts, et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. Et la femme vit que le fruit de cet arbre était bon à manger, et qu'il était bon de le considérer et de le connaître; et elle prit du fruit de cet arbre et le mangea, et elle en donna à son mari; et Adam le prit et en mangea; et leurs yeux furent ouverts, et alors ils surent qu'ils étaient nus; et ils se procurèrent des feuilles de figuier et ils s'en firent une sorte de ceinture. Et ayant entendu la voix du Seigneur qui se promenait dans le paradis vers le soir, Adam et sa femme se cachèrent de devant la face du Seigneur Dieu vers cet arbre qui était au milieu du paradis. Et le Seigneur Dieu appela Adam et lui dit : Adam, où êtes-vous ? Et celui-ci dit : Seigneur, j'ai entendu votre voix dans le paradis, et j'ai eu peur et je me suis caché, parce que je suis nu. Et le Seigneur Dieu dit : Qui vous a découvert que vous êtes nu, si vous n'avez pas mangé du fruit de cet arbre, le seul dont je vous avais dit de ne pas manger ? Et Adam dit : La femme que vous m'avez donnée m'en a présenté pour que j'en mange et j'en ai mangé. Et Dieu dit à la femme : Pourquoi avez-vous fait cela ? Et la femme dit : Le serpent m'a séduite et j'en ai mangé. Et le Seigneur Dieu dit au serpent : Parce que tu as fait cela, tu es maudit entre tous les animaux et toutes les espèces de bêtes. Tu ramperas sur ta poitrine et sur ton ventre, et tu mangeras de la terre tous les jours de ta vie. Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, et entre ta race et la sienne. Elle cherchera à nuire à ta tête et toi à son talon. Et il dit à la femme : Je multiplierai sans cesse vos douleurs et vos soupirs, vous enfanterez vos fils dans la douleur, vous serez sous la dépendance de votre mari et il vous dominera. Et alors Dieu dit à Adam : Parce que vous avez écouté la parole de votre femme et que vous avez mangé du fruit du seul arbre dont je vous avais ordonné de ne pas manger, la terre sera maudite pour vous dans tous vos travaux (1), et vous vous nourrirez de ses productions dans la tristesse et les gémissements tous les jours de votre vie. Elle vous

radiso? Et dixit mulier ad serpentem : Ex omni ligno quod est in paradiso edemus : a fructu autem ligni, quod est in medio paradisi, dixit Deus ne edamus; sed neque tangamus, ne moriamur. Et dixit serpens mulieri : Non morte moriemini, sciebat enim Deus, quia qua die manducaveritis ex illo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii scientes bonum et malum. Et vidit mulier, quia bonum est lignum in escam, et quia bonum est oculis ad videndum et cognoscendum : et sumsit fructum de ligno illo, et manducavit, et dedit viro suo : et accepit Adam, et manducavit : et aperti sunt oculi eorum, et tunc scierunt quia nudi erant : et sumserunt sibi folia fici, et fececunt sibi succintoria. Et cum audissent vocem Domini deambulantis in paradiso ad vesperam, absconderunt se Adam et mulier ejus ab ante faciem Domini Dei, (*a*) ad illam arborem quæ erat in medio paradiso. Et vocavit Dominus Deus Adam, et dixit illi, Adam, ubi es? Et dixit ille, Vocem tuam audivi Domine in paradiso, et timui, et abscondi me, quia nudus sum. Et dixit Dominus Deus, Quis nuntiavit tibi, quia nudus es, nisi quia ab illa arbore de qua dixeram tibi, ex illa sola non manducares, ex illa manducasti? Et dixit Adam, Mulier quam dedisti mihi, (*b*) dedit ut ederem, et manducavi. Et dixit Deus mulieri, Quid hoc fecisti? Et dixit mulier, Serpens seduxit me, et manducavi. Et dixit Dominus Deus serpenti, Quia hoc fecisti, maledictus tu ab omni pecore, et omni genere bestiarum. Pectore et ventre repes, et terram manducabis omnibus diebus vitæ tuæ : Et inimicitiam ponam inter te et mulierem, et inter semen tuum, et inter semen illius. Ipsa tuum observabit caput, et tu ejus calcaneum. Et mulieri dixit, Multiplicans multiplicabo dolores tuos, et suspiria tua, et in doloribus paries filios tuos : et ad virum tuum conversio tua, et ille tui dominabitur. Et tunc dixit Deus ad Adam, Quia audisti vocem mulieris tuæ, et manducasti de ligno de quo præceperam tibi, ex illo solo ne ederes, maledicta terra erit tibi in omnibus operibus tuis, et in tristitia et gemitu tuo manducabis ex ea omnibus diebus vitæ tuæ. Spinas et

(1) Vulgate ; in opere tus, qui est traduit *par à cause de ce que vous avez faits.*

(*a*) Vm. Er. et Lov. *Domini Dei sui.* Vt MSS. carent voce, *sui.*

(*b*) Hic in ex cusis additur, *sociam,* quæ vox abest à MSS.

produira des épines et des ronces, et vous vous nourrirez des fruits de votre champ. Vous mangerez votre pain à la sueur de votre visage, jusqu'à ce que vous retourniez dans la terre d'où vous avez été tiré; car vous êtes terre et vous irez dans la terre. Et alors Adam donna à sa femme le nom de Vie, parce qu'elle est la mère de tous les vivants. Et alors le Seigneur Dieu fit à Adam et à sa femme des robes de peaux et les en revêtit. Et il dit : Voilà Adam devenu comme un de nous, il connaît la science du bien et du mal. Et alors, de peur qu'Adam ne portât la main à l'arbre de vie, qu'il n'en cueillit des fruits, qu'il n'en mangeât et qu'il ne vécut éternellement, le Seigneur Dieu le renvoya du paradis de délices afin qu'il travaillât la terre d'où il avait été tiré. Et ayant été chassé du paradis, il habita en face du paradis de volupté. Et pour garder le chemin de l'arbre de vie, Dieu plaça un chérubin qui brandissait une épée de feu.

CHAPITRE II

La Genèse ne peut être entendue partout dans le sens littéral.

3. Si, au lieu de trouver à redire au sens caché de ces paroles, les Manichéens préféraient l'examiner respectueusement pour le découvrir, ils ne seraient plus sans doute Manichéens ; en demandant ils obtiendraient, en cherchant ils trouveraient et en frappant ils se feraient ouvrir (*Matth.*, VII, 7). Des gens qui cherchent la vérité avec un pieux empressement, posent plus de questions sur ce sujet que ces impies et malheureux hérétiques : mais il y a entre eux cette différence, que les uns cherchent pour trouver, tandis que les autres mettent tous leurs efforts à ne pas voir ce qu'ils recherchent. Donc, je ne puis rien me proposer de mieux que d'expliquer tout ce récit dans le double sens historique et prophétique, le premier rapportant les faits, et le second annonçant ce qui doit arriver plus tard. Certes, si quelqu'un prenant à la lettre tout ce qui est rapporté, c'est-à-dire ne l'entendant pas autrement que l'indique le sens littéral, pouvait éloigner les blasphèmes et montrer la concordance de tous ces faits avec la foi catholique, loin de m'élever contre lui, je le tiendrais pour un interprète excellent et digne de tout éloge. Mais s'il n'est pas possible de trouver aucune issue pour comprendre les Ecritures avec piété et d'une manière digne de Dieu, sans admettre que leur texte renferme un sens figuré et énigmatique; alors, appuyé sur l'autorité des Apôtres qui nous ont dévoilé tant de passages mystérieux de l'Ancien Testament, je conserverai la mé-

tribulos germinabit tibi et edes pabulum agri tui. In sudore vultus tui edes panem tuum, donec revertaris in terram, de qua sumtus es, quia terra es, et in terram ibis, Et tunc Adam imposuit nomen uxori suæ, Vita ; quia mater est omnium vivorum. Et tunc fecit Dominus Deus Adæ et mulieri ejus tunicas pelliceas, et induit illos. Et dixit : Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis, ad scientiam cognoscendi bonum et malum. Et tunc ne porrigeret manum suam Adam ad arborem vitæ et sumeret sibi inde, et ederet et viveret in æternum, dimisit eum Dominus Deus de paradiso suavitatis, ut operaretur terram de qua et sumtus fuerat. Et ejectus foras de paradiso, moratus est contra paradisum voluptatis. Et Cherubim et illam flammeam frameam quæ versatur, posuit Deus ad custodiendam viam arboris vitæ. »

CAPUT II

Genesis ad litteram ubique non potest exponi.

3. Hæc secreta verborum si non reprehendentes et accusantes, sed quærentes et reverentes Manichæi mallent discutere, non essent utique Manichæi : sed daretur petentibus, et quærentes invenirent, et pulsantibus aperiretur, Plures enim quæstiones in hoc sermone proponunt, qui diligentia pia quærunt, quam isti miseri atque impii : sed hoc interest, quod illi quærunt ut inveniant, isti nihil laborant, nisi non invenire quod quærunt. Hic ergo totus sermo primo secundum historiam discutiendus est, deinde secundum prophetiam. Secundum historiam facta narrantur, secundum prophetiam futura prænuntiantur. Sane quisquis voluerit omnia, quæ dicta sunt secundum litteram accipere, id est non aliter intelligere quam littera sonat, et potuerit evitare blasphemias, et omnia congruentia fidei catholicæ prædicare, non solum ei non est invidendum, sed præcipuus multumque laudabilis intellector habendus est. Si autem nullus exitus datur, ut pie et digne Deo quæ scripta sunt intelligantur, nisi figurate atque in ænigmatis proposita ista credamus, habentes auctoritatem apo-

thode que j'ai déjà suivie; et avec l'aide de celui qui nous exhorte à demander, à chercher et à frapper à la porte (*Matth.*, VII, 7), je m'efforcerai d'expliquer conformément à la foi catholique toutes ces figures qui se rapportent à l'histoire ou aux prophéties, sans rien préjuger contre une explication meilleure et plus exacte venant de nous, ou d'autres à qui Dieu daignerait la révéler.

CHAPITRE III.

Ce que signifie la verdure des champs. Chap. II, 5.

4. « Donc au jour où Dieu fit le ciel et la terre, furent créées toute la verdure des champs et toute plante alimentaire avant qu'elles fussent sur la terre. » Plus haut, il était question de sept jours, et maintenant le texte sacré ne parle plus que d'un seul dans lequel Dieu fit le ciel et la terre, toute la verdure des champs et toute plante alimentaire. Comment résoudre cette difficulté, si on ne disait que par ce nom de jour Moïse a voulu nommer le temps tout entier? Dieu en effet le créa en même temps que toutes les créatures temporelles et visibles, désignées sous le nom de ciel et de terre. Mais pourquoi, après avoir nommé le jour qui fut fait, ainsi que le ciel et la terre, est-il encore parlé de « la verdure des champs et de toute plante propre à nourrir ? » Lorsque nous lisons qu' « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre, » il n'est question ni de la verdure des champs ni des plantes, et la parole de Dieu qui les forma ne fut prononcée qu'au troisième jour. Je puis répondre à cette nouvelle question que les premières paroles : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre, » n'appartiennent à aucun des sept jours. L'écrivain sacré appelait du nom de ciel et de terre la matière elle-même qui servit à faire toutes choses; ou du moins il présentait sous ce nom la création tout entière en disant : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre, » puis il expose les œuvres de Dieu en les suivant en particulier et par ordre de jour, comme il était convenable, à cause de la prophétie que nous avons mentionnée dans le livre précédent: Et maintenant, après avoir nommé le ciel et la terre, que signifient ces paroles que Moïse ajoute : « La verdure des champs et toute plante propre à la nourriture, » tandis qu'il passe sous silence les autres créatures si nombreuses qui sont dans le ciel, sur la terre, ou dans le sein des mers ? Ne veut-il pas désigner sous ce terme la créature invisible, c'est-à-dire l'âme ? Aussi bien le monde dans les Ecritures est-il souvent désigné sous la figure d'un champ, et le Seigneur lui-même dit : « Le champ c'est le monde (*Matth.*, XIII, 38), » quand il explique la parabole où la zizanie est mêlée au bon

stolicam, a quibus tam multa de libris veteris Testamenti solvuntur ænigmata, modum quem intendimus teneamus, adjuvante illo qui nos petere, quærere et pulsare adhortatur (*Matth.*, XII 7) ; ut omnes istas figuras rerum secundum catholicam fidem, sive quæ ad historiam, sive quæ ad prophetiam pertinent explicemus, non præjudicantes meliori diligentiorique tractatui, sive per nos, sive per alios quibus Dominus revelare dignatur.

CAPUT III

Viride agri, quid designat Gen., II, 5.

4. « Factus est ergo dies quo die fecit Deus cælum et terram, et omne viride agri, antequem essent super terram, et omne pabulum agri. « Superius septem dies numerantur, nunc unus dicitur dies, quo die fecit Deus cælum et terram, et omnes viride agri, et omne pabulum, cujus diei nomina omne tempus significari bene intelligitur. Fecit enim Deus omne tempus simul cum omnibus creaturis temporalibus, quæ creaturæ visibiles cæli et terræ nomine significantur. Movere autem nos debet ad quærendum quod cum diem, qui factus est, et cælum, et terram nominasset, adjecit etiam viride agri, et omne pabulum. Non enim quando dictum est, « In principio fecit Deus cælum et terram, » tunc dictum est, factum esse omne viride agri et pabulum. Manifeste enim legitur, quod tertio die factum est omne viride et pabulum agri. Quod autem dictum est, « In principio fecit Deus cælum et terram, » non pertinet ad aliquem dierum ex illis septem diebus. Adhuc enim vel materiam ipsam unde facta sunt omnia, cæli et terræ nomine nuncupabat. Vel certe prius totam creaturam, cæli et terræ nomine proposuerat dicendo, « In principio fecit Deus cælum et terram ; » et postea particulatim per ordinem dierum sicut oportebat, propter prophetiam, quam in primo libro commemoravimus, Dei opera executus exposuit. Quid sibi ergo vult quod nunc

grain. Ainsi la verdure des champs par la vigueur de sa vie ne signifierait autre chose que la créature spirituelle et invisible, et cette vie elle-même nous serait révélée sous le symbole de l'herbe propre à la nourriture (1).

5. Le mot qui suit : « Avant qu'elles fussent sur la terre, » signifierait dans notre sens symbolique : avant que l'âme péchât. Car on peut dire avec raison de l'âme souillée par ses passions qu'elle est comme née sur la terre, ou qu'elle y est attachée. Mais Dieu, dit Moïse « n'avait pas encore fait tomber de pluie sur la terre. »

CHAPITRE IV

Ce que signifie : « Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre. »

Ne pensons-nous pas voir dans cette pluie un mystère de l'action de Dieu qui fait revivre nos âmes par son Verbe ; et qui les arrose avec les nuées, c'est-à-dire avec les Ecritures des Prophètes et des Apôtres ? A ces Ecritures convient à juste titre le nom de nuées, parce que leurs paroles qui retentissent, passent en frappant l'air, et qui sont de plus couvertes de l'obscurité des allégories, deviennent pour nos âmes comme des nuées bienfaisantes, et quand on les énonce en les expliquant, il se répand comme une pluie de vérité dans le cœur de ceux qui les comprennent. Or, il n'en était pas ainsi avant que l'âme péchât ; c'est-à-dire avant que fût produite la verdure des champs « Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait point d'homme pour la travailler. » Si à l'homme qui a péché, et qui travaille sur la terre il faut nécessairement le secours de la pluie tombant des nuées de la divine parole, avant le péché, Dieu ayant été la créature invisible figurée par la verdure des champs, et les plantes propres à la nourriture l'arrosait avec une source intérieure qui parlait à l'intelligence ; et ainsi l'âme humaine ne recevait pas les paroles de l'extérieur comme une pluie tombant des nuages, mais elle était rassasiée de sa propre source, c'est-à-dire de la vérité répandue dans son intérieur.

nominato cælo et terra, addidit, viride agri et pabulum, et tacuit cetera tam multa, quæ sunt in cælo et in terra, vel etiam in mari, nisi quia viride agri invisibilem creaturam vult intelligi, sicut est anima ? Ager enim solet in Scripturis figurate mundus appellari. Nam et ipse Dominus, Ager est hic, inquit, mundus, cum illam parabolam exponeret, ubi bono semini sunt commixta zizania. (*Matth.*, XIII, 38). Viride ergo agri spiritalem atque invisibilem creaturam dicit, propter vigorem vitæ, et nomine pabuli utique propter vitam bene hoc ipsum interpretamur.

5. Deinde quod addidit, « antequam essent super terram, » intelligitur antequam anima peccaret. Terrenis enim cupiditatibus sordidata, tamquam super terram nata, vel super terram esse, recte dicitur, ideoque addidit, « Nondum enim pluerat Deus supra terram. »

CAPUT IV

Quid sit, nondum pluerat super terram, Gen., II, 5.

Quia et nunc viride agri Deus facit, sed pluendo super terram, id est facit animas reviviscere per verbum suum ; sed de nubibus eas irrigat, id est de Scripturis Prophetarum et Apostolorum. Recte autem appellantur nubes, quia verba ista quæ sonant et percusso aere transeunt, addita etiam obscuritate allegoriarum quasi aliqua caligine obducta, velut nubes fiunt. Quæ dum tractando exprimuntur, bene intelligentibus tamquam imber veritatis infunditur. Sed hoc nondum erat antequam anima peccaret, id est antequam viride agri esset super terram. « Nondum enim pluerat Deus super terram, nec erat homo qui operaretur in ea. » Laboranti enim homini in terra imber de nubibus est necessarius, de quibus nubibus jam dictum est. Post peccatum autem homo laborare cœpit in terra, et necessarias habere illas nubes. Ante peccatum vero cum viride agri, et pabulum fecisset Deus, quo nomine invisibilem creaturam significari diximus, irrigabat eam fonte interiore, loquens in intellectum ejus : ut non extrinsecus verba exciperet tamquam ex supradictis nubibus pluviam, sed fonte suo, hoc est de intimis suis manante veritate satiaretur.

(1) Voyez *Rétractations*, l. I, c X, n. 3.

CHAPITRE V

La source qui arrosait la terre est une allégorie. Ce que c'est que l'orgueil.

6. « Cette source, dit l'auteur sacré, sortait de la terre et arrosait toute sa surface. » Cette terre était sans doute celle dont parle le roi-prophète, quand il dit : « Vous êtes mon espérance et mon partage dans la terre des vivants (*Psal.*, CXLI) ? » Or, quand l'âme était arrosée par la source mystérieuse, l'orgueil ne l'avait pas encore dépouillée de ses propres entrailles. Car « le commencement de l'orgueil de l'homme est de commettre une apostasie à l'égard de Dieu (*Eccl.*, X, 14). » Et parce que jeté hors de lui-même par l'orgueil, il commence à ne plus être arrosé par la source intérieure, c'est avec raison qu'il est tourné en dérision par ces paroles prophétiques (1) : « Pourquoi la terre et la cendre s'élève-t-elle d'orgueil ? Parce qu'elle s'est dépouillée toute vivante de ses propres entrailles (*Eccl.*, X, 9, 10). » Qu'est-ce, en effet, que s'enorgueillir, sinon vouloir dans le secret intime de sa conscience paraître au dehors ce que l'on n'est pas ? Aussi l'homme condamné désormais au travail sur la terre, a-t-il nécessairement besoin de la pluie des nuées, c'est-à-dire de la doctrine venant des paroles humaines, afin que par elle il puisse se guérir de l'avidité qui l'afflige et devenir de nouveau la verdure des champs. Et plût à Dieu qu'il reçût volontiers la pluie de vérité qui tombe de ces nuées ! Car Notre Seigneur lui-même ayant daigné se revêtir du nuage de notre humanité, a fait tomber la pluie très-abondante du saint Evangile, promettant même que quiconque boira de son eau, reviendra à cette source intime, et abreuvé de ses délices, ne recherchera plus la rosée extérieure. « Mon eau, dit-il en effet, deviendra en lui une source qui rejaillira jusque dans la vie éternelle (*Joan.*, IV, 14). » Croyons donc que cette source qui sortait de la terre avant le péché et qui en arrosait toute la surface, était intérieure et n'avait pas besoin du secours des nuages. « Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre; et pourquoi, semble se demander Moïse ? » Parce que « il n'y avait pas d'homme pour la travailler. » L'homme ne commença à travailler que lorsqu'après le péché il fut privé de la vie bienheureuse dont il jouissait dans le paradis. Il est écrit, en effet, « que le Seigneur Dieu le chassa du paradis de délices, afin qu'il travaillât la terre d'où il avait été tiré (*Infr.*, chap. XXII). » Et si je ne rappelle ici que cette condamnation, c'est pour que nous comprenions que l'homme travaillant sur la terre,

CAPUT V.

Gen., II., 6. *Fons irrigans terram allegorice.*

6. « Fons enim adscendebat, inquit, de terra, et irrigabat omnem faciem terræ. » De terra scilicet de qua dicitur : Spes mea es tu, portio mea in terra viventium (*Ps.*, CXLI, 6). Quando autem anima tali fonte irrigabatur, nondum per superbiam projecerat intima sua. Initium enim superbiæ hominis apostatare a Deo (*Eccli.*, X, 14). Et quoniam in exteriora per superbiam tumescens cœpit non irrigari fonte intimo, bene insultatur illi verbis propheticis et dicitur, Quid superbit terra et cinis? Quoniam in vita sua projecit intima sua. Quid est enim superbia aliud nisi deserto secretario conscientiæ foris videri velle quod non est ? Et ideo laborans jam in terra necessariam habet pluviam de nubibus, id est doctrinam de humanis verbis, ut etiam hoc modo possit ab illa ariditate revirescere, et iterum fieri viride agri. Sed utinam vel pluviam veritatis de ipsis nubibus libenter excipiat. Nam propter illam Dominus noster nubilum carnis nostræ dignatus assumere, imbrem sancti Evangelii largissimum infudit, promittens etiam quod si quis biberit de aqua ejus, rediet ad illum intimum fontem, ut forinsecus non quærat pluviam. Dicit enim : « Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam (*Johan.*, IV, 14). » Iste credo fons ante peccatum adscendebat de terra, et irrigabat omnem faciem terræ, quia interior erat, et nubium non desiderabat auxilium : « Nondum enim pluerat Deus super terram, nec erat homo qui operaretur in ea. » Cum enim dixisset : « Nondum enim pluerat Deus super terram, (*Gen.*, II, 5.) » subjecit et caussam quare nondum pluerat : quia « non erat homo qui operaretur in ea. » Tunc autem homo cœpit operari in terra, cum post peccatum de beata vita dimissus est, qua in paradiso fruebatur (*Gen.*, II, 21). Sic enim scriptum est : « Et dimisit eum Dominus Deus de paradiso suavitatis, ut operaretur terram de qua

(1) *Rétractations*, l. I, c. X, n. 3.

c'est-à-dire étant dans l'aridité du péché, a besoin de la doctrine divine qui vient des paroles humaines, comme d'une pluie tombant des nuées. Un jour cette science extérieure sera abolie ; après avoir ici-bas entrevu la vérité sous des symboles, et cherché, pour ainsi dire, notre nourriture dans le brouillard, nous contemplerons Dieu face à face (I *Cor.*, XIII, 8, 12), quand la surface entière de notre terre sera arrosée par la source intérieure d'une eau jaillissante. Car si par ces paroles : « Une source s'élevait de la terre et en arrosait toute la surface, » nous voulons entendre une source matérielle, est-il vraisemblable que seule, elle qui arrosait toute la surface de la terre, se fût tarie, tandis que nous voyons couler depuis des siècles, sur toute la terre, tant d'autres sources, de rivières ou de fleuves ?

CHAPITRE VI

Par quels noms sont désignées les choses visibles.

7. La création tout entière avant le péché nous est donc indiquée par ces quelques paroles. Le nom de ciel et de terre désigne toute créature visible ; le nom de jour tous les temps ; celui de verdure et de plantes propres à la nourriture la créature invisible ; et enfin le nom de la source jaillissante qui arrosait toute la surface de la terre, la diffusion de la vérité qui inondait l'âme, avant le péché. Or, ce jour que nous avons dit représenter le temps tout entier, nous montre que la créature invisible, aussi bien que la créature visible, peut subir l'influence du temps : nous voyons en effet dans l'âme la grande variété de ses affections, la chute qui l'a rendue malheureuse et la rédemption qui lui a rendu le bonheur, tous phénomènes qui prouvent évidemment qu'elle peut changer avec le temps. Aussi, l'écrivain sacré, après avoir dit « que le jour fut fait où Dieu créa le ciel et la terre, » noms par lesquels nous est indiquée la créature visible, ajoute aussitôt à cette occasion : « La verdure et les plantes propres à la nourriture, » ce qui signifie, avons-nous dit, à raison de sa vigueur et de sa vie, la créature invisible, c'est-à-dire l'âme. Et ces deux parts de la création visible et invisible sont également du jour « où Dieu créa le ciel et la terre, » afin que nous comprenions que l'une et l'autre appartiennent au temps, comme sujettes au changement, pendant que Dieu, qui est avant les temps, est seul immuable.

et sumtus fuerat. » Unde suo loco requiremus. Quod nunc ad hoc commemoravi, ut intelligeremus laboranti homini in terra, id est in peccatorum ariditate constituto, necessariam esse de humanis verbis divinam doctrinam, tamquam de nubibus pluviam. Talis autem scientia destruetur (*Cor.*, XIII, 12). » Videmus enim nunc in ænigmate tamquam in nubilo saginam quærentes : tunc autem facie ad faciem, quando universa facies terræ nostræ interiore fonte aquæ salientis irrigabitur. Nam si fontem aliquem hujus visibilis aquæ voluerimus intelligere, de quo dictum est, « Fons autem adscendebat de terra, et irrigabat omnem faciem terræ (*Gen.*, II, 6), » non est verisimile, quod cum tam multi fontes perennes, sive rivorum, sive fluviorum per universam terram inveniantur, solus ille siccaverit, qui irrigabat omnem faciem terræ.

CAPUT VI

Invisibilia quibus vocabulis signantur.

7. Sub his ergo paucis verbis universa creatura nobis insinuata est ante peccatum animæ Nomine enim cæli et terræ universa visibilis creatura significata est ; et nomine diei, universum tempus ; et nomine viridium et pabuli agri, creatura invisibilis ; et nomine fontis adscendentis et irrigantis omnem faciem terræ, inundatio veritatis animam satians ante peccatum. Dies autem iste, cujus nomine universum tempus significari diximus, insinuat nobis non solum visibilem, sed etiam invisibilem creaturam tempus posse sentire : quod de anima nobis manifestatur, quæ tanta varietate affectionum suarum, et ipso lapsu quo misera facta est, et reparatione qua rursus in beatitatem redit, tempore mutari posse convincitur. Et ideo non dictum est, « Cum factus esset dies, quo die fecit Deus cœlum et terram, » tantum, quibus nominibus visibilis creatura intimatur ; sed additum est etiam, « viride, et pabulum agri : » quo nomine invisibilem creaturam, propter vigorem et vitam, significari diximus, sicuti est anima. Et ita dictum est : « Cum factus esset dies, quo die fecit Deus cælum et terram, et omne viride, et pabulum agri, » ut sic intelligeremus non solum visibilem, sed etiam invisibilem creaturam pertinere ad tempus, propter mutabilitatem : quia solus Deus incommutabilis est, qui est ante tempora.

CHAPITRE VII

Quel mystère renferme le mot limon.

8. Après avoir montré jusqu'ici la formation de toute créature, tant visible qu'invisible, et le bienfait universel de la source divine envers la créature invisible, il nous reste à voir maintenant aux questions qui nous touchent de plus près, c'est-à-dire ce que la Genèse raconte de l'homme en particulier. Il est dit d'abord que Dieu forma l'homme du limon de la terre, et naturellement se pose cette question : Quel était ce limon, ou quelle matière le mot limon signifie-t-il ? Or, les ennemis des livres anciens voyant tout des yeux de la chair, et par là même se trompant toujours, ne manquent pas d'attaquer amèrement ce passage. Pourquoi, disent-ils, Dieu fit-il l'homme de limon ? Ne pouvait-il pas disposer d'une matière meilleure et céleste pour faire sa noble création, plutôt que de le former d'une fange terrestre, si fragile et si sujette à la destruction ? Je leur répondrai d'abord qu'ils ne comprennent pas les diverses significations que reçoivent dans l'Ecriture l'eau et la terre, éléments dont fut composé le limon de notre être. Mais, là encore, n'est pas la cause du scandale des hérétiques. Nous disons, en effet, que le corps humain après le péché a commencé à être corrompu, fragile et destiné à la mort, et ces ennemis aveugles n'ont horreur de rien tant que de cette mortalité que nous avons méritée par la damnation. Or, on le demande, était-ce difficile à Dieu, tout en formant l'homme du limon de cette terre, de rendre son corps incorruptible, si fidèle au précepte que Dieu lui avait donné, l'homme n'avait pas consenti à pécher ? Nous affirmons que la forme du ciel lui-même a été faite de rien, ou d'une matière informe, parce que nous croyons à la toute-puissance de Celui qui l'a fait, et dès lors comment s'étonner que notre corps, qui a été fait d'un limon quelconque, eût pu sortir tel des mains de l'Artiste tout-puissant, qu'il n'affligeât l'homme avant le péché par aucune infirmité, par aucun besoin et qu'il ne fût à l'abri de toute corruption ?

9. Ainsi donc demander de quels éléments Dieu s'est servi pour former le corps de l'homme est une question superflue, si toutefois il est ici véritablement parlé de cette formation de l'homme. Je sais que telle est la pensée de la plupart de nos auteurs, qui font remarquer qu'après ces paroles : « Dieu forma l'homme du limon de la terre, » il n'a pas été ajouté : « à son image et à sa ressemblance, » parce qu'en ce moment il ne s'agissait que de la formation du corps. Et

CAPUT VII

Limus quid habeat mysterii.

8. Nunc videamus post universæ creaturæ insinuationem tam visibilis quam invisibilis, et universale beneficium divini fontis erga invisibilem creaturam, quid de homine specialiter intimetur, quod ad nos maxime pertinet. Primo enim quod de limo terræ Deus hominem finxit (*Gen.*, II, 2), solet habere quæstionem qualis ille limus fuerit, vel quæ materia nomine limi significata sit. Illi autem inimici veterum librorum, omnia carnaliter intuentes, et propterea semper errantes, etiam hoc reprehendere mordaciter solent, quod de limo Deus hominem finxit. Dicunt enim, Quare de limo fecit Deus hominem? An defuerat ei melior et cælestis materia, unde hominem faceret, ut de labe terrena tam fragilem mortalemque formaret. Non intelligentes primo quam multis significationibus vel terra vel aqua in Scripturis ponatur, limus enim aquæ et terræ commixtio est. Dicimus enim tabidum et fragile et morti destinatum corpus humanum post peccatum esse cœpisse. Non etiam in nostro corpore isti exhorrescunt nisi mortalitatem, quam damnatione meruimus. Quid autem mirum, aut difficile Deo, etiamsi de limo istius terræ hominem fecit, tale tamen corpus ejus efficere, quod corruptioni non subjaceret, si homo præceptum Dei custodiens peccare noluisset ? Si enim speciem cæli ipsius de nihilo, vel de informi materia dicimus factam, quia omnipotentem artificem credimus ; quid mirum si corpus , quod de limo qualicumque factum est, potuit ab omnipotenti artifice tale fieri, ut nulla molestia, nulla indigentia cruciaret hominem ante peccatum, et nulla corruptione tabesceret ?

9. Itaque superflue quæritur, unde hominis corpus Deus fecerit ; si tamen nunc de corporis formatione dicitur. Sic enim nonnullos nostros intelligere accepi, qui dicunt, posteaquam dictum est : « Finxit Deus hominem de limo terræ :» propterea non additum, ad imaginem et similitudinem suam, quoniam nunc de corporis formatione dicitur. Tunc autem homo interior significabatur, quando di-

ajoutent-ils, la formation particulière de l'homme intérieur est signifiée par ces autres paroles : « Dieu fit l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu (1). » Mais même sans recourir à une double opération divine, et en nous tenant au sens exact des premières paroles du texte sacré, nous pouvons admettre que par ces paroles l'homme fut créé dans son corps et dans son âme, sans que le nom de limon, donné à cette union ait le droit de nous offenser. De même, en effet, que l'eau unit la terre, rapproche et retient ses molécules, quand, par son mélange, elle forme un limon ; de même l'âme en vivifiant la matière corporelle, la forme en un tout régulier et ne permet pas qu'elle tombe en dissolution.

CHAPITRE VIII

Ce que c'est que l'insufflation de l'esprit. Que signifie dans les Ecritures l'esprit de l'homme.

10. « Dieu, continue la Genèse, répandit en lui un souffle de vie, et l'homme devint vivant et animé; » si le corps était encore seul, nous devons comprendre par ces paroles qu'en ce moment l'âme lui fut unie, soit que déjà créée elle fut encore comme retenue dans la bouche de Dieu, c'est-à-dire dans sa vérité et sa sagesse, d'où cependant elle ne sortit pas comme d'un lieu lorsque le souffle fut répandu ; car Dieu, loin d'être contenu dans un espace déterminé, est présent partout, soit qu'elle fut créée à ce moment même où Dieu répandit sur le corps l'esprit de vie, de sorte que cette insufflation elle-même indiquerait l'opération par laquelle Dieu créa l'âme dans l'homme par l'esprit de sa puissance. Mais supposons que l'homme dès sa création, fut déjà corps et âme; que peut signifier le souffle divin sinon que le sentiment fut ajouté à l'âme elle-même par cette insufflation, lorsque l'homme devient vivant et animé; non pas que cette insufflation fut changée en âme vivante, mais elle agit sur l'âme vivante. Toutefois, nous ne devons pas encore regarder comme spirituelle cette créature qui devenait vivante et animée. L'homme ne devient spirituel que lorsque placé dans le paradis, c'est-à-dire dans la vie bienheureuse, il reçut aussi le précepte de la perfection pour avoir en lui le complet achèvement de la parole de Dieu. Et quand il eut péché en s'éloignant des orrdres divins et qu'en punition il eût été renvoyé du paradis, il redevint ce qu'il était auparavant, c'est-à-dire une créature animale (2). Voilà pourquoi nous tous qui sommes de l'homme animal après le péché, nous sommes soumis à l'abaissement de sa nature jusqu'à ce que nous possédions l'Adam spirituel, c'est-à-dire Notre Seigneur Jésus-Christ, « qui n'a point commis de péché (I *Petr.*, II, 22) » et que, renouvelés et vivifiés

ctum est : « Fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem Dei. » Sed etiamsi nunc quoque hominem ex corpore et anima factum intelligamus, ut non alicujus novi operis inchoatio, sed superius breviter insinuati diligentior retractatio isto sermone explicetur; si ergo, ut dixi, hominem hoc loco ex corpore et anima factum intelligamus, non absurde ipsa commixtione limi nomen accepit. Sicut enim aqua terram colligit, et conglutinat, et continet, quando ejus commixtione limus ejus efficitur : sic anima corporis materiam vivificando in unitatem concordem conformat, et non permittit labi et resolvi.

CAPUT VIII

Insufflatio spiritus quid. Gen., II, 7.

10. Quod autem scriptum est. « Et insufflavit in eum spiritum vitæ, et factus est homo in animam viventem : » si adhuc corpus solum erat, animam adjunctam corpori hoc loco intelligere debemus ; sive quæ jam facta erat, sed tamquam in ore Dei erat, id est in ejus veritate vel sapientia, unde tamen non recessit quasi locis separata, quando insufflata est ; non enim Deus loco continetur, sed ubique præsens est : sive tunc anima facta est, quando in illud figmentum Deus insufflavit spiritum vitæ ut illa insufflatio ipsam operationem Dei significet, qua fecit animam in homine Spiritu potentiæ suæ. Si autem homo ille qui factus erat, jam corpus et anima erat, ipsi animæ sensus est additus ista insufflatione, cum factus est homo in animam viventem : non quia illa insufflatio conversa est in animam viventem, sed operata est in animam viventem. Nondum tamen spiritalem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritalis

(1) C'est l'opinion de Tertullien, *livre de la Résurrection de la chair*, c. V, et celle de saint Hilaire, *commentaire sur le Psaume* CXVIII.— (2) Voyez *Rétractations*, l. I, c. X, n. 3.

par lui, nous soyons rétablis dans le paradis, où le bon larron mérita de l'accompagner, au jour qui termina sa vie mortelle (*Luc*, XXIII, 43). C'est le grand Apôtre qui nous le fait entendre par ces paroles : «Ce n'est pas le corps spirituel qui a été formé le premier, c'est le corps animal, et ensuite le spiritel, selon qu'il est écrit : Adam, le premier homme, a été créé avec une âme vivante, et le second Adam a été rempli d'un esprit vivifiant (I *Cor.*, XV, 44-46). »

11. Ainsi il est entendu que dans ce passage où il est dit : « Dieu répandit sur lui un souffle de vie, et l'homme devint vivant et animé, » on ne doit pas voir dans ce souffle comme une partie de la nature de Dieu qui aurait été changée en l'âme de l'homme; ce qui serait dire évidemment que la nature de Dieu est changeante, erreur dont les Manichéens sont convaincus par la vérité même. Entraînés par l'orgueil, qui est le père de tous les hérétiques, ils ont osé dire que l'âme est de la nature de Dieu, et nous n'avons, pour les accabler, qu'à leur dire ces mots : La nature de Dieu se trompe donc, elle est donc sujette à la misère, au péché, à la corruption par la souillure des vices ou même, comme vous le dites, elle est souillée par le contact d'une nature qui lui est contraire, et le reste, autant de conséquences qu'oe ne peut admettre de la nature divine. Non; l'âme a été créée par le Dieu tout-puissant et par conséquent elle n'est ni la nature ni une portion de la nature divine; nous trouvons assez de témoignages évidents de sa création dans les saintes Ecritures, puisque nous lisons dans le Prophète royal : « Celui qui a formé l'esprit de tous les hommes est celui-là même qui a tout créé (*Ps.*, XXXII, 15).» Et dans Zacharie : «C'est le Seigneur qui a formé dans l'homme l'esprit de l'homme (*Zach.*, XII, 1). » L'esprit de l'homme, il est vrai, est appelé souvent dans les Ecritures, la puissance raisonnable de l'âme elle-même, par laquelle puissance l'homme diffère des animaux, et les domine par une loi de la nature. Et c'est de cet esprit que l'Apôtre a dit : « Personne ne connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui (I *Cor.*, II, 11). » Peut-être alors qu'en admettant, selon les témoignages de l'Ecriture, que l'âme de l'homme a été créée, bien des personnes pouvaient croire que c'est cet esprit de l'homme qui n'a pas été créé, qu'il participe de la nature de Dieu et qu'une partie de la divinité s'est changée en lui, lorsque l'insufflation divine a eu lieu, mais répétons-le, la saine

effectus est,cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus,præceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur. Itaque postquam peccavit, recedens a præcepto Dei, et dimissus est de paradiso, in hoc remansit ut animalis esset, et ideo animalem hominem prius agimus omnes, qui de illo post peccatum nati sumus, donec assequamur spiritalem Adam, id est Dominum nostrum Jesum Christum, qui peccatum non fecit ; et ab illo recreati et vivificati, restituamur in paradisum, ubi latro ille cum ipso eo die meruit esse, quo vitam istam finivit. Sic enim Apostolus dicit : « Sed non prius quod spiritale est, sed quod animale, sicut scriptum est : Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus Adam in Spiritum vivificantem (I *Cor.*, XV, 46).»

11. Sic ergo debemus intelligere hunc locum, ut non quia dictum est, « Insufflavit in eum spiritum vitæ, et factus est homo in animamviventem,»credamus illam veluti partem naturæ Dei in animam hominis fuisse conversam, et cogamur dicere naturam Dei esse mutabilem : in quo errore maxime istos Manichæos veritas premit. Sicut enim est mater omnium hæreticorum superbia, ausi sunt dicere quod natura Dei sit anima. Et hinc urgentur a nobis, cum eis dicimus, Ergo natura Dei errat et misera est, et vitiorum labe corrumpitur et peccat; aut etiam, ut vos dicitis, naturæ contrariæ sordibus inquinatur : et cetera talia quæ de natura Dei nefas est credere. Nam factam esse animam ab omnipotente Deo, et ideo non illam esse partem Dei vel naturam Dei, manifeste alio loco scriptum est, dicente Propheta : Et qui finxit spiritum omnibus, ipse fecit omnia (*Psal.*, XXXII, 15). Et alio loco : Qui finxit spiritum hominis in ipso. Ergo factum esse spiritum hominis, manifeste his testimoniis approbatur. Spiritus autem hominis in Scripturis (*Zach.*, XII, 1) dicitur ipsius animæ potentia rationalis, qua distat a pecoribus, et eis naturæ lege dominatur. De quo dicit Apostolus : « Nemo scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est (I *Cor.*, II, 11). » Ne forte si (*a*) probaretur his testimoniis animam factam esse, non deessent qui dicerent, spiritum hominis non esse factum,

(*a*) Lov. *si non probaretur*. At Am. Er. et MSS. quatuordecim, e quibus Regius codex optimæ notæ, negatione carent.

doctrine repousse également cette erreur ; tantôt l'esprit de l'homme se trompe, tantôt il apprécie sagement les choses, et il proclame ainsi qu'il est changeant ; ce qu'on ne peut nullement supposer de la nature de Dieu. Du reste, quelle marque plus éclatante d'orgueil pour l'âme humaine que d'égaler sa nature à celle de Dieu, lorsqu'elle gémit encore sous le fardeau de tant de vices et de misères !

CHAPITRE IX

Sens allégorique des délices du Paradis.

12. Voyons maintenant la béatitude de l'homme, désignée sous le nom de paradis : comme il arrive que nous goûtons un délicieux repos dans les bois, et que pour nos sens corporels la lumière et le ciel qui est un corps plus élevé et bien meilleur que le nôtre, nous paraissent s'élever du côté de l'Orient, nous pouvons dire aussi que les délices spirituelles que procure la vie bienheureuse, sont indiquées d'une manière figurée par les paroles de la Genèse, et que le paradis terrestre est planté à l'Orient. Nos joies spirituelles sont figurées par tous ces arbres beaux à la vue de l'intelligence et dont la nourriture qui ne se corrompt pas, est l'aliment des âmes bienheureuses : car Notre Seigneur a dit : « Travaillez pour une nourriture qui ne se corrompt pas (*Jean*, VI, 27) ; » c'est-à-dire pour acquérir toute connaissance qui est la nourriture de l'âme. *L'Orient* signifie la lumière de la sagesse dans Eden, c'est-à-dire dans les délices immortelles et intellectuelles ; car ce mot qui, traduit de l'hébreu signifie, dit-on, *delices*, volupté ou festin, est placé dans la Genèse sans interprétation, pour indiquer un lieu particulier, et mieux encore pour représenter une locution figurée. Tous les arbres que produit la terre m'apparaissent comme le symbole, des joies spirituelles ; nous indiquant qu'il faut s'élever au-dessus de la terre et ne pas se laisser envelopper ni accabler par les embarras des passions terrestres. L'arbre de vie, planté au milieu du paradis, représente la sagesse qui fait comprendre à l'âme qu'elle est placée dans un certain milieu de choses, de sorte que, bien qu'elle ait sous sa dépendance toute la nature corporelle, elle a au-dessus d'elle la nature de Dieu : et elle ne doit s'écarter ni à droite, en s'attribuant ce qu'elle n'est pas, ni à gauche, en méprisant par négligence ce qu'elle est. Voilà l'arbre de vie planté au milieu du paradis. Quant à l'arbre de la science du bien et du mal, il est placé, lui aussi, au milieu du jardin de délices, signifiant par là le juste milieu de l'âme et son intégrité harmonieuse : il

et ipsum arbitrarentur esse naturam Dei, et in ipsum dicerent partem Dei esse conversam, cum illa insufflatio Dei facta est. Quod sana doctrina similiter respuit, quia et ipse spiritus hominis cum aliquando errat, et aliquando prudenter sapit, mutabilem se esse clamat, quod nullo modo de natura Dei fas est credere. Non autem potest majus signum esse superbiæ, quam ut dicat se humana anima hoc esse quod Deus est, cum adhuc sub tantis vitiorum et miseriarum molibus gemat.

CAPUT IX

Paradisi deliciæ quid allegorice.

12. Nunc jam videamus ipsam beatitudinem hominis, quæ paradisi nomine signficatur : nam quoniam in nemoribus deliciosa quies hominum esse solet, et corporeis sensibus nostris de Oriente lumen oritur, cælumque consurgit, quod superius corpus est nostro corpore atque excellentius ; propterea his verbis etiam spiritales deliciæ, quas habet beata vita, figurate explicantur, et ad Orientem paradisus plantatur. Intelligamus autem nostra gaudia spiritalia significare omne lignum formosum ad adspectum intelligentiæ, et bonum ad escam quæ non corrumpitur, qua beatæ animæ pascuntur, nam et Dominus dicit : Operamin escam quæ non corrumpitur, ut est omnis ratio, quœ cibus est animæ (*Johan.*, VI, 27). Ad Orientem, lucem sapientiæ in Eden, id est in deliciis immortalibus et intelligibilibus. Nam deliciæ, vel voluptas, vel epulum hoc verbo significari dicitur, si ex hebræo in latinum interpretetur. Positum est autem sic sine interpretatione, ut aliquem locum significare videatur, magisque figuratam faciat locutionem. Productum autem ex terra omne illud lignum accipimus omne illud gaudium spiritale, id est supereminere terræ, et non involvi atque obrui terrenarum cupiditatum implicamentis. Lignum autem vitæ plantatum in medio paradisi, sapientiam illam significat, qua oportet ut intelligat anima, in meditullio quodam rerum se esse ordinatam, ut quamvis sub-

est véritablement l'arbre de la science du bien et du mal, parce que si l'âme qui doit s'étendre vers les choses qui sont devant elle, c'est-à-dire vers Dieu, et oublier les choses qui sont derrière elle (*Philipp.*, III, 13), c'est-à-dire les voluptés corporelles, se replie sur elle-même après avoir abandonné son Créateur ; si elle veut jouir de sa puissance sans,pour ainsi dire, avoir égard à Dieu, elle est enflée par l'orgueil, qui est le commencement de tout péché. Et lorsque le châtiment a suivi sa chute, elle apprend par expérience la différence qu'il y a entre le bien qu'elle a abandonné et le mal dans lequel elle est tombée.Là,et là seulement, sera la faute d'avoir goûté au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal. Dieu en permettant à l'homme de manger du fruit de tous les arbres qui étaient dans le paradis, n'avait excepté que le fruit de l'arbre dans lequel se trouve le discernement du bien et du mal; c'est-à-dire que l'homme ne devait pas toucher à ces fruits parce qu'en les mangeant, il violerait et corromprait l'intégrité harmonieuse de sa nature.

CHAPITRE X

Ce qu'indiquent les quatre fleuves.

13. Le fleuve qui sortait d'Eden, c'est-à-dire des délices, de la volupté et des festins, fleuve qui est indiqué par le Prophète dans le passage suivant du psaume XXXVe : « Vous les ferez boire dans le torrent de vos délices ; » c'est-à-dire dans Eden, qui en latin se traduit par délices ; se divise en quatre parties indiquant les quatre vertus cardinales, la prudence, la force, la tempérance, la justice. C'était d'abord le Phison et le Géhon signalés aussi dans le prophète Jérémie, et qui depuis portent d'autres noms, comme aujourd'hui on appelle Tibre le fleuve qui auparavant s'appelait Albula. Puis venaient le Tigre et l'Euphrate, qui ont conservé encore les mêmes noms. Un sens mystérieux indiquant les vertus de l'âme était attaché à ces dénominations, selon leur interprétation dans les langues hébraïque et syriaque, et ainsi en est-il du reste dans bien des passages du livre sacré. Jérusalem, bien qu'étant un lieu visible et terrestre, signifiait, dans le langage spirituel, la cité de la

jectam sibi habeat omnem naturam corpoream, supra se tamen esse intelligat naturam Dei : et neque in dexteram declinet, sibi arrogando quod non est; neque ad sinistram, per negligentiam contemnendo quod est : et hoc est lignum vitæ plantatum in medio paradisi. Ligno autem scientiæ boni et mali, ipsa item medietas animæ et ordinata integritas significatur : nam et ipsum lignum in medio paradisi plantatum est : et ideo lignum dignoscentiæ boni et mali dicitur, quia si anima quæ debet in ea quæ anteriora sunt se extendere, id est in Deum, et ea quæ posteriora sunt oblivisci, id est corporeas voluptates, ad seipsam deserto Deo conversa fuerit, et sua potentia tamquam sine Deo frui voluerit, intumescit superbia, quod est initium omnis peccati. Et cum hoc ejus peccatum pœna fuerit consecuta, experiendo discit quid intersit inter bonum quod deseruit, et malum in quod cecidit. Et hoc ei erit gustasse de fructu arboris dignoscentiæ boni et mali. Præcipitur ergo illi ut de omni ligno quod est in paradiso edat, ex ligno autem in quo est dignoscentia boni et mali non edat, id est non sic eo fruatur, ut ipsam ordinatam integritatem naturæ suæ, quasi manducando violet atque corrumpat.

CAPUT X

Flumina quatuor quid notent.

13. Flumen autem quod procedebat ex Eden, id est ex deliciis et voluptate et epulis, quod flumen a Propheta significatur in Psalmis (*Psal.*, XXXV, 9), cum dicit, Torrente voluptatis tuæ potabis eos; hoc est enim Eden, quod latine voluptas dicitur : dividitur in quatuor partes, et quautor virtutes significat, prudentiam, fortitudinem, temperantiam, justitiam. Dicitur autem Phison ipse esse Ganges, Geon autem Nilus, quod etiam in Jeremia propheta animadverti potest : nunc aliis nominibus appellantur. Sicut nunc Tyberis dicitur fluvius, qui prius Albula dicebatur. Tigris vero et Euphrates etiam nunc eadem nomina tenent : quibus tamen nominibus virtutes, ut dixi spiritales significantur, quod etiam ipsorum nominum interpretatio docet, si quis hebræam linguam vel syram consideret. Sicut Jerusalem quamvis sit visibilis et terrenus locus, significat tamen civitatem pacis spiritaliter : et Sion quamvis sit mons in terra, speculationem tamen significat; et hoc nomen in Scripturam allegoriis ad spiritalia intelligenda sæpe transfertur : et ille qui descendebat ab Jerusalem in Jericho, sicut Domi-

paix : Sion, qui était une montagne terrestre, voulait dire contemplation ; et ce nom, dans les allégories des Ecritures, est souvent appliqué à des choses spirituelles : ainsi en était-il de la parabole de celui qui descendait de Jérusalem à Jéricho, selon l'expression de Notre Seigneur, et qui fut couvert de blessures en chemin, et laissé à demi-mort par les voleurs, (*Luc*, x, 30). Bien que tous ces endroits désignés aient une réalité historique, nous sommes néanmoins forcés de les entendre d'une manïère spirituelle.

14. Donc, le premier des fleuves figurait la prudence qui indique la contemplation même de la vérité étrangère à toute bouche humaine, parce qu'elle est ineffable ; si vous voulez la faire connaître, vous restez en travail sans l'enfanter ; et c'est pour cela que l'Apôtre disait avoir entendu des paroles qu'il n'est pas permis à l'homme d'exprimer (II *Cor.*, xii, 4) ; cette prudence entoure la terre qui renferme l'or, l'escarboucle et l'émeraude, c'est-à-dire la règle de notre conduite, qui étant, pour ainsi dire, dépouillée par le feu de toute souillure terrestre, jette un vif éclat comme l'or le plus pur ; elle environne la vérité que nulle erreur ne peut vaincre, de même que l'éclat de l'escarboucle ne peut être terni par la nuit, elle enceint enfin la vie éternelle, indiquée par la couleur verte de l'émeraude, à cause de la vigueur de son eau qui ne se dessèche jamais. Le fleuve qui borne la terre d'Ethiopie au climat brûlant, indiquait la force prompte et active dans la chaleur de l'action. Le troisième, c'est-à-dire le Tigre, se dirige contre l'Assyrie et marque la tempérance qui résiste à la volupté, passion toujours ennemie des conseils de la prudence : voilà pourquoi sans doute nous trouvons souvent dans les Ecritures le terme d'Assyriens pris dans le sens d'ennemi. Enfin pour le quatrième, rien n'indique vers quelle contrée il se dirige, ni quelle terre il entoure, parce que la justice appartient à toutes les parties de l'âme ; elle y constitue l'ordre et l'équilibre d'où résulte l'union harmonieuse des trois autres vertus : à la tète marche la prudence, puis vient la force, ensuite la tempérance, et la justice qui vient après elle, sert à les unir et à les coordonner dans un ensemble admirable.

CHAPITRE XI

Travail de l'homme dans le paradis : la femme créée pour lui venir en aide.

15. L'homme avait été placé dans le paradis

nus dicic (*Luc.*, x, 30), et in via vulneratus, faucius et semivivus relictus est a latronibus, utique locos istos terrarum, quamvis secundum historiam in terra inveniantur, spiritaliter cogit intelligi.

14. Prudentia ergo, quæ significat ipsam contemplationem veritatis, ab omni ore humano alienam, quia est ineffabilis, quam si eloqui velis, parturis eam potius quam paris, quia ibi audivit et Apostolus ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui (II *Cor.*, xii, 4). Hæc ergo prudentia terram circumit, quæ habet aurum, et carbunculum, et lapidem prasinum, id est disciplinam vivendi, quæ ab omnibus terrenis sordibus, quasi decocta nitescit, sicut aurum optimum ; et veritatem, quam nulla falsitas vincit, sicut carbunculi fulgor nocte non vincitur ; et vitam æternam, quæ viriditate lapidis prasini significatur, propter vigorem qui non arescit. Fluvius autem ille qui circuit terram Æthiopiam multum calidam atque ferventem, significat fortitudinem calore actionis alacrem atque impigram. Tertius autem Tigris vadit contra Assyrios, et significat temperantiam, quæ resistit libidini, multum adversantis consiliis prudentiæ, unde plerumque in Scripturis Assyrii adversariorum loco ponuntur. Quartus fluvius non dictum est contra quid vadat, aut quam terram circumeat : justitia enim ad omnes partes animæ pertinet, quia ipsa ordo et æquitas animæ est, qua sibi ista tria concorditer copulantur, prima prudentia, secunda fortitudo, tertia temperantia ; et in ista tota copulatione atque ordinatione (*a*) justitia.

CAPUT XI

Opera hominis in paradiso, mulier in adjutorium facta. Gen., ii, 15.

15. Quod autem ista constitutus est homo in paradiso, ut operaretur et custodiret : operatio illa laudabilior laboriosa non erat. Alia est namque in paradiso operatio, et alia in terra, quo post peccatum damnatus est. Ex eo autem quod additum

(*a*) Editi sic habent, *atque ordinatione perficiunt justitiam*. MSS. vero, *atque ordinatione justitia*. supple, consistit.

pour le travailler et le garder, mais son travail, si louable qu'il fût, n'était pas pénible; il différait en tout de celui de la terre, auquel l'homme a été condamné après le péché, et du reste nous pouvons le comprendre par les paroles que l'écrivain sacré ajoute, « et pour le garder. » Dans la tranquillité de la vie bienheureuse, où la mort n'a point d'empire, en quoi peut consister le travail, sinon à garder ce que l'on possède ? Avec ce précepte, l'homme reçut aussi celui dont nous avons dèjà parlé, et qui concernait l'arbre du bien et du mal. Seulement en nous faisant voir (1) qu'il ne s'adresse pas à un seul, car il le termine par ces mots : « Le jour où vous en mangerez vous mourrez certainement, » Moïse commence à faire entendre comment la femme fut créée. Elle fut faite, dit-il, pour venir en aide à l'homme, afin que par leur union spirituelle ils enfantassent aussi des fruits spirituels, c'est-à-dire les bonnes œuvres des louanges de Dieu. A l'homme revenait la direction, à la femme l'obéissance ; l'homme était conduit par la sagesse, et la femme par l'homme, parce que le chef de l'homme c'est le Christ, et celui de la femme, c'est l'homme. C'est pourquoi il est dit : « Il n'est pas bien que l'homme soit seul. » Il restait à faire en effet, non-seulement que le corps ne dominât pas l'âme, puisqu'il lui tient lieu de serviteur, mais encore que la raison qui fait proprement l'homme, soumît à ses lois la partie animale, et qu'elle s'en fît un aide pour commander au corps. Pour représenter ce devoir, la femme fut créée, et selon l'ordre des choses soumise à l'homme ; et dans cette subordination que nous voyons établie entre les deux parties de l'humanité, il nous est donné de voir ce qui doit se passer dans l'homme seul, je veux dire que l'esprit intérieur, ou la raison de l'homme doit avoir sous sa puissance l'appétit de l'âme au moyen duquel nous opérons sur les membres du corps ; il doit par une juste loi modérer cette puissance qui n'est que son aide, de même que l'homme doit gouverner la femme et ne pas permettre qu'elle domine sur lui ; car s'il en est autrement, une maison est bouleversée et dans la misère.

16. Ainsi Dieu avait d'abord montré à l'homme combien il était au-dessus des animaux et de tous les autres êtres vivants privés de raison ; c'est ce que signifiait ces paroles : « Tous les animaux furent amenés auprès de lui pour qu'il vît comment il les nommerait. » Du reste, la raison elle-même marquait à l'homme sa supériorité sur les animaux, puisque seule, en portant un jugement sur eux, elle pouvait les distinguer et les discerner

est, « et custodiret : » significatum est qualis illa operatio erat. Namque in tranquillitate beatæ vitæ, ubi mors non est, omnis opera est custodire quod tenes. Accipit etiam præceptum, de quo superius jam tractavimus. Quod præceptum, quoniam sic concluditur, ut non ad unum loquatur, sic enim dicit : « Quia die autem manducaveritis, morte moriemini (*Gen.*, II, 17) : » incipit exponi quomodo sit facta femina : et facta dicitur in adjutorium viri, ut copulatione spiritali spiritales fetus ederet, id est bona opera divinæ laudis; dum ille regit, hæc obtemperat; ille a sapientia regitur, hæc a viro. Caput enim viri Christus, et caput mulieris vir. Ideoque dicitur : « Non est bonum solum hominem esse. » (*a*) Adhuc enim erat, quod fieret, ut non solum anima corpori dominaretur, quia corpus servilem locum obtinet, sed etiam virilis ratio subjugaret sibi animalem partem suam, per quod adjutorium imperaret corpori. Ad hujus rei exemplum femina facta est, quam rerum ordo subjugat viro : ut quod in duobus hominibus evidentius apparet, id est in masculo et femina, etiam in uno homine considerari possit : ut appetitum animæ, per quem de membris corporis operamur, habeat mens interior tamquam virilis ratio subjugatum, et justa lege modum imponat adjutorio suo, sicut vir debet feminam regere, nec eam permittere dominari in virum : quod ubi contingit, perversa et misera domus est.

16. Primo ergo demonstravit Deus homini, quanto melior esset pecoribus, omnibus irrationabilibus animantibus : et hoc significat quod dictum est adducta esse ad illum omnia animantia, ut videret quid ea vocaret, et eis nomina imponeret. Ex hoc enim apparet ipsa ratione hominem meliorem esse quam pecora, quod distinguere, et nominatim ea discernere, nonnisi ratio potest, quæ de ipsis judicat. Sed hæc facilis ratio est : cito enim homo intel-

(1) Chapitre IX.
(*a*) Ita melioris notæ MSS. Am, et Er. ubi Lov. habet, *Ad hoc enim erat.*

chacun par leur nom. Mais si ce discernement est facile; si l'homme peut s'apercevoir promptement qu'il est au-dessus de la brute, combien est plus difficile cet autre discernement au moyen duquel il comprend qu'en lui-même autre est la partie raisonnable qui gouverne, et autre est la partie animale qui est gouvernée.

CHAPITRE XII

Rassemblement des eaux (versets 9 *et* 10) *et leur formation.*

Evidemment ce n'est que la sagesse la plus intime qui voit cela, et peut-être, à mon sens, est-ce cette vision secrète qui est indiquée par le sommeil que Dieu fit descendre sur Adam, quand la femme fut créée pour lui. Ce sommeil mystique n'était-il pas, en effet, une preuve que la vue de la vérité n'est pas l'œuvre de nos yeux corporels, mais que plus l'on se sépare des choses visibles pour se retirer dans l'intérieur de l'intelligence, ce qui est une espèce de sommeil, plus brillante et plus claire encore apparaît cette vérité. Car la connaissance qui nous fait comprendre qu'en nous autre chose est la raison qui domine, et autre chose ce qui obéit à la raison; cette connaissance, dis-je, est comme la formation de la femme d'une côte de l'homme, parce qu'elle indique une union. Pour qu'ensuite chacun gouverne convenablement la partie qui lui est soumise, et la rende pour ainsi dire conjointe à lui-même, de sorte que la chair ne désire rien contre l'esprit, mais lui soit soumise pour que la concupiscence de la chair, au lieu de se révolter contre la raison, cesse d'être charnelle en lui obéissant, tout cela ne peut être l'œuvre que d'une sagesse parfaite; or, la contemplation de ces vérités, parce qu'elle est intérieure, secrète et éloignée de tous les sens corporels, peut convenablement être entendue sous l'image du sommeil. L'homme alors est régulièrement le chef de la femme, lorsque lui-même a pour chef le Christ qui est la Sagesse de Dieu.

17. La chair que Dieu mit à la place de la côte d'Adam, nous indique sans doute les sentiments d'amour avec lesquels chacun aime sa vie, car il n'est personne assez dur pour la mépriser; parce qu'on aime celui auquel on commande. Le mot chair, dans ce passage, ne désigne donc pas la concupiscence charnelle, mais est pris plutôt dans le sens que le prophète avait en vue quand il disait « d'ôter au peuple son cœur de pierre et de lui donner un cœur de chair (*Ezéch.*, XI, 19); » ou encore dans le

ligit se meliorem esse pecoribus : illa est difficilis ratio qua intelligit in seipso aliud esse rationale quod regit, aliud animale quod regitur.

CAPUT XII

Sopito Adæ juncta Eva, quid sibi velit : *Gen.* II, 21.

Et quoniam hæc secretiore sapientia videt, ipsam visionem secretam nomine soporis significari arbitror, quem immisit Deus in Adam, quando ei mulier facta est. Ut enim hoc videatur, non est opus oculis istis corporeis, sed quanto quisque ab istis visibilibus rebus in interiora intelligentiæ secesserit (hoc est autem quasi obdormiscere) tanto melius et sincerius illud videt. Ipsa enim cognitio, qua intelligitur in nobis aliud esse quod ratione dominetur, aliud quod rationi obtemperet, ipsa ergo cognitio veluti effectio mulieris est de costa viri, propter conjunctionem significandam. Deinde ut quisque huic suæ parti recte dominetur, et fiat quasi conjugalis in seipso, ut caro non concupiscat adversus spiritum, sed spiritui subjugetur, id est concupiscentia carnalis non adversetur rationi, sed potius obtemperando desinat esse carnalis, opus habet perfecta sapientia. Cujus contemplatio quia interior est et secretior, et ab omni sensu corporis remotissima, convenienter etiam ista soporis nomine intelligi potest. Tunc enim ordinatissime caput mulieris vir est, cum caput viri est Christus, quæ Sapientia est Dei.

17. Sane in locum illius costæ carnem adimplevit, ut hoc nomine insinuaretur dilectionis affectus, quo diligit unusquisque animam suam, et non est durus ut eam contemnat, quod diligit quisque cui præest. Non enim sic nominata est caro isto loco, ut carnalem concupiscentiam significet, sed isto modo potius, quo Propheta dicit, auferri populo cor lapideum, et dari cor carneum (*Ezech.*, XI, 19). Hoc modo enim dicit etiam Apostolus : Non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus (II *Cor.*, III, 3). Aliud est quippe propria locutio, aliud figurata, qualis ista est quam tractamus modo. Quapropter etsi visibilis femina secundum

sens de l'Apôtre quand il écrivait aux Corinthiens : « La lettre du Christ est écrite non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, qui sont vos cœurs (II *Cor.*, III, 3). » C'est dire que le mot propre dont se sert l'Ecriture est tout autre que la locution figurée dont nous parlons maintenant. Ainsi la femme a été créée, il est vrai, par le Seigneur Dieu, de la chair même du premier homme, mais ce n'est pas sans cause qu'elle a été faite ainsi, et des secrets mystiques sont cachés dans l'œuvre divine. Dieu manquait-il en effet de limon pour former la première femme ? Ou bien, s'il l'eut voulu, ne pouvait-il pas tirer une côte de l'homme éveillé sans lui causer de douleur ? Soit donc que cette formation d'Eve ait été faite ou racontée dans un sens figuré, toujours est-il que ce n'est pas en vain que Dieu a parlé et agi ainsi ; et nous pouvons y reconnaître des secrets et des mystères qu'il nous est permis d'interpréter et de comprendre de la manière dont notre faiblesse cherche à l'expliquer, ou d'une autre meilleure encore, tout en nous tenant toujours à la véritable foi.

CHAPITRE XIII

Mariage spirituel dans l'homme.

18. L'homme donna donc un nom à sa femme, comme le maître à son subordonné et dit : « Voici maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair. » « L'os de mes os, » probablement pour marquer la force ; « et la chair de ma chair, » pour marquer la tempérance, force et tempérance, deux vertus qui appartiennent à la partie inférieure de l'âme et qui tient sous sa domination la prudence de la raison. Adam ajoute : « Elle sera appelée femme (*mulier*), » parce qu'elle a été tirée de son mari. Rien dans le nom et dans l'interprétation de la langue latine ne rappelle cette origine. Car on ne voit pas de ressemblance entre le mot femme (*mulier*) et le mot homme (*vir*) (1). Nous ne trouvons cette identité d'origine clairement indiquée que dans la langue hébraïque dont l'expression peut se traduire ainsi : « Elle sera appelée (*virago*) ; » c'est-à-dire tirée de « l'homme » (*de viro*). Ce mot de *virago* ou *virgo* (vierge) a évidemment quelque ressemblance avec le mot *vir* (homme). Qaunt au mot *mulier* il n'en a point, mais, comme je l'ai dit, cela vient de la différence des langues.

19. Pour ce qu'ajoute Adam : « L'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme ; et ils seront deux en une seule chair. » Je ne trouve pas comment ces paroles peuvent se rapporter à l'histoire de la création, si ce n'est que la plupart du temps cela arrive dans le genre humain, ce serait donc tout simplement une prophétie que l'Apôtre rappelle

historiam de corpore viri primo facta est a Domino Deo, non utique sine caussa ita facta est, nisi ut aliquod secretum intimaret. Num enim aut limus defuit, unde femina formaretur ; aut si vellet Dominus, homini vigilanti costam sine dolore detrahere non posset ? Sive ergo ista figurate dicta sint, sive etiam figurate facta sint, non frustra hoc modo dicta vel facta sunt, sed sunt plane mysteria et sacramenta, sive hoc modo quo tenuitas nostra conatur, sive aliquo alio meliore, secundum sanam tamen fidem, sunt interpretanda et intelligenda.

CAPUT XIII

Spiritale conjugium in homine Gen., II, 23 *et seq.*

18. Vocavit ergo mulierem suam vir, tamquam potior inferiorem, et dixit : « Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea. » Os de ossibus, fortasse propter fortitudinem : et caro de carne, propter temperantiam. Hæ namque duæ virtutes ad inferiorem animi partem, quam prudentia rationalis regit, docentur pertinere. Quod autem dictum est : « Hæc vocabitur mulier, quoniam de viro suo sumta est, » ista origo nominis, et interpretatio in lingua latina non apparet. Quid enim simile habeat mulieris nomen ad viri nomen, non invenitur. Sed in hebræa locutione dicitur sic sonare, quasi dictum sit : Hæc vocabitur virago, quoniam de viro suo sumta est. Nam virago vel virgo potius habet aliquam similitudinem cum viri nomine ; mulier autem non habet, sed hoc (ut dixi) linguæ diversitas facit.

19. Quod autem additum est, « Relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una, quomodo referatur ad historiam non invenio, nisi quod plerumque in genere hu-

(1) Il en est de même en français.

en ces termes : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils ne formeront tous deux qu'une seule chair. Ce sacrement est grand, je dis en Jésus-Christ et en l'Eglise (*Ephès.*, V, 31-32). » Je ne citerai donc ces paroles que comme un avertissement aux Manichéens ; s'ils ne lisaient pas en aveugles, eux qui se servent des Epîtres des Apôtres, trompent tant de personnes, ils comprendraient comment il faut entendre les Ecritures de l'Ancien Testament, et ils n'oseraient pas par des discours sacriléges blâmer ce qu'ils ne connaissent pas. Puis il est dit, qu'Adam et sa femme étaient nus et qu'ils n'en avaient point de honte, tant était grande la simplicité et la chasteté de leur âme, et dans le même sens l'Apôtre disait plus tard : « Je vous ai fiancés à Jésus-Christ, cet unique époux, pour vous présenter à lui comme une vierge toute pure. Mais je crains qu'ainsi le que serpent séduisit Eve par ses artifices, vos esprits ne se corrompent et ne dégénèrent de la simplicité chrétienne (II, *Cor.*, XI, 2-3). »

CHAPITRE XIV

Le serpent, c'est le diable ; Eve, le sentiment. Ici commence l'explication du chapitre III.

20. Ce fut le serpent qui tenta Eve, c'est-à-dire le démon, être que l'Ecriture appelle le plus avisé de tous, pour nous indiquer sa ruse et sa duplicité. Remarquons-le bien, le récit sacré ne dit pas que le serpent était dans le paradis, mais seulement parmi les animaux que Dieu créa. Car le paradis signifie, comme je l'ai dit plus haut, la vie bienheureuse, où le serpent n'était déjà plus, parce qu'il était le démon, et qu'il était déchu de sa béatitude, en ne le tenant pas ferme dans la vérité. Toutefois il ne faut pas s'étonner qu'il aît pu parler à la femme, tandis qu'elle était dans le paradis et que lui n'y était pas ; car nous pouvons dire qu'Eve n'était pas dans le paradis d'une manière locale, mais plutôt par le sentiment de la béatitude : ou bien, s'il faut admettre un lieu appelé Paradis dans lequel Adam et Eve habitaient corporellement, il ne s'ensuit pas que le démon y soit entré corporellement lui-même. L'Apôtre n'a-t-il pas en vue son action purement spirituelle, quand il parle « du prince des puissances de l'air, esprit de malice qui exerce maintenant son pouvoir sur les incrédules (*Ephès.*, II, 2). » Cet esprit apparaît-il visiblement, ou bien s'approche-t-il comme renfermé dans des lieux matériels de ceux sur lesquels il exerce son action ? Non sans doute, mais par tous les moyens de sa merveilleuse puissance, il pénètre leurs pensées de ses suggestions, et ceux-là seuls y résistent qui disent véritablement avec l'Apôtre : « Nous n'ignorons pas ses

mano ista contingunt : sed tota prophetia est, cujus Apostolus meminit, dicens : « Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est : Ego autem dico in Christo, et in Ecclesia (*Ephes.*, V, 31). Quod Manichæi si non cæci legerent, qui per Epistolas apostolicas multos decipiunt, intelligerent quomodo accipiendæ sint veteris Testamenti Scripturæ, nec tam sacrilega voce auderent accusare quod nesciunt. Quod autem nudi erant Adam et mulier ejus, et non confundebantur, simplicitatem animæ castitatemque significat. Nam et Apostolus ita dicit : « Aptavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo : timeo autem ne sicut serpens Evam fefellit versutia sua, ita corrumpantur mentes vestræ a simplicitate et castitate, quæ est in Christo (II *Cor.*, XI, 2). »

CAPUT XIV

Serpens diabolus, Eva affectus. Gen., III, 1. *Sup. cap*, IX.

20. Serpens autem significat diabolum, qui sane non erat simplex. Quod enim dicitur sapientior omnibus bestiis, figurate insinuatur ejus versutia. Non autem dictum est, quod in paradiso erat serpens, sed erat serpens inter bestias quas fecit Deus. Paradisus namque beatam vitam, ut superius dixi, significat, in qua jam non erat serpens, quia jam diabolus erat : et de sua beatitudine ceciderat, quia in veritate non stetit. Nec mirandum est quomodo mulieri loqui potuerit, cum illa esset in paradiso, et ille non esset : non enim aut illa secundum locum erat in paradiso, sed potius secundum beatitudinis affectum ; aut etiamsi locus est talis, qui paradisus vocetur, in quo corporaliter Adam et mulier habitabant, etiam diaboli accessum corporaliter intelligere debemus : non utique, sed spiritaliter,

ruses (II *Cor.*, II, 11). » Voyez en effet, comment il s'approcha de Judas, quand il lui persuada de trahir Notre Seigneur? Lui apparut-il dans un lieu, et Judas le vit-il avec les yeux du corps? Non, car il est écrit, « qu'il entra dans son cœur (*Luc*, XXII, 3). » L'homme donc pour le repousser n'a qu'à garder le paradis ; car Dieu l'a placé pour le cultiver et le garder: et dans le Cantique des Cantiques il est dit en effet de l'Eglise figurée par le Paradis : « Elle est un jardin fermé ; une fontaine scellée, » dans laquelle ne peut pénétrer ce conseiller du mal. Mais le démon trompera l'homme au moyen de la femme : image de ce qui se passe dans notre cœur, car notre raison ne peut être induite à consentir au péché, si la délectation n'émeut cette partie de l'âme qui doit obéir à la raison, comme la femme à son maître.

21. Aujourd'hui même dans chacun de nous, lorsque nous tombons dans le péché, il ne se passe rien autre chose que ce qui eut lieu entre les trois acteurs de la chute le serpent, la femme et l'homme. D'abord arrive la suggestion, par la pensée, ou par les sens corporels de la vue, du toucher, de l'ouïe, du goût ou de l'odorat : lorsque cette suggestion s'est produite, si notre désir ne se porte pas vers le péché, l'astuce du serpent est brisée ; mais s'il s'y porte nous sommes vaincus comme la femme. Quelquefois la raison réprime et étouffe avec une fermeté virile la passion émue, et non seulement nous ne tombons pas dans le péché, mais nous sommes couronnés après une courte lutte. Si au contraire, la raison vient à céder, si elle consent à faire ce vers quoi la passion la pousse, l'homme est exclu de tout bonheur de la vie, il est chassé du paradis, car le péché lui était déjà imputé, quand même l'acte ne s'en suivrait pas ; parce que la conscience est tenue comme coupable par le consentement.

CHAPITRE XV

Comment la tentation nous fait tomber.

22. Mais nous devons considérer avec plus de soin encore comment le serpent persuada à l'homme de pécher; car ce récit touche surtout à notre salut, et il n'a été écrit que pour que nous évitions de semblables chutes. Lorsque la

sicut Apostolus dicit, « secundum principem potestatis aeris, spiritus qui nunc operatur in filiis diffidentiæ (*Eph.*, II, 2). » Numquid ergo visibiliter eis apparet, aut quasi corporeis locis accedit ad eos in quibus operatur ? non utique, sed miris modis per cogitationes suggerit quidquid potest. Quibus suggestionibus resistunt, qui vere dicunt, quod item dicit Apostolus : « Non enim ignoramus astutias ejus (II *Cor.*, II, 11).» Quomodo enim accessit ad Judam, quando ei persuasit ut Dominum traderet? numquid in locis, aut per hos oculos ei visus est ? sed utique, ut dictum est (*Luc*, XXII, 3), intravit in cor ejus. Repellit autem illum homo, si paradisum custodiat. Posuit enim Deus hominem in paradiso, ut operaretur et custodiret : quia sic de Ecclesia dicitur in Canticis canticorum, « Hortus conclusus, fons signatus (*Can.*, IV, 12) : » quo utique non admittitur perversitatis ille persuasor. Sed tamen per mulierem decipit : non enim etiam ratio nostra deduci ad consensionem peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi, quæ debet obtemperare rationi tamquam rectori viro.

21. Etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum quisque delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere, et viro. Nam primo fit suggestio sive per cogitationem, sive per sensus corporis, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo : quæ suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non movebitur ad peccandum, excludetur serpentis astutia ; si autem mota fuerit, quasi mulieri jam persuasum erit. Sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit. Quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit, faciendum esse decernat, ab omni vita beata tamquam de paradiso expellitur homo. Jam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum; quoniam rea tenetur in consensione conscientia.

CAPUT XV

Tentatio quomodo dejicit.

22. Quo autem modo serpens ille peccatum persuaserit, diligenter considerandum est, pertinet enim maxime ad nostram salutem : nam ideo hæc scripta sunt ut jam talia caveamus. Nam cum interrogata mulier respondisset quid eis præceptum esset ; ait ille : « Non morte moriemini : sciebat enim Deus, quoniam qua die manducaveritis ex illo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii scientes bonum et malum (*Gen.*, III, 4). » Videmus his verbis per superbiam

femme, après avoir été interrogée, eut exposé la défense qui leur avait été faite, le serpent lui dit : « Vous ne mourrez point de mort : Dieu savait en effet que le jour où vous mangerez du fruit de cet arbre, vos yeux seront ouverts, et vous serez comme des dieux connaissant le bien et le mal. » Ces paroles nous montrent que le péché nous est suggéré par l'orgueil : car c'est à cela que tendent ces paroles : « Vous serez comme des dieux. » Et ces autres : « Dieu savait en effet que le jour où vous mangerez du fruit de cet arbre vos yeux seront ouverts. » Quel en est le sens, sinon que le démon voulait persuader à Adam et Eve de secouer l'autorité de Dieu, de ne chercher à dépendre que d'eux-mêmes sans avoir de maître, et de ne pas observer la loi de Dieu, comme s'il eut été jaloux de les voir se gouverner eux-mêmes, en dehors de sa lumière intérieure, se servant de leur propre sagesse comme de leurs yeux, pour distinguer le bien du mal, quand il le leur avait défendu ? Ils furent amenés par le démon à trop aimer leur propre autorité, et pour être égaux à Dieu, à user mal, c'est-à-dire contre la loi de Dieu, de ce milieu indiqué par l'arbre placé au milieu du paradis, dans lequel ils étaient soumis à Dieu en tenant leurs corps sous la puissance de la raison ; ainsi devaient-ils perdre ce qu'ils avaient reçu, en voulant usurper ce qui ne leur appartenait point. Il n'avait pas été donné en effet à la nature de l'homme de vivre bienheureuse, par sa propre puissance et en dehors de l'action divine, parce que Dieu seul peut être bienheureux par sa propre puissance et sans être gouverné par personne.

23. « Et la femme, » dit l'écrivain sacré, « vit que le fruit de cet arbre était bon à manger; et qu'il était agréable à la vue et bon à connaître. » Comment voyait-elle, si ses yeux étaient fermés? Evidemment ces mots sont là pour nous faire comprendre qu'après avoir accepté le fruit, les yeux d'Adam et Eve, qui leur faisaient voir leur nudité et qui les rendaient désagréables à eux-mêmes, étaient les yeux de la ruse, auxquels la simplicité déplaît. Lorsque l'homme en effet est privé de la secrète et intime lumière de la vérité, son orgueil ne peut plus se plaire que dans les faux dehors de la dissimulation, et de cet orgueil naît l'hypocrisie, dans laquelle se montrent très-habiles ceux qui peuvent tromper et abuser leurs frères. La femme présente donc le fruit à son mari, et ils en mangèrent, et ces yeux dont nous avons parlé furent ouverts ; et alors ils virent qu'ils étaient nus, mais avec les yeux pervers, auxquels cette simplicité, indiquée par le terme de nudité, paraissait honteuse. Et, comme ils n'é-

peccatum esse persuasum : ad hoc enim valet quod dictum est, « Eritis sicut dii. » Sicut etiam hoc quod dictum est, « sciebat enim Deus, quoniam qua die manducaveritis ex eo, aperientur oculi vestri (*Ibid.*, 5), » quid hic intelligitur nisi persuasum esse, ut sub Deo esse nollent, sed in sua potestate potius sine Domino, ut legem ejus non observarent, quasi invidentis sibi ne seipsi regerent, non indigentes illius interno lumine, sed utentes propria providentia, quasi oculis suis, ad dignoscendum bonum et malum, quod ille prohibuisset ? Hoc est ergo quod persuasum est, ut suam potestatem nimis amarent. et cum Deo esse pares vellent, illa medietate, per quam Deo subjecti erant, et corpora subjecta habebant, tamquam fructu arboris constitutæ in medio paradisi, male uterentur, id est contra legem Dei : atque ita quod acceperant amitterent, dum id quod non acceperant, usurpare voluerunt. Non enim accepit hominis natura, ut per suam potestatem Deo non regente beata sit: quia nullo regente, per suam potestatem beatus esse solus Deus potest.

23. « Et vidit, inquit, mulier, quia bonum est lignum ad escam : et quia bonum est oculis ad videndum, et cognoscendum. » Quomodo videbat, si claudi erant oculi ? Sed hoc dictum est, ut intelligeremus eos oculos esse apertos, posteaquam de fructu illo acceperunt, quibus se nudos videbant, et displicebant sibi, id est oculos astutiæ, quibus simplicitas displicet. Cum enim quisque ceciderit ab illa intima et secretissima luce veritatis, nihil est unde velit placere superbia, nisi fraudulentis simulationibus. Hinc enim et hypocrisis nascitur, in qua multum sibi videntur cordati, qui potuerint fallere et decipere quem voluerint. Dedit enim mulier viro suo, et manducaverunt, et aperti sunt oculi eorum, de quibus jam dictum est, et tunc viderunt quod nudi essent, sed oculis perversis, quibus illa simplicitas quæ nuditatis nomine significata est, erubescenda videbatur. Itaque ut jam non essent simplices, fecerunt de foliis fici sibi succinctoria, tanquam tegentes pudenda sua, id est occultantes simplicitatem, de qua jam erubescebat

taient déjà plus simples, ils se firent des ceintures avec des feuilles de figuiers comme pour se couvrir, c'est-à-dire pour cacher la simplicité dont rougissait leur orgueil astucieux. Or, ces feuilles de figuier, s'il nous est permis d'en faire l'application aux choses spirituelles, signifiaient par la démangeaison qu'elles provoquent sur nos membres, celle que l'âme éprouve d'une manière étonnante par le désir et la passion du mensonge. Voilà pourquoi sans doute nous Romains, nous disons le sel de la plaisanterie, parce que dans la plaisanterie la dissimulation tient certainement le premier rang.

CHAPITRE XVI

Nos premiers parents se cachent, Dieu se promène dans le paradis, il les interroge : ce que tout cela signifie.

24. « Dieu, » continue le texte sacré, « se promenait dans le paradis, vers le soir. » Il venait pour juger l'homme et la femme ; et avant leur châtiment, il se promenait, c'est-à-dire que la présence de Dieu se mouvait en quelque sorte dans leur âme, parce qu'ils n'étaient plus stables dans sa loi; c'était vers le soir, lorsque le soleil s'était déjà couché ou mieux lorsque la lumière intérieure de la vérité s'était retirée d'eux ; et ils entendirent sa voix et ils se cachèrent devant sa face. Arrêtons-nous un instant sur ces mystérieuses paroles. Quel est, je le demande, l'homme qui se cache devant la face de Dieu, sinon celui qui l'ayant abandonné commence à aimer ce qui est lui-même? Adam et Eve avaient déjà les vêtements du mensonge : or, celui qui a le mensonge dans la bouche ne peut dire que ce qu'il trouve dans son cœur (*Joann.*, VIII, 14). C'est pourquoi ils se cachèrent près de l'arbre qui était au milieu du paradis, c'est-à-dire en eux-mêmes, qui avaient été établis pour tenir le milieu des choses au-dessous de Dieu et au-dessus du corps. Ils se cachèrent en eux-mêmes, pour être livrés au trouble de misérables erreurs, après avoir abandonné la lumière de la vérité, qui n'était pas dans l'essence de leur nature. Car l'âme humaine peut participer à la vérité : mais cette vérité est Dieu lui-même, immuable au-dessus de nous. Celui donc qui s'est détourné de cette vérité pour se tourner vers lui-même et qui se glorifie, non d'avoir Dieu pour guide et pour flambeau, mais d'être libre dans ses propres mouvements, ce-

astuta superbia. Folia vero fici pruritum quemdam significant, si hoc bene in rebus incorporeis dicitur: quem miris modis animus patitur cupiditate, et delectatione mentiendi. Unde etiam latine salsi dicuntur, qui jocari amant. In jocis autem ubique simulatio principatum tenet.

CAPUT XVI

Absconsio, ambulatio, percontatio, quid signent, Gen., III, 8 *etc.*

24. Itaque cum deambularet Deus in paradiso ad vesperam, id est cum ad eos jam judicandos veniret, adhuc ante pœnam eorum, deambulabat in paradiso, id est quasi movebatur in eis præsentia Dei, quando jam ipsi stabiles in ejus præcepto non erant, et bene ad vesperam, id est cum jam ab eis sol occideret, id est auferretur ab eis lux illa interior veritatis : audierunt vocem ejus, et absconderunt se a conspectu ejus. Quis se abscondit a conspectu Dei, nisi qui deserto ipso incipit jam amare quod suum est ? Jam enim habebant cooperimenta mendacii: qui autem loquitur mendacium, de suo loquitur, Et ideo ad arborem se dicuntur abscondere, quæ erat in medio paradisi, id est ad seipsos, qui in medio rerum infra Deum et supra corpora ordinati erant. Ergo ad seipsos absconderunt se, ut conturbarentur miseris erroribus, relicto lumine veritatis, quod ipsi non erant. Particeps enim veritatis potest esse anima humana : ipsa autem veritas Deus est incommutabilis supra illam. Ab ea ergo veritate quisquis aversus est, et ad seipsum conversus, et non de rectore atque illustratore Deo, sed de suis motibus quasi liberis exsultat, tenebratur mendacio : quoniam qui loquitur mendacium, vitio loquitur : atque ita turbatur, et vocem illam Prophetæ manifestat, qua dictum est : « Ad meipsum anima mea turbata est (*Psal.*, XLI, 7). » Itaque jam interrogatur Adam, non Deo nesciente ubi esset, sed cogente ad confessionem peccati : non enim et Dominus Jesus Christus tam multa, quæ interrogabat, nesciebat, Respondit autem voce ejus audita, abscondisse se, quoniam nudus esset. Jam miserrimo errore respondit, quasi Deo posset displicere nudus, sicut eum ipse fecerat. Est autem hoc erroris proprium, ut quod cuique displicet, hoc etiam Deo displicere arbitretur. Illud autem sublimiter intelligendum est, quod Dominus ait : « Quis nun-

lui-là se couvre des ténèbres du mensonge : car le menteur parle de son propre fond, il vit dans le trouble et réalise cette parole du prophète : « Mon âme a été troublée en moi-même (*Psal.*, XLI, 7). » C'est pourquoi Dieu interroge Adam, non qu'il ignore où il est, mais pour le forcer à confesser son péché. Aussi bien plus tard, Notre Seigneur Jésus-Christ n'ignorait pas la vérité de tant de choses qu'il demandait. Or Adam répondit, après avoir entendu la voix de Dieu, qu'il s'était caché parce qu'il était nu. Erreur misérable ! comme si, étant nu, il eût pu déplaire à Dieu qui l'avait créé ainsi. Mais c'est là le propre de l'erreur de faire croire à l'homme que ce qui lui déplaît, déplaît aussi à Dieu. Seulement nous devons entendre dans un sens plus élevé les paroles que le Seigneur prononça : « Qui t'a fait connaître que tu étais nu si ce n'est que tu as mangé du fruit du seul arbre dont je t'avais défendu de manger ? » Adam était nu d'abord, c'est-à-dire exempt de dissimulation, mais il était revêtu de la lumière divine, et quand il s'en éloigna, pour se tourner vers lui-même, ce que signifie « avoir mangé du fruit de l'arbre, » il vit sa nudité et il se déplut, parce qu'il n'avait en propre aucun bien.

CHAPITRE XVII

Rejet de la faute sur un autre, et châtiment du serpent.

25. Ensuite, selon la coutume de l'orgueil, il n'accuse pas comme venant de lui le consentement qu'il avait donné à la femme, mais il rejette sa faute sur elle; et il veut ainsi par une coupable subtilité et comme avec l'astuce que le misérable avait conçue, attribuer à Dieu le péché qu'il avait commis. Il ne dit pas en effet : « La femme présente le fruit, » mais il ajoute : « La femme que vous m'avez donnée. » Rien n'est si familier aux pécheurs que de vouloir attribuer à Dieu tout ce dont on les accuse; et ce mouvement vient de l'esprit d'orgueil, parce que l'homme coupable veut être égal à Dieu, c'est-à-dire libre de sa domination, comme Dieu lui-même est indépendant parce qu'il est le maître de tout ; et ne pouvant l'égaler en grandeur, il s'efforce, quand il est tombé et qu'il est enseveli dans sa faute, de le rendre semblable à lui-même. Ou plutôt il veut montrer que c'est Dieu qui a péché, et que lui est innocent. Et la femme, interrogée à son tour, rejette la faute sur le serpent ; comme si Adam avait reçu une femme des mains de Dieu pour lui obéir et non plutôt pour la faire obéir à ses

---

tiavit tibi quod nudus esses, nisi quia ab illa arbore de qua dixeram tibi, ex illa sola ne manducares, ex illa manducasti (*Gen.*, III, 11) ? Nudus enim erat a simulatione, sed vestiebatur luce divina. Unde aversus et ad seipsum conversus, quod significat de illa arbore manducasse, nuditatem suam vidit, et displicuit sibi ex eo quod non habebat aliquid proprium.

CAPUT XVII

Rejectio culpæ et serpentis pœna, Gen. III, 12.

25. Deinde jam more superbiæ in se non accusat quod consensit mulieri, sed in mulierem refundit culpam suam : et sic subtiliter quasi de astutia quam miser conceperat, voluit ad ipsum Deum pertineret quod peccavit. Non enim ait, Mulier dedit mihi ; sed addidit dicens, « Mulier quam dedisti mihi. » Nihil est autem tam familiare peccantibus, quam tribuere Deo velle undecumque accusantur : et hoc de illa vena superbiæ, ut quoniam sic homo peccavit cum vult esse par Deo, id est liber a se ab ejus dominio, sicut ille ab omni dominio liber est, quoniam ipse et Dominus omnium : quoniam in majestate par illi esse non potuit, jam lapsus et jacens in peccato suo, parem sibi eum facere conetur. Vel potius illum vult ostendere peccasse, se autem esse innocentem. Et mulier interrogata refert culpam in serpentem : quasi aut ille sic acceperat uxorem ut ei obtemperaret, et non potius ut ipsam sibi obtemperare faceret : aut illa non poterat Dei præceptum potius custodire quam verba serpentis admittere.

26. Jam serpens non interrogatur, sed prior excepit pœnam, quia nec confiteri peccatum potest, nec habet omnino unde se excuset. Non autem nunc ea damnatio diaboli dicitur, quæ ultimo judicio reservatur, de qua loquitur Dominus cum dicit, « Ite in ignem æternum, qui præparatus est diabolo et angelis ejus (*Matth.*, XXV, 41) : sed ea pœna ejus dicitur, qua nobis cavendus est. Pœne

volontés ; ou comme si la femme ne devait pas observer le commandement de Dieu plutôt que d'écouter les paroles du serpent.

26. Le serpent n'est pas interrogé, mais le premier il reçoit son châtiment, parce qu'il ne peut ni confesser son péché, ni s'accuser d'aucune manière. Mais la peine que Dieu lui infligea n'est pas celle qui lui est réservée au jugement dernier, et dont parle Notre Seigneur quand il dit : « Allez au feu éternel qui a été préparé au démon et à ses anges (*Matt.*, XXV, 41). » Il ne s'agit que du châtiment qui nous oblige à nous tenir en garde contre lui. Car sa peine est d'avoir en sa puissance ceux qui méprisent les préceptes de Dieu. Ainsi le déclarent les paroles dont Dieu se sert pour porter sa sentence et cette peine est d'autant plus terrible que cet esprit du mal se réjouit d'un si triste pouvoir, lui qui, avant sa chute, se nourrissait de la sublime vérité dans laquelle il n'a su se tenir. Ainsi les animaux eux-mêmes sont-ils mis au-dessus de lui, sinon par la puissance, du moins par la conservation de leur nature; car ils n'ont pas perdu comme lui une béatitude céleste dont ils n'ont jamais joui, et ils passent leur vie avec la nature qu'ils ont reçue. Dieu dit donc au serpent : « Tu ramperas sur ta poitrine et sur ton ventre. » C'était le sort de la couleuvre, et ce qui convient à cet animal visible est appliqué par figure à notre ennemi invisible. Sous le nom de poitrine est figuré l'orgueil, parce que c'est là que dominent les mouvements violents de l'âme ; et par le mot de ventre sont figurés les désirs charnels, parce qu'il est la plus noble des parties sensibles du corps. Et comme au moyen de ces deux vices, le démon s'insinue près de ceux qu'il veut séduire ; il lui a été dit : « Tu ramperas sur ta poitrine et sur ton ventre. »

CHAPITRE XVIII

Inimité entre Eve et le serpent.

27. « Et tu mangeras la terre, » dit le Seigneur, « tous les jours de ta vie; » c'est-à-dire tous les jours pendant lesquels tu exerceras cette puissance, avant ta dernière peine, au jour du jugement ; car ce temps d'un pouvoir dont le serpent se réjouit et se glorifie semble être celui de sa vie. Cette parole : « Tu mangeras la terre » peut donc s'entendre de deux manières : ou bien ils t'appartiendront ceux que tu auras trompés par des désirs terrestres, c'est-à-dire les pécheurs désignés par le nom de terre ; ou bien tu exerceras sur eux un troisième genre de tentation qui est la curiosité. Car celui qui mange la terre sonde les profondeurs et les obscurités, mais dans l'ordre temporel et terrestre.

enim ejus est, ut in potestate habeat eos, qui Dei præcepta contemnunt. Hoc enim explicatur his verbis, quibus in eum profertur sententia : et inde major pœna est, quia de hac tam infelici potestate lætatur, qui solebat antequam caderet, de sublimi veritate gaudere in qua non stetit. Et ideo illi etiam pecora præponuntur, non in potestate, sed in (a) conservatione naturæ suæ : quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cælestem, quam numquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt peragunt vitam. Dicitur ergo huic, « Pectore et ventre repes. » Quod quidem et in colubro animadvertitur, et ex illo animante visibili ad hunc invisibilem inimicum nostrum locutio figuratur. Nomine enim pectoris, significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animi : nomine autem ventris, significatur carnale desiderium, quia hæc pars mollior sentitur in corpore. Et quia his rebus ille serpit ad eos quos vult decipere : propterea dictum est, « Pectore et ventre repes. »

CAPUT XVIII

Serpentis cum Eva inimicitia.

27. « Et terram, inquit, manducabis omnibus diebus vitæ tuæ,» id est omnibus diebus quibus agis hanc potestatem, ante illam ultimam pœnam judicii, hæc enim vita ejus videtur, de qua gaudet atque gloriatur. « Terram ergo manducabis, duobus modis intelligi potest : vel ad te pertinebunt quos terrena cupiditate deceperis, id est peccatores, qui terræ nomine significantur : vel certe genus tertium tentationis his verbis figuratur, quod est curiositas. Terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat, et tamen temporalia atque terrena.

(a) Am. Er. et duo MSS. *conversione*. Lov. aliquot etiam suffragantibus MSS. *conversatione*. sed melius Regius codex aliique duo, *conservatione*.

28. Mais pourquoi Dieu n'établit-il pas d'inimitiés entre le serpent et l'homme, et seulement entre lui et la femme ? Est-ce parce qu'il ne trompe et ne tente pas les hommes ? Il est évident qu'il les trompe. Est-ce parce qu'il a séduit la femme et non Adam ? Mais pour l'avoir trompé par le moyen de la femme, en est-il moins son ennemi ? Du reste c'est surtout à l'avenir que s'appliquent ces paroles : « J'établirai des inimitiés entre lui et la femme. » Et si le démon n'a pas trompé Adam, il n'a pas non plus séduit Eve. Pourquoi donc ces paroles, si ce n'est pour démontrer clairement que nous ne pouvons être tentés par le démon qu'au moyen de cette partie animale, dont nous avons longuement parlé plus haut, et qui est dans l'homme lui-même comme l'image ou la similitude de la femme. Les inimités sont encore établies entre la race du démon et la race de la femme, en ce sens que la race du démon signifie les mauvaises suggestions; et la race de la femme, les fruits des bonnes œuvres par lesquels l'âme résiste à la tentation du vice. C'est pourquoi le démon observe le pied de la femme, afin d'en être le maître, si elle se laisse aller à quelque délectation illicite, et la femme observe la tête du démon afin de le repousser dès que se fait sentir la suggestion coupable.

CHAPITRE XIX

Du châtiment infligé à la femme.

29. Nous n'avons rien à discuter sur le châtiment de la femme ; il est évident, en effet, que ses souffrances et ses gémissements sont multipliés dans les malheurs qu'elle éprouve en cette vie. Quant aux enfantements douloureux, s'ils s'accomplissent visiblement chez la femme, nous pouvons néanmoins reporter notre pensée sur l'invisible partie de nous-mêmes dont elle est la figure. Nous voyons en effet parmi les animaux les femelles enfanter aussi dans la douleur, et c'est là plutôt le résultat de leur condition mortelle que le châtiment du péché. Il peut donc se faire que pour la femme elle-même la douleur soit naturelle à son corps mortel. Mais le grand supplice est que d'immortel notre corps soit devenu mortel. Il y a cependant encore dans cette sentence un profond mystère de la douleur accompagnant toute abstinence de la chair jusqu'au moment où l'habitude s'est tournée vers une meilleure direction. Cette habitude formée est comme un enfant mis au monde, c'est-à-dire que le sentiment est disposé au bien par l'habitude vertueuse. Et pour la faire naître, il a fallu com-

28. Non autem inimicitiæ ponuntur inter ipsum et virum, sed inter ipsum et mulierem. Numquid quia viros non decipit et tentat ? sed manifestum est quod decipit. An quia ipsum Adam non decepit, sed mulierem ejus ? sed numquid propterea non est inimicus ejus, ad quem pervenit per mulierem suam illa deceptio, maxime quia de futuro jam dicitur, « Inimicitias pouam inter te et mulierem? » Si autem quod non deinceps decepit Adam, nec ipsam Evam deinceps decepit. Quare ergo ita dicitur, nisi quia hic manifeste ostenditur, non posse nos a diabolo tentari, nisi per illam animalem partem, quæ quasi mulieris imaginem vel exemplum in uno ipso homine ostendit, de qua superius jam multa diximus ? Quod autem etiam inter semen diaboli, et semen mulieris ponuntur inimicitiæ, significatur semine diaboli perversa suggestio : semine autem mulieris, fructus boni operis, quo perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat ipse plantam mulieris, ut si quando (*a*) in illicita labitur delectatio, tunc illam capiat : et illa observat caput ejus, ut eum in ipso initio malæ suasionis excludat.

CAPUT XIX

De pœnis mulieri inflictis, Gen. III, 16.

29. Jam de pœna mulieris nulla quæstio est : manifeste enim multiplicatos dolores habet, atque suspiria in hujus vitæ calamitatibus ; et quod in doloribus pariat filios, quamvis et in ista visibili muliere compleatur, tamen ad illam secretiorem consideratio revocanda est. Nam et in pecoribus feminæ cum dolore pariunt filios, et hæc est in illis mortalitatis conditio potius quam pœna peccati. Potest ergo fieri, ut etiam in feminis hominibus mortalium corporum sit ista conditio. Sed hoc est magnum supplicium, quod ad istam corporum mortalitatem ex illa immortalitate venerunt. Verumtamen magnum sacramentum est hujus sententiæ, quod nulla abstinentia fit a voluntate carnali, quæ

(*a*) MSS. non pauci habent, *si quando illicita elabitur delectatio.*

battre avec douleur contre l'habitude mauvaise. Mais que veulent dire encore ces paroles qui se rapportent à la suite de l'enfantement : « Tu te tourneras vers ton mari, et tu seras sous sa puissance ; » est-ce que la plupart des femmes, et presque toutes même, n'accouchent pas en l'absence de leur mari? et peuvent-elles se tourner vers lui après l'enfantement? Les femmes orgueilleuees qui tiennent leurs maris sous leur puissance, n'ont-elles pas ce vice d'avoir enfanté, et sont-elles dominées par eux? Elles croient, au contraire, que leur dignité a augmenté avec le titre de mère, et se montrent souvent plus orgueilleuses encore. Pourquoi donc après ces mots a-t-il été ajouté: «Tu enfanteras tes fils dans la douleur, et tu te tourneras vers ton mari et tu seras sous sa puissance; » sinon pour nous enseigner que la partie de l'âme qni est attachée aux plaisirs charnels, obéit avec plus de soin et de zèle à la raison comme à un mari, lorsque voulant vaincre une mauvaise habitude elle a éprouvé de la difficulté et comme les douleurs de l'enfantement; et qu'instruite par ces douleurs elles-mêmes, elle se tourne vers la raison et se soumet volontiers à ses ordres, de peur de se laisser aller de nouveau à quelque percieuse habitude? Ainsi donc ce qui paraît une malédiction est un précepte, si nous ne lisons pas avec les yeux de la chair les choses spirituelles. Car la loi est spirituelle (*Rom.*, VII, 14).

CHAPITRE XX

Du châtiment de l'homme.

30. Que dirons-nous aussi de la sentence portée contre l'homme? Devons-nous croire, par hasard, que les riches, qui peuvent se procurer facilement leur nourriture, et qui ne travaillent pas la terre, ont échappé au châtiment qui est énoncé en ces termes : « La terre sera maudite pour toi dans toutes tes œuvres; tu te nourriras de la terre dans la tristesse et les gémissements tous les jours de ta vie. Elle produira pour toi des épines et des ronces, et tu te nourriras du fruit de ton champ; tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre d'où tu as été tiré, car tu es terre et tu iras dans la terre? » Mais certes il est évident que personne n'échappe à cette sentence. Car par là même qu'il est venu dans ce monde, chacun éprouve de la difficulté à découvrir la vérité à cause de la corruptibilité de son corps : « Le corps qui se corrompt, a dit Salomon, appesantit l'âme; et

non habeat in exordio dolorem, donec in meliorem partem consuetudo flectatur. Quod cum provenerit, quasi natus est filius, id est ad bonum opus paratus est affectus per consuetudinem bonam. Quæ consuetudo ut nasceretur, cum dolore reluctatum est consuetudini malæ. Nam et illud (*a*) quod post partum dictum est, « erit tibi conversio ad virum tuum, et ipse tui dominabitur : » nonne multæ ac prope omnes mulieres absentibus viris suis pariunt, et post partum se ad illos non convertunt? Quæ autem superbæ sunt mulieres, et dominantur viris, numquid post partum carent hoc vitio, ut vir. earum dominentur? Immo quasi dignitatem sibi additam credunt, quod matres fiunt, et plerumque superbiores exsistunt. Quid sibi ergo vult, quod posteaquam dictum est, « In doloribus paries filios, additum est, et erit tibi conversio ad virum tuum, et ipse tui dominabitur,» nisi quia illa pars animæ, quæ carnalibus gaudiis tenetur, cum aliquam malam consuetudinem volens vincere, passa fuerit difficultatem ac dolorem, atque ita pepererit consuetudinem bonam, cautius jam et diligentius rationi obtemperat tamquam viro : et ipsis quasi erudita doloribus convertitur ad rationem, et libenter servit jubenti, ne iterum in aliquam perniciosam consuetudinem defluat? Ista ergo quæ videntur maledicta, præcepta sunt, si non carnaliter spiritalia legamus. Lex enim spiritalis est (*Rom.*, VII, 14).

CAPUT XX

De viri pœna.

30. Item de sententia ista, quæ prolata est in ipsum virum, quid dicemus? Numquid forte divites, quibus provenit facillimus victus, neque in terra operantur. evasisse istam pœnam existimandi sunt, qua dicitur : « Maledicta terra erit tibi in omnibus operibus tuis, in tristitia et gemitu tuo manducabis ex ea omnibus diebus vitæ tuæ: spinas et tribulos pariet tibi, et edes pabulum agri tui, in sudore

(*a*) Sic Am. Er et MSS. potiores At Lov. habet, *quod post de partu dictum est*. MSS. sex, *quod de partu* etc.

cette demeure terrestre abat l'esprit par la multiplicité des soins (*Sap.*, IX, 15). » Là sont les travaux et les tristesses que l'homme tire de la terre; les épines et les ronces sont les piqûres des questions tortueuses; ou les préoccupations de pourvoir à son existence, qui, s elles ne sont extirpées du champ de Dieu, étouffent le plus souvent la parole, et l'empêchent de fructifier dans l'homme, ainsi que Notre Seigneur le dit dans l'Evangile (*Marc*, IV, 18, 19). Et comme encore nous sommes nécessairement instruits de la vérité par nos yeux et par nos oreilles, et qu'il est difficile de résister aux illusions qui pénètrent dans l'âme par ces mêmes sens, bien qu'ils nous transmettent aussi les notions de la vérité; qui donc, dans une semblable perplexité, n'aura pas le visage en sueur pour manger son pain ? Voilà ce que nous éprouvons tous les jours de notre vie, je veux dire de cette vie passagère. Il a été dit à celui qui cultivera son champ, qu'il éprouvera ces douleurs jusqu'à ce qu'il retourne dans la terre d'où il a été tiré, c'est-à-dire jusqu'à la fin de sa vie. L'homme, en effet, qui aura cultivé ce champ intérieur, et qui sera parvenu à manger son pain, bien qu'avec peine, peut jusqu'à la fin de sa vie endurer ce travail; mais après la mort il ne sera plus nécessaire qu'il en soit chargé. Tandis que celui qui aura laissé ce champ sans culture, et qui l'aura laissé se couvrir d'épines, sera maudit dans toutes ses œuvres, et aura à souffrir après cette vie le feu idu purgatoire, ou le châtiment éternel. Personne n'échappe donc à cette sentence, et notre œuvre à nous tous est de ne pas éprouver ce châtiment au delà du terme de notre existence.

CHAPITRE XXI

Pourquoi Adam, après son péché, appela Eve Vie, et signification des tuniques de peau.

31. Mais qui ne sera pas étonné qu'après le péché et la sentence du juge suprême, Adam ait appelé sa femme du nom de Vie, comme étant la mère des vivants, lorsqu'elle a mérité la mort et qu'elle est destinée à mettre au monde des hommes mortels ? L'Ecriture n'avait-elle pas en vue ces fruits mystérieux, dont nous avons parlé plus haut, qui sont produits dans la douleur, et après l'enfantement desquels la partie inférieure de l'âme se retourne vers la raison, comme la femme vers son époux, et se

vultus tui edes panem tuum, donec revertaris in terram, ex qua sumtus es : quia terra es, et in terram ibis (*Gen.*, III, 17)? » Sed certe illud manifestum est, quod nemo evadat istam sententiam. Hoc ipsum enim (*a*) quod in hac vita quisque natus, difficultatem inveniendæ veritatis habet ex corruptibili corpore (sicut enim Salomon dicit, « Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem (*Sap.*, IX, 15 ») ipsi sunt labores et tristitiæ quas habet homo ex terra; et spinæ ac tribuli sunt punctiones tortuosarum quæstionum, aut cogitationes de provisione hujus vitæ : quæ plerumque nisi extirpentur, et de agro Dei projiciantur, suffocant verbum, ne fructificet in homine (*Marc*, IV, 10), sicut Dominus in Evangelio dicit. Et quoniam necessitate jam per hos oculos et per has aures de ipsa veritate admonemur, et difficile est resistere phantasmatibus, quæ per istos sensus intrant in animam, quamvis per illos intret etiam ipsa admonitio veritatis; in ista ergo perplexitate, cujus vultus non sudet ut manducet panem suum? quod omnibus diebus vitæ nostræ passuri sumus, id est hujus vitæ quæ transitura est. Et hoc illi dicum est qui coluerit agrum suum, quia ista patitur donec revertatur in terram, ex qua sumtus est, id est donec finiat vitam istam. Qui enim coluerit agrum istum interius, et ad panem suum quamvis cum labore pervenerit, potest usque ad finem vitæ hujus hunc laborem pati : post hanc autem vitam non est necesse ut patiatur. Sed qui forte agrum non coluerit, et spinis eum opprimi permiserit, habet in hac vita maledictionem terræ suæ in omnibus operibus suis, et post hunc vitam habebit, vel ignem purgationis vel pœnam æternam. Ita nemo evadit istam sententiam. Sed agendum est ut saltem in hac tantum vita sentiatur,

CAPUT XXI

Quæ post transgressionem Adam Vitam vocaverit ipsam Evam. Et de pellicarum tunicarum significatione.

31. Quem autem non moveat, quod post pecca-

(*a*) Lov. *Hoc ipsum enim erit ei timendum, quod in hac vita etc.* Removenda curavimus hæc verba, *erit ei timendum*, quibus antiquiores editiones et undecim MSS. carent.

soumet à son empire ? C'est ainsi qu'Eve sera la vie et la mère des vivants ; car la vie qui s'écoule dans le péché est appelée mort dans les Ecritures, de même que l'Apôtre appelle morte la veuve qui vit dans les délices (I *Tim.*, v, 6). Du reste, le péché lui-même ne nous est-il pas présenté sous le nom de cadavre dans ce passage de l'Ecclésiastique : « Celui qui s'est lavé après avoir touché un mort, et le touche de nouveau, que lui sert de s'être lavé ? De même si un homme jeûne après avoir commis des péchés et va les commettre de nouveau, que lui sert de s'être humilié ? » La mort dans la bouche de l'auteur sacré n'est autre que le péché ; l'abstinence et le jeûne du péché signifient la purification obligatoire quand on a touché un mort ; et retourner au péché, n'est que se souiller de nouveau au contact du cadavre. Pourquoi donc cette partie animale de notre âme, qui doit obéir à la raison comme la femme à son mari, ne serait-elle pas appelée vie, lorsque par la raison elle a conçu du Verbe de vie la résolution de vivre saintement ? Et lorsque résistant aux entraînements du vice, quoiqu'avec douleur et gémissements, elle aura, comme par un enfantement de son abstinence, produit une habitude louable pour le bien, pourquoi ne serait-elle pas appelée mère des vivants, c'est-à-dire des bonnes actions, auxquelles sont opposés les péchés qui, nous l'avons fait voir, peuvent être désignés sous le nom de cadavres ?

32. Pour cette mort que, nous tous enfants d'Adam, devons d'abord à la nature, et dont Dieu menaça notre premier père, lorsqu'il lui ordonna de ne pas toucher au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, elle est figurée par les tuniques de peau. Adam et Eve, en effet, se firent des ceintures des feuilles de figuier, et Dieu leur fit des tuniques de peau, c'est-à-dire qu'ils recherchèrent le plaisir du mensonge après s'être détournés de la vérité, et Dieu frappe leur corps de cette mortalité de la chair qui cache les cœurs faux. Car il ne faut pas croire que les pensées puissent se cacher dans les corps célestes comme elles se dissimulent dans nos corps mortels ; mais de même que certains mouvements de l'âme se peignent sur le visage et surtout dans les yeux, ainsi, ce me semble, dans la transparence et la simplicité des corps célestes, aucun mouvement de l'âme ne peut rester caché. Aussi mériteront-ils cette demeure et cette transformation angélique, ceux qui, dans la vie présente, pouvant cacher leurs mensonges sous des tuniques de peau, les détestent et les évitent par un amour ardent de

tum et sententiam judicis Dei vocat Adam mulierem suam, Vitam, quia vivorum ipsa sit mater, posteaquam meruit mortem, et mortales fetus parere destinata est, nisi quia illos fetus adtendit Scriptura, quos cum in doloribus pepererit, fiet illi conversio ad virum suum, et ejus ipse dominabitur? De quibus fetibus superius dictum est. Sic enim est illa vita materque vivorum. Nam vita quæ in peccatis est, mors appellari in Scipturis solet, sicut Apostolus dicit, mortuam esse viduam quæ in deliciis vivit (I *Tim.*, v, 6) : et mortui nomine peccatum ipsum significari legimus, ubi dictum est, « Qui baptizatur a mortuo, et iterum tangit illum, quid proficit in lavacro suo? Sic et qui jejunat super peccata sua, et iterum ambulans hæc eadem facit (*Eccli.*, xxxiv, 30). Pro peccato, enim moruum posuit, abstinentiam vero jejuniumque a peccato, tamquam baptismum, hoc est (*a*) mundationem à mortuo. Iterum autem redire ad peccatum, tamquam iterum tangere mortuum. Quare ergo non animalis illa pars nostra, quæ tamquam viro debet obtemperare rationi, cum per ipsam rationem de verbo vitæ recte vivendi sarcinam conceperit, appelletur vita, e, cum parturitione abstinentiæ, quamvis cum doloribus atque gemitibus, malæ consuetudini resistens bonam consuetudinem ad recte facta pepererit, mater vivorum vocetur, id est recte factorum : quibus contraria sunt peccata, quæ nomine mortuorum significari posse docuimns?

32. Nam illa mors, quam omnes qui ex Adam nati sumus, cœpimus debere naturæ, quam minatus est Deus, cum præceptum daret ne arboris fructus ille ederetur ; illa ergo mors in tunicis pelliceis figurata est. Ipse enim sibi fecerunt præcinctoria de foliis fici et Deus illis fecit tunicas pelliceas : id est ipsi appetiverunt mentiendi libidinem relicta facie veritatis, et Deus corpora eorum in istam mortalitatem carnis mutavit, ubi latent corda mendacia. Neque enim in illis corporibus cœlestibus sic latere posse cogitationes credendum est, quemadmodum in his

(*a*) Editi *inundationem*. sed malumus uti est in MSS. decem *mundationem*.

la vérité, et qui cachent seulement ce que leurs auditeurs ne pourraient soutenir. « Le temps viendra où rien ne restera voilé, et il n'est pas de secret qui, un jour, ne doive être connu (*Matth.*, x, 26). » Adam et Eve demeurèrent dans le paradis, bien que déjà frappés par la sentence divine, jusqu'à ce qu'ils furent revêtus des tuniques de peau, c'est-à-dire voués à la mortalité de cette vie. Et par quelle marque plus frappante Dieu aurait-il pu indiquer la mort que nous éprouvons dans notre corps, que par des peaux ordinairement arrachées à des animaux qui ont perdu la vie ? L'homme avait voulu, non par une imitation légitime, mais par un orgueil illicite, s'élever jusqu'à Dieu, et le voilà maintenant ravalé jusqu'à la condition mortelle des animaux.

CHAPITRE XXII

Adam chassé du Paradis.

33. C'est pourquoi la loi divine se tourne en dérision par la bouche de Dieu, et cette dérision nous avertit d'éviter l'orgueil autant qu'il est en nous. « Voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous, il possède la science pour connaître le bien et le mal. » Ces mots, « comme l'un de nous » présentent évidemment un sens figuré et peuvent s'entendre de deux manières ; ou bien dans le sens qu'Adam est devenu en quelque sorte un dieu, comme on dit un des sénateurs de celui qui est vraiment sénateur, et alors c'est une division, ou bien dans le sens qu'il deviendrait Dieu non par mesure, mais par la libéralité de son Créateur, s'il voulait lui demeurer soumis, de même qu'on dit « compté parmi les consuls » de celui qui a occupé cette magistrature. Mais en quoi Adam est-il devenu comme l'un de nous ? C'est dans la connaissance du bien et du mal. L'homme connaîtra par expérience et en le ressentant le mal que Dieu connaît par sa sagesse ; il apprendra par son châtiment qu'il ne peut échapper à la puissance du Très-Haut à laquelle il n'a pas voulu se soumettre de plein gré dans son état de bonheur.

34. « Et alors de peur qu'Adam ne portât la main à l'arbre de vie, et ne vécut éternellement Dieu le laissa sortir du paradis. » Dieu, est-il dit avec raison, le laissa sortir plutôt qu'il ne l'exclut ; pour nous apprendre que par le poids même de ses péchés Adam était poussé de lui-même vers un lieu qui lui était convenable. Ainsi en est-il le plus souvent de l'homme pervers, quand, après avoir commencé à vivre

corporibus latent : sed sicut nonnulli motus animorum apparent in vultu, et maxime in oculis, sic in illa perspicuitate ac simplicitate cœlestium corporum omnes omnino motus animi latere non arbitror. Itaque illi merebuntur habitationem illam et commutationem in angelicam formam, qui etiam in hac vita cum possint sub tunicis pelliceis occultare mendacia, oderunt tamen ea et cavent flagrantissimo amore veritatis, et hoc solum tegunt, quod ii qui audiunt ferre non possunt ; sed nulla mentiuntur. Veniet enim tempus ut nihil etiam contegatur (*Matth.*, x, 26). Nihil est enim occultum quod non manifestabitur. Tamdiu autem in paradiso fuerint isti, quamvis jam sub sententia damnantis Dei, donec ventum esset ad pelliceas tunicas, id est ad hujus vitæ mortalitatem. Quo enim majore indicio potuit significari mors quam sentimus in corpore, quam pellibus quæ mortuis pecoribus detrahi solent ? Itaque cum contra præceptum non imitatione legitima, sed illicita superbia Deus esse appetit homo, usque ad beluarum mortalitatem dejectus est.

33. Ideo sic illi lex divina insultat ore Dei ; qua insultatione nos admonemur quantum possumus cavere superbiam.

CAPUT XXII

Expulsio Adæ quid allegorice, Gen., III, 23.

Quæ ambigua locutio figuram facit : nam « factus est tamquam unus ex nobis, dupliciter intelligi potest : vel unus ex nobis quasi et ipse Deus, quod pertinet ad insultationem ; sicut dicitur, unus ex senatoribus, utique senator : aut certe, quia et ipse Deus esset, quamvis Creatoris sui beneficio, non natura, si sub ejus potestate manere voluisset, sic dictum est, « ex nobis, » quomodo dicitur, ex consulibus, aut pro consulibus qui jam non est. Sed ad quam rem factus est tamquam unus ex nobis ? ad scientiam scilicet dignoscendi boni et mali, ut iste per experimentum disceret dum sentit malum, quod Deus per sapientiam novit ; et potestatem illam omnipotentis quam pati noluit beatus atque consentiens, pœna sua discat esse inevitabilem.

34. « Et tunc ne porrigeret Adam manum suam ad arborem vitæ, et viveret in æternum, dimisit il-

parmi les gens de bien, il ne veut pas s'amender; le poids de sa mauvaise habitude l'éloigne de l'assemblée des bons; on ne l'exclut pas malgré lui, mais on le laisse aller selon son désir. La parole qui précède : « De peur qu'Adam ne portât la main à l'arbre de vie, » nous semble aussi renfermer deux sens. Nous disons en effet dans le langage ordinaire : Je vous avertis de ne pas faire de nouveau ce que vous avez fait, quand nous voulons qu'on ne le fasse plus : Et dans un autre sens. Je vous avertis de prendre garde de n'être pas bon, voulant alors qu'on devienne bon ; c'est dire, je vous avertis de ne pas désespérer que vous puissiez être bon. C'est ainsi que l'Apôtre écrivait à son disciple Timothée : « Le serviteur de Dieu doit reprendre avec douceur ceux qui résistent à la vérité, en cas que Dieu leur donne un jour l'esprit de pénitence, pour la leur faire comprendre (II *Tim.*, II, 25). » On peut donc croire que l'homme est sorti du Paradis pour supporter les travaux de cette vie, afin qu'un jour il porte la main sur l'arbre de vie et qu'il vive éternellement. Cette action de tendre la main indique évidemment la croix par laquelle il recouvra la vie éternelle. Mais quand même nous devrions comprendre de l'autre manière ces paroles : « de peur qu'il ne tende la main et qu'il ne vive éternellement, » il n'est pas juste que l'accès de la sagesse ait été interdit à l'homme après le péché, jusqu'à ce que au temps fixé par la miséricorde de Dieu, il revive après avoir été mort et qu'il soit retrouvé après avoir été perdu. L'homme est donc sorti du paradis de délices, pour travailler la terre d'où il avait été tiré; c'est-à-dire pour la travailler dans ce corps mortel et placer en elle, s'il le pouvait, ses droits au retour. Mais il demeura à l'opposé du paradis, c'est-à-dire dans la misère, qui est le contraire de la vie bienheureuse ; car, selon moi, la vie bienheureuse est indiquée sous le nom de paradis.

CHAPITRE XXIII.

Ce qu'indiquent le Chérubin et son glaive flamboyant.

35. « Or Dieu plaça un Chrérubin avec une épée de feu qui tournoyait, ou bien avec un glaive sans cesse agité pour garder le chemin de l'arbre de vie. » Le mot Chérubin comme le veulent ceux qui ont traduit de l'hébreu les saintes Ecritures, signifie en latin *plenitudo scientiæ*, la plénitude de la science. Et par le glaive flamboyant et toujours agité seraient

lum Deus de paradiso. » Bene dictum est, « dimisit, » non exclusit, ut ipso peccatorum suorum pondere tamquam in locum sibi congruum videretur urgeri. Quod patitur plerumque malus homo cum inter bonos vivere cœperit, si se in melius commutare noluerit, ex illa bonorum congregatione, pondere malæ suæ consuetudinis pellitur, et illi eum non excludunt reluctantem, sed dimittunt cupientem. Quod autem dictum est, « ne porrigeret Adam manum suam ad arborem vitæ, » etiam hæc ambigua locutio est. Loquimur enim sic, cum dicimus, Ideo te moneo, ne iterum facias quod fecisti, volentes utique ut non faciat : Et iterum sic, Ideo te moneo, ne forte sis bonus, volentes utique ut sit, id est moneo te non desperans quod bonus possis esse. Sicut loquitur Apostolus cum dicit : « Ne forte det illis Deus pænitentiam ad cognoscendam veritatem (II *Tim.*, II, 25). » Potest ergo videri propterea homo in labores hujus vitæ esse dimissus, ut aliquando manum porrigat ad arborem vitæ, et vivat in æternum. Manus autem porrectio bene significat crucem, per quam vita æterna recuperatur. Quamvis etiam si illo modo intelligamus ne manum porrigat, et vivat in æternum, non injusta pœna est post peccatum interclusum esse aditum ad sapientiam, donec Dei misericordia mensuris temporum reviviscat qui mortuus est, et inveniatur qui perierat. Dimissus est ergo de paradiso suavitatis, ut operaretur terram de qua sumtus erat, id est ut in corpore isto laboraret, et ibi si posset collocaret sibi meritum redeundi. Moratus est autem contra paradisum in miseria : quæ utique beatæ vitæ contraria est. Nam beatam vitam paradisi nomine significatam existimo.

CAPUT XXIII

Cherubim et framea versatilis quid notent. Gen., III, 24.

35. « Posuit autem Deus Cherubim et flammeam frameam quæ versatur, » quæ uno nomine versatilis dici potest, « ad custodiendam viam arboris vitæ. » Sicut illi volunt qui hebræa verba in Scripturis interpretati sunt, Cherubim latine scientiæ plenitudo esse dicitur. Flammea vero framea versatilis, temporales pœnæ intelliguntur, quoniam tempora volubilitate versantur. Propterea et flammea

proprement indiquées les peines temporelles, parce que le temps s'écoule dans une mobilité continuelle, et que toute tribulation agit en quelque sorte comme le feu. Mais autre est l'action du feu pour être consumé, et autre pour être purifié. L'Apôtre demandait aux fidèles : « Qui est scandalisé, sans que je brûle (II *Cor.*, XI, 29) ? » Et ce sentiment le purifiait plutôt, parce qu'il venait de la charité; et de même les tribulations que souffrent les justes se rapportent à ce glaive de feu, car il est écrit : « L'or et l'argent s'épurent par le feu; mais les hommes que Dieu veut recevoir au nombre des siens, s'éprouvent dans le creuset de l'humiliation (*Eccli*, II, 5). » Et encore : « La fournaise éprouve les vases du potier, et l'affliction éprouve les justes (*Id.*, XXVII, 6). » Donc, si selon l'expression de l'Apôtre : « Le Seigneur châtie celui qu'il aime, et frappe de verges tous ceux qu'il reçoit parmi ses enfants (*Hébr.*, XII, 6); » « persuadés que la tribulation produit la patience et la patience l'épreuve (*Rom.*, X, 3, 4), » nous lisons, nous entendons et nous devons croire que la plénitude de la science et l'épée de feu gardent l'arbre de vie, et que personne ne saurait y parvenir que par ces deux moyens, c'est-à-dire la patience dans les tribulations et la plénitude de la science.

36. Il est vrai qu'ici-bas presque tous les hommes qui tendent à l'arbre de vie ont à supporter le poids des tribulations, pendant qu'un petit nombre seulement semblent posséder la plénitude de la science; et ainsi tous ceux qui parviennent à cet arbre de vie, n'y arrivent pas par la plénitude de la science, bien que tous aient à endurer les tribulations, marquées par le glaive de feu toujours agité. Mais si nous faisons attention à ce que dit l'Apôtre : « L'amour est la plénitude de la loi (*Rom.*, XIII, 10);» et si nous remarquons que cet amour est contenu tout entier dans ce double précepte : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur et de tout votre esprit, » et, « vous aimerez votre prochain comme vous-mêmes ; » et que « toute la loi et les Prophètes sont renfermés dans ces deux commandements (*Matth.*, XXII, 37-40) : » nous comprendrons sans peine qu'on peut arriver à l'arbre de vie, non-seulement par l'épée de feu qui tournoie, c'est-à-dire par le support des tribulations temporelles, mais aussi par la plénitude de la science c'est-à-dire par la charité; car « si je n'ai pas la charité, » dit l'Apôtre, « je ne suis rien (I *Cor.*, XIII, 2). »

dicitur, quia urit quodammodo omnis tribulatio. Sed aliud est uri ad consumtionem, et aliud est uri ad purgationem. Nam et Apostolus dicit. « Quis scandalizatur, et ego non uror (II *Cor.*, XI, 29) ? » Sed iste affectus purgabat eum magis, quia de caritate veniebat. Et illæ tribulationes quas justi patiuntur, ad istam pertinent flammeam frameam : quoniam in igne probatur aurum et argentum, et homines acceptabiles in camino humiliationis (*Eccli.*, II, 5). Et iterum : « Vasa figuli probat fornax, et homines justos tentatio tribulationis (*Eccli.*, XXVII, 6). » « Quoniam ergo quem diligit Deus corripit : et flagellat omnem filium quem recipit (*Hebr.*, XII, 6) : » sicut dicit Apostolus, « Scientes quoniam tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem (*Rom.*, V, 3). » Et legimus, et audimus, et credendum est arborem vitæ, plenitudinem (a) scientiæ et flammeam frameam custodire. Nemo ergo potest pervenire ad arborem vitæ, nisi per has duas, id est per tolerantiam molestiarum, et scientiæ plenitudinem.

36. Sed tolerantia molestiarum omnibus fere in hac vita subeunda est, tendentibus ad arborem vitæ : plenitudo autem scientiæ videtur paucioribus provenire; ut quasi non omnes qui perveniunt ad arborem vitæ, per scientiæ plenitudinem veniant, quamvis omnes tolerantiam molestiarum, id est flammeam frameam versatilem sentiant. Sed si adtendatur quod Apostolus dicit. « Plenitudo autem legis, caritas (*Rom.*, XIII, 10) ; » et videamus eamdem caritatem præcepto illo gemino contineri, « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua ; et diliges proximum tamquam teipsum, in quibus duobus præceptis tota lex pendet, et prophetæ (*Matth.*, XXII, 39) : » sine dubitatione intelligimus ad arborem vitæ non solum per flammam frameam versatilem, id est, per tolerantiam temporalium molestiarum, sed etiam per plenitudinem scientiæ, id est per caritatem veniri (I *Cor.*, XIII, 2) quia si caritatem, inquit, non habeam, nihil sum.

(a) Lov. *plenitudinem esse scientia et flammea framea custodiri.* Sic etiam antiquiores editiones nisi quod omittunt, *esse.* Sed ipsa orationis series probat legendum cum MSS. *plenitudinem scientia et flammeam frameam custodire.*

CHAPITRE XXIV

Adam, c'est le Christ, Eve, l'Eglise.

37. Dans ce discours, j'avais promis de considérer la suite des œuvres de la création, et je crois l'avoir fait suffisamment; je m'étais proposé ensuite d'en considérer le côté prophétique, c'est ce qu'il me reste à expliquer en peu de mots. Car après avoir placé comme un étendard visible à tous les yeux et vers lequel tout le reste doit se rapporter, je crois que cette considération ne nous retiendra pas longtemps. L'Apôtre voit donc un grand sacrement dans ces paroles de la Genèse : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse; et ils seront deux en une seule chair : » ce qu'il explique lui-même en ajoutant : « Je dis en Jésus-Christ et en l'Eglise (*Ephes.*, v, 31, 32). » C'est dire que ce qui s'est accompli historiquement dans Adam, désigne prophétiquement le Christ, qui a quitté son père, comme il le dit lui-même : « Je suis sorti de mon Père et je suis venu dans le monde (*Joan.*, xvi, 28). » Il l'a quitté non pas en changeant de lieu, parce que Dieu n'est circonscrit dans aucun espace, ni en se détournant de lui par le péché, comme les apostats qui abandonnent Dieu; mais en apparaissant aux hommes dans la nature humaine, lorsque Verbe il s'est fait chair et a habité parmi nous (*Joan.*, i, 14), et cette incarnation ne signifie pas qu'il a changé sa nature divine, mais qu'il a revêtu une nature inférieure, qui est la nature humaine. C'est pour cela que l'Apôtre a dit : « Il s'est anéanti lui-même (*Philipp.*, ii, 7); » parce qu'il n'a pas apparu aux hommes avec la gloire dont il jouit auprès de son Père, mais qu'il a voulu condescendre à la faiblesse de ses créatures qui n'avaient pas le cœur assez pur pour voir le Verbe qui dès le commencement est Dieu dans le sein de Dieu même (*Joan.*, i, 1). Que signifie donc ces paroles : « il a quitté son Père, » sinon qu'il n'a pas voulu apparaître aux hommes tel qu'il est auprès de son Père? Il a quitté aussi sa mère, c'est-à-dire le culte ancien et charnel de la synagogue, qui était sa mère selon la chair par la race de David, et il s'est attaché à son épouse, c'est-à-dire à l'Eglise, pour être deux en une seule chair. Car l'Apôtre dit que notre Seigneur est le chef ou la tête

CAPUT XXIV

Adam Christus, Eva Ecclesia.

37. Sed in hoc sermone pollicitus sum considerationem rerum factarum, quam puto explicatam : et deinde considerationem prophetiæ, quæ remanet explicanda jam breviter. Posito enim tamquam signo quodam manifesto, quo cetera dirigantur, non diu nos, quantum arbitror, ista consideratio detinebit. Dicit enim Apostolus sacramentum magnum esse, quod dictum est; « Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una, quod ipse interpretatur subjiciendo : Ego autem dico in Christo et in Ecclesia (*Eph.*, v, 32). » Ergo quod per historiam impletum est in Adam, per prophetiam significat Christum, qui reliquit patrem, cum dicit : Ego a patre exivi, et veni in hunc mundum (*Joha.*, xvi, 28). Non loco reliquit, quia Deus loco non continetur, neque aversione peccati, sicut apostatæ relinquunt Deum; sed apparendo hominibus in homine, cum verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Quod ipsum non commutationem naturæ Dei significat, sed susceptionem (*a*) (naturæ) inferioris personæ, id est humanæ (*Phil.*, ii, 7). Ad hoc valet etiam quod dicitur : Semetipsum exinanivit, quia non in ea dignitate apparuit hominibus in qua est apud Patrem, blandiens eorum infirmitati, qui cor mundum nondum habebant, unde videretur verbum in principio Deus apud Deum. Quid est ergo quod diximus, Reliquit Patrem, nisi reliquit apparere hominibus, sicut est apud Patrem? Item reliquit et matrem, id est synagogæ veterem atque carnalem observationem, quæ illi mater erat ex

(*a*) Sic vulgati, quibus MMS. vix aliqui suffragantur. Nam Arnulfensis et Victorini duo vocem, *personæ*, omittunt; novem melioris notæ, e quibus est Theodericensis, Gemeticensis, Pratellensis, Regiomontensis, S. Audoëni Rothomagensis, Sorbonicus, unus S. Martini de campis, et qui annos circiter nongentos præfert quique olim Veronensis Ecclesiæ fuit Regius codex omisso verbo, *natura*, sic habent : *sed susceptionem inferioris persona, id est humana.* Ita etiam tributa Bedæ collectio ad c. v, epist. ad Ephes tum in excusis, tum in Corbeiensi codice sub nomine Flori manu descripto. Quod locutionis genus ea lege intelligendum, qua illud cum veteres dicunt Verbum suscepisse hominem, susceptione videlicet, ut Theologi aiunt, terminata ad hoc, ut Verbum ipsum suscipiens exsistat homo filiusque hominis quæ est humana persona. Nam olias naturam hominis in personæ unitatem a Verbo susceptam fuisse docet constanter Augustinus, cujus celebrior est illa sententia ey epist. iii, ad Volusianum. *Ita inter Deum et homines mediator apparuit, ut in unitate persona copulans utramque naturum, et solita sublimaret insolitis, et insolitasolitie temperaret.*

de l'Eglise et que l'Eglise est son corps (*Coloss.*, I, 18). Aussi s'est-il endormi comme Adam du sommeil de sa passion, afin que l'Eglise, son épouse, fût formée; et c'est ce sommeil qu'il chante par la bouche du prophète quand il dit : « Je me suis endormi et laissé aller au sommeil : et je me suis levé parce que le Seigneur m'a pris sous sa protection (*Psal.*, III). » L'Eglise son epouse a été tirée de son côté, c'est-à-dire de la foi aux mérites de sa passion et au baptême. Car son côté, percé d'une lance, a répandu du sang et de l'eau (*Joan.*, XIX, 34). « Puis, comme je l'ai dit plus haut, il a été formé de la race de David selon la chair, » d'après les paroles de l'Apôtre (*Rom.*, I, 3), c'est-à-dire qu'il a été tiré comme du limon de la terre, lorsqu'il n'y avait point d'homme pour la travailler; car aucun homme n'a concouru à sa formation avec la Vierge, de laquelle est né le Christ. « Une source jaillissait de la terre et en arrosait toute sa surface. » Avec la face, ou mieux avec la dignité de la terre, qui n'est autre ici que la mère de Notre Seigneur, la vierge Marie et les eaux de l'Esprit saint désigné dans l'Evangile sous la figure d'une fontaine d'eau vive (*Joan.*, VII, 38, 39), a été formé comme d'un limon semblable au nôtre l'homme divin établi dans le paradis pour le cultiver et le garder, c'est-à-dire pour accomplir et observer la volonté de son Père.

CHAPITRE XXV

Le serpent désigne les hérétiques et surtout les Manichéens.

38. C'est dans le Christ que nous avons reçu nous-mêmes le commandement qui lui a été fait, car chaque chrétien représente proprement sa personne, d'après ces paroles du Seigneur lui-même : « Ce que vous avez fait à l'un des plus petits de mes frères, c'est à moi-même que vous l'avez fait (*Matt.*, XXV, 40). » Et plût à Dieu que, selon le commandement divin, nous jouissions du fruit de tous les arbres du paradis, qui représentent les délices spirituelles; « Or, les fruits de l'Esprit, dit l'Apôtre, sont la charité, la joie, la paix, la patience, l'humilité, la bonté, la per évérance, la douceur, la foi, la modestie, la continence, la chasteté (*Galat.*, V, 22-23). » Dieu veuille que nous ne touchions pas au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal planté au milieu du paradis, c'est-à-dire que nous ne soyons pas enorgueillis de notre nature qui tient le milieu ainsi que nous l'avons déjà dit, et que nous

semine David secundum carnem, et adhæsit uxori suæ (*Rom.*, I, 3), id est Ecclesiæ, ut sint duo in carne una. Dicit enim Apostolus ipsum esse caput Ecclesiæ, et Ecclesiam corpus est (*Col.*, I, 18). Ergo et ipse soporatus est dormitione passionis, ut ei conjunx Ecclesia formaretur, quam dormitionem cantat per Prophetam dicens, « Ego dormivi, et somnum cœpi, et exsurrexi, quoniam Dominus suscepit me (*Psal.*, III, 6). » Formata est ergo ei conjunx Ecclesia de latere ejus, id est de fide passionis et baptismi. Nam percussum latus ejus lancea, sanguinem et aquam profudit (*Joan.*, XIX, 34). Factus autem, ut supra dixi, ex semine David secundum carnem (*Rom.*, I, 3), sicut Apostolus dicit, id est tanquam de limo terræ, cum homo non esset qui operaretur in terra, quia nullus homo operatus est in virgine, de qua natus est Christus, Fons autem adscendebat de terra, et irrigabat omnem faciem terræ (*Gen.*, II, 6). » Facies terræ, id est dignitas terræ mater Domini virgo Maria rectissime accipitur, quam irrigavit Spiritus-sanctus, qui fontis et aquæ nomine in Evangelio significatur (*Johan.*, VII, 39), ut (*a*) quasi de limo tali homo ille fieret, qui constitutus est in paradiso, ut operaretur et custodiret, id est in voluntate Patris, ut eam impleret atque servaret.

CAPUT XXV

Hæretici et Manichæi maxime per serpentem designari.

38. Nam præceptum quod accepit, nos accepimus in illo, quia unusquisque Christianus non incongrue sustinet personam Christi, dicente ipso Domino, Quod fecistis uni ex minimis meis, mihi fecistis. Atque utinam frueremur, sicut est præceptum, omni ligno paradisi, quod significat spiritales delicias (*Matth.*, XXV, 40). « Fructus autem spiritus est, caritas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia (*Gal.*, V, 22), » sicut Apostolus dicit. Et non tangeremus lignum in medio paradisi plantatum scientiæ boni et mali, id est non vellemus superbire de natura

(*a*) Ita MSS. At excusi habent, *u. qualis de limo terra, talis homo ille fieret.*

n'éprouvions pas, après une triste déception, la différence qu'il y a entre la simplicité de la foi catholique et les ruses de l'hérésie ; c'est ainsi en effet que nous parvenons au discernement du bien et du mal. « Car, a dit l'Apôtre, il faut qu'il y ait des hérésies, afin qu'on découvre par là ceux d'entre vous qui sont d'une vertue éprouvée (I *Cor.*, XI, 19). » Le serpent, dans le sens prophétique, désigne le venin des hérétiques, surtout des Manichéens et de tous ceux qui combattent l'Ancien Testament, et rien, selon moi, n'a été plus clairement prédit dans ce serpent que ces ennemis, ou plutôt la nécessité de l'éviter en leur personne. Il n'en est point, en effet, qui promettent avec plus de verbiage et de jactance la science du bien et du mal, et ils prétendent trouver ce discernement dans l'homme lui-même comme dans l'arbre qui fut planté au milieu du paradis. Cette autre parole : « Vous serez comme des dieux, » qui donc la répète plus qu'eux? Dans leur vanité superbe, ne s'efforcent-ils d'inculquer aux autres, n'affirment-ils pas que l'âme est de la nature même de Dieu ? Et ce désillement des yeux charnels, à qui peut-il mieux s'appliquer qu'à ces hommes qui, ayant abandonné la lumière intérieure de la sagesse, engagent les autres à adorer le soleil que nous voyons des yeux du corps? Tous les hérétiques, il est vrai, nous trompent en nous promettant la science, et ils blâment ceux qu'ils trouvent attachés à une foi simple, et, parce qu'ils n'enseignent que des choses charnelles, ils s'efforcent de nous faire ouvrir pour ainsi dire, les yeux de la chair, pour aveugler l'œil intérieur de notre âme ; mais les Manichéens ont horreur de leurs corps même, non en vue de la mortalité que nous avons méritée par la prévarication, mais pour nier que Dieu en soit le Créateur. On dirait que leurs yeux de chair se sont ouverts et que, comme Adam et Eve, ils éprouvent aussi le dégoût de la nudité.

CHAPITRE XXVI

L'hérétique manichéen est un serpent.

39. Rien néanmoins ne les désigne et ne les marque mieux que ces paroles du serpent « Vous ne mourrez point : car Dieu savait que le jour où vous mangeriez de ce fruit, vos yeux seraient ouverts. » Ils croient en effet que ce serpent était le Christ, et ils enseignent, que je ne sais quel dieu de la nation des ténèbres a

nostra, quæ sicut jam diximus, media est, ut decepti experiremur, quid intersit inter simplicem fidem catholicam, et fallacias hæreticorum, ita enim pervenimus ad dignoscentiam boni et mali. « Nam oportet, inquit, etiam hæreses esse, ut probati manifesti fiant inter vos (I *Cor.*, XI, 19). » Etenim serpens ille secundum prophetiam, hæreticorum venena significat, et maxime istorum Manichæorum, et quicumque veteri Testamento adversantur. Non enim aliquid manifestius prænuntiatum arbitror, quam istos in illo serpente, vel potius illum in istis esse vitandum. Nulli enim loquacius atque jactantius promittunt scientiam boni et mali, et in ipso homine tamquam in arbore, quæ plantata est in medio paradisi eam dignoscentiam demonstraturos se esse præsumunt. Et etiam illud quod dictum est, « Eritis sicut dii (*Gen.*, III, 4, 5), » qui alii magis dicunt quam isti, qui per suam superbam vanitatem, eamdem superbiam persuadere conantes, affirmant animam naturaliter hoc esse quod Deus est? Et ad quos magis pertinet apertio carnalium oculorum, quam ad istos qui relicta interiore sapientiæ luce solem istum, qui pertinet ad oculos corporis adorare compellunt ? Et omnes quidem hæretici generaliter scientiæ pollicitatione decipiunt, et reprehendunt eos quos simpliciter credentes invenerint, et quia omnino carnalia persuadent, quasi ad carnalium oculorum apertionem conantur adducere, ut interior oculus excæcetur.

CAPUT XXVI

Serpens hæreticus Manichæus.

Sed istis etiam corpora sua displicent, non propter pœnalem mortalitatem, quam peccando meruimus, sed ita ut negent Deum esse corporum conditorem, tamquam apertis oculis carneis nuditas ista displiceat.

39. Sed nihil vehementius istos designat et notat, quam quod dicit serpens, « Non morte moriemini : sciebat enim Deus quoniam qua die ederitis, aperientur oculi vestri (*Gen.*, III, 4, 5). » Sic enim isti credunt, quod serpens ille Christus fuerit, et Deum nescio quem gentis tenebrarum, sicuti affirmant, illud præceptum dedisse contingunt, tamquam invideret hominibus scientiam boni et mali. Ex ista opinione etiam nescio quos serpentinos natos esse arbitror, qui serpentem pro Christo colere dicun-

donné ce commandement comme s'il eût envié aux hommes la science du bien et du mal, et c'est une telle opinion sans doute qui a donné naissance à une certaine secte d'ophites qui, dit-on, adorent un serpent au lieu du Christ (1), sans faire attention à ce que dit l'Apôtre : « Je crains que comme le serpent séduisit Eve par ses artifices, ainsi vos esprits ne se corrompent (II *Cor.*, XI, 3). » Or, ce sont les paroles de ce serpent qui séduisent notre concupiscence charnelle, et par elles trompent Adam non pas le Christ, mais le chrétien. Cependant si l'homme nouveau voulait observer le commandement de Dieu, vivre en persévérant dans la foi, jusqu'à ce qu'il fût capable de comprendre la vérité, s'il travaillait dans le paradis, et gardait ce qu'il a reçu, il n'en viendrait pas à ce point de difformité de détester sa chair comme une nudité, et de recourir aux vêtements charnels du mensonge, qu'il rassemble comme des feuilles de figuier, pour s'en faire une ceinture. N'est-ce pas ce que font les Manichéens, en mentant sur la personne du Christ et en annonçant qu'il a menti lui-même ? tandis qu'ils se cachent pour ainsi dire devant la face de Dieu, et se détournent de sa vérité pour suivre leurs erreurs ? Ils ferment l'oreille à la vérité, dit l'Apôtre, et ils l'ouvriront à des fables. »

40. Et, qu'on le remarque bien, ce serpent, c'est-à-dire l'erreur des hérétiques, qui tente l'Eglise et contre laquelle s'élève l'Apôtre quand il dit : « Je crains que de même que le serpent séduisit Eve par ses artifices, ainsi vos esprits ne se corrompent, » cette erreur, dis-je, rampe sur la poitrine, sur le ventre et se nourrit de la terre. Car elle ne trompe que les orgueilleux qui, se croyant ce qu'ils ne sont pas, se persuadent facilement que la nature du Dieu souverain et celle de l'âme humaine sont une seule et même nature ; ou ceux qui engagés dans les désirs charnels, admettent volontiers que toutes les actions impures qu'ils font ne viennent pas d'eux, mais de la nation des ténèbres ; ou ceux enfin qui, esclaves de la curiosité, goûtent des choses périssables et ne recherchent les choses spirituelles qu'avec un œil terrestre. Il y aura des inimitiés entre le serpent et la femme, entre sa race et la race de la femme, si celle-ci enfante des enfants, bien que dans la douleur, et se tourne vers son mari pour qu'il exerce sa domination sur elle, alors, en effet, on peut reconnaître qu'il n'y a pas une partie de nous-mêmes qui appartienne à Dieu son créateur, et une autre qui appartienne à la nation des ténèbres, comme disent les hérétiques ; mais plutôt que la partie qui dans l'homme a le pouvoir de gouverner, et celle

tur, nec adtendunt Apostolum qui ait, « Metuo ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et sensus vestri corrumpantur (II *Cor.*, XI, 3). » Hoc ergo per istam prophetiam præfiguratos esse existimo. Seducitur autem verbis hujus serpentis, carnalis nostra concupiscentia, et per illam decipitur Adam, non Christus, sed Christianus : qui si præceptum Dei servare vellet, et ex fide perseveranter viveret, donec idoneus fieret intelligentiæ veritatis, id est si operaretur in paradiso, et custodiret quod accepit, non veniret in illam deformitatem, ut cum sibi displicet caro quasi nuditas sua, carnalia magis tegumenta mendaciorum, tamquam folia fici colligeret, quibus sibi faceret succinctorium. Hoc enim isti faciunt, cum de Christo mentiuntur, et ipsum mentitum esse prædicant, et tamquam abscondunt se a facie Dei ad sua mendacia ab illius veritate conversi, sicut Apostolus dicit, « Et a veritate quidem auditum suum avertent, ad fabulas autem convertentur (II *Tim.*, IV, 4). »

40. Et ille quidem serpens, id est ille error hæreticorum, qui tentat Ecclesiam, contra quem (*a*) incantat Apostolus, cum dicit, « Metuo ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et sensus vestri corrumpantur (II *Cor.*, XI, 3) ; » ille ergo error pectore et ventre serpit, et terram manducat. Non enim decipit, nisi aut superbos, qui sibi arrogantes quod non sunt, cito credunt quod summi Dei et animæ humanæ una eademque natura sit : aut desideriis carnalibus implicatos, qui libenter audiunt quod quidquid lascive faciunt, non ipsi faciunt, sed gens tenebrarum; aut curiosos, qui terrena sapiunt, et spiritalia terreno oculo inquirunt. Erunt autem inimicitiæ inter istum et mulierem, et inter semen ejus, et semen mulieris (*Gen.*, III, 15), si pariat ista filios quamvis cum doloribus, et se ad virum suum

(1) Les Ophites.

(*a*) Editi, *per conversionem veniam*. At MSS. non habent, *per conversionem*.

qui doit être soumise, viennent également de Dieu selon ces paroles de l'Apôtre : « Pour l'homme il ne doit point voiler sa tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu, au lieu que la femme est la gloire de l'homme. Car l'homme n'a point été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme. Et l'homme n'a point été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. C'est pourquoi la femme doit à cause des anges, porter sur sa tête cette marque du pouvoir de l'homme sur elle. Toutefois, l'homme n'est point sans la femme, ni la femme sans l'homme, en notre Seigneur. Car comme la femme a été tirée de l'homme, aussi l'homnie naît de la femme ; mais l'un et l'autre viennent de Dieu (I *Cor.*, I, 7-12). »

CHAPITRE XXVII

Allégorie de la chute et de la punition d'Adam.

41. Qu'Adam travaille donc dans son champ ; qu'il comprenne que les épines et les ronces que la terre lui produit, ne viennent pas de sa nature, mais du châtiment, et qu'il les attribue non pas à je ne sais quelle nation de ténèbres, mais à la justice divine ; car la règle de la justice est d'attribuer à chacun ce qui lui appartient. Qu'il donne à la femme la nourriture qu'il a reçue de son chef, qui est Jésus-Christ, sans accepter d'elle une nourriture défendue, c'est-à-dire les erreurs des hérétiques s'offrant avec de grandes promesses de science, et comme une manifestation des secrets dans lesquels l'erreur se cache pour mieux tromper. Entendez, en effet, la passion curieuse et superbe des hérétiques s'écrier, dans le livre des Proverbes, sous l'image d'une femme : « Que celui qui est fou, se détourne pour venir à moi, » et engager les insensés en leur disant : « Mangez avec plaisir le pain pris en cachette, et buvez les eaux dérobées qui sont plus agréables (*Prov.*, IX, 16, 17). » Et cependant se peut-il que celui qui aura cru ces paroles, poussé par la passion du mensonge qui lui fait croire que Jésus-Christ lui-même a menti, ne reçoive pas aussi de par le jugement de Dieu une tunique de peau ? Ce mot dans leur prophétie ne me paraît pas signifier la mortalité de notre corps, marquée comme nous l'avons dit dans le sens historique, mais plutôt les illusions enfantées par les sensations charnelles, qui poursuivent et recouvrent par un décret divin celui qui ment selon la chair. Un tel coupable est chassé du paradis, c'est-à-dire de la foi et de la vérité catholique ; il ne peut désormais qu'habiter à l'opposé du

convertat, ut ejus ipse dominetur. Tunc enim potest cognosci non aliam partem in nobis pertinere ad auctorem Deum, et aliam ad gentem tenebrarum, sicut isti dicunt : sed potius et illud quod regendi habet potestatem in homine, et illud inferius quod regendum est, ex Deo esse, sicut dicit Apostolus, « Vir quidem non debet velare caput cum sit imago et gloria Dei, mulier autem gloria viri est : Non enim vir ex muliere, sed mulier ex viro : etenim non creatus est vir propter mulierem, sed mulier propter virum : propterea debet habere velamen mulier super caput, propter angelos. Verumtamen neque mulier sine viro, neque vir sine muliere in Domino : sicut enim mulier ex viro, ita et vir per mulierem : omnia autem ex Deo (I *Cor.*, XI, 7). »

CAPUT XXVII

Adæ lapsus et pœna allegorice

41. Laboret jam Adam in agro suo, et quod spinas et tribulos ei parit terra, intelligat non naturæ esse, sed pœnæ ; et hoc non nescio cui genti tenebrarum, sed divino judicio tribuat : quia moderamen justitiæ est sua cuique tribuere. Ipse det mulieri escam cælestem, quam accepit a capite suo, qui est Christus : non ab illa accipiat vetitum cibum, id est hæreticorum fallaciam cum magna pollicitatione scientiæ, et quasi secretorum adapertionem, quo fiat ad decipiendum error ipse conditior. Hæreticorum quippe superba et curiosa cupiditas in libro Proverbiorum clamat sub mulieris imagine, et dicit ; « Qui stultus est, divertat ad me : et inopes sensu exhortatur, dicens ; Panes occultos edite libenter, et aquam dulcem furtivam bibite (*Prov.*, IX, 16). » Et necesse est tamen, cum et illa quisque crediderit, præcedente libidine mentiendi, qua Christnm mentitum esse credit, accipiat etiam tunicam pelliceam divino judicio. Quo nomine mihi videtur in prophetia significari non corporis mortalitas, quæ significatur in historia, de qua jam tractatum est ; sed de carnalibus sensibus attracta phantasmata, quæ carnaliter mentientem divina lege consequuntur et contegunt : atque ita de paradiso, id est, de catholica fide et veritate dimittitur, habitaturus contra paradisum, id est eidem fidei contradicturus. Qui si aliquando se ad Deum con-

paradis, c'est-à-dire s'opposer à cette même foi. Et si un jour il se convertit à Dieu, par l'épée du feu, c'est-à-dire par les tribulations temporelles ; s'il reconnaît et pleure ses péchés ; s'il n'accuse plus une nature étrangère qui n'existe pas, mais lui-même, afin de mériter son pardon ; si enfin, par la plénitude de la science, qui est la charité, il s'attache à Dieu qui est immuable et au-dessus de tout, de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit, et s'il aime son prochain comme lui-même, il parviendra à l'arbre de vie et vivra éternellement.

CHAPITRE XXVIII

Pour conclusion, l'auteur réfute chacune des calomnies des Manichéens.

42. Qu'ont-ils donc à reprendre, ces hérétiques, dans les Ecritures de l'Ancien Testament? Qu'ils nous interrogent selon leur coutume et nous leur répondrons d'après ce que Dieu daignera nous inspirer. Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme, disent-ils, puisqu'il savait qu'il pécherait ? Il l'a créé parce qu'il pouvait tirer beaucoup de bien du pécheur, en le conduisant selon la direction de sa justice, et parce que son péché ne pouvait nuire à Dieu. Si d'ailleurs l'homme n'eût pas péché, la mort n'aurait pas existé ; mais comme il a péché, les autres mortels sont ramenés au bien par ce péché même, parce que rien n'éloigne les hommes du péché comme la pensée de la mort qui les menace. Mais, disent-ils, il fallait le créer de telle sorte qu'il ne péchât pas. Or, Dieu l'a créé de telle sorte que, s'il n'eut pas voulu, il n'aurait pas péché. Alors, ajoutent-ils, il n'aurait pas fallu donner accès au démon auprès de la femme. La femme elle-même pouvait ne pas le recevoir ; car elle est sortie telle des mains de Dieu, que si elle l'eût voulu, elle l'aurait repoussé ; mais Dieu ne devait pas créer la femme. C'est dire qu'il ne fallait pas faire le bien : car la femme est certes quelque chose de bien, jusque là que l'Apôtre la nomme la gloire de l'homme ; et il ajoute que tout vient de Dieu. Ils demandent encore : Qui a fait le diable ? Lui-même, car il ne l'était pas par nature ; c'est en péchant qu'il l'est devenu. Alors, disent-ils, il ne fallait pas que Dieu le créât, s'il savait qu'il devait pécher. — Et pourqnoi ne l'aurait-il pas créé, lorsque dans sa justice et sa providence, il se sert de la malice du démon pour corriger bien des âmes ? N'avez-vous donc pas entendu ces paroles de

verterit per flammeam frameam, id est per temporales tribulationes, sua peccata cognoscendo et gemendo, et non jam extraneam naturam, quæ nulla est, sed seipsum accusando, ut ipse (*a*) veniam mereatur; et per plenitudinem scientiæ, quæ est caritas, diligendo Deum, qui supra omnia est incommutabilis, et diligendo ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente : et diligendo proximum tamquam seipsum, perveniet ad arborem vitæ, et vivet in æternum.

CAPUT XXVIII

Per epilogum singulas refellit Manichæorum calumnias.

42. Quid habent ergo isti, quod in his litteris veteris Testamenti reprehendant ? Interrogent secundum morem suum, et respondeamus sicut Dominus donare dignatur. Quare fecit Deus hominem, inquiunt, quem peccaturum sciebat? Quia et de peccante multa bona facere poterat, ordinans eum secundum moderamen justitiæ suæ, et quia nihi oberat Deo peccatum ejus : et sive non peccaret mors nulla esset : sive quia peccavit, alii mortales de peccato ejus corriguntur (*b*). Nihil enim sic revocat homines a peccato, quemadmodum imminentis mortis cogitatio. Sic eum faceret; inquiunt, ut non peccaret. Immo ipse hoc faceret; sic enim factus est, ut si noluisset, non peccaret. Non admitteretur, inquiunt, diabolus ad ejus mulierem. Immo ipsa ad se diabolum non admitteret; sic enim facta est, ut si noluisset, non admitteret. Non fieret, inquiunt, mulier. Hoc est dicere, non fieret bonum : quia et ipsa utique aliquod bonum est, et tantum bonum, ut Apostolus eam gloriam viri esse dicat; et omnia ex Deo (I *Cor.*, XI, 3). Iterum dicunt. Quis fecit diabolum ? Se ipse; non enim natura, sed peccando diabolus factus est. Vel ipsum, aiunt non faceret Deus, si eum peccaturum esse sciebat. Immo, quare non faceret, cum per suam justitiam et providentiam multos de malitia diaboli corrigat? An

(*a*) Editi *clamat*, eu quo ex MSS. restituimus, *incantat*.
(*b*) In Regio codice et sex aliis melioris notæ deest hæc sententia, *Nihil enim sic revocat homines a peccato, quemadmodum imminentiis mortis cogitatio*.

saint Paul : « Je les ai livrés à Satan, afin qu'ils apprennent à ne plus blasphémer (I *Tim.*, I, 20) ? » Et le même Apôtre ne dit-il pas de lui-même : « De peur que la grandeur de mes révélations n'exalte mon âme, il a été donné à ma chair un aiguillon, ministre de Satan, qui me donne des soufflets (II *Cor.*, XII, 7). » — Le diable est donc bon, ajoutent-ils, puisqu'il est utile ? — Non, il est mauvais en tant que démon ; mais Dieu est bon et tout-puissant, et avec la malice du démon elle-même, il fait bien des œuvres de justice et de sainteté. Car nous ne pouvons faire remonter au démon que la volonté, avec laquelle il s'efforce de faire le mal, et non la providence de Dieu, qui tire le bien du mal.

CHAPITRE XXIX

Saint Augustin compare les dogmes de l'Eglise avec les erreurs des Manichéens.

43. Enfin, puisqu'il est question de religion entre nous et les Manichéens, il reste nécessairement à demander quels doivent être nos sentiments à l'égard de Dieu. Ils ne peuvent nier que le genre humain ne soit dans la misère du péché ; et ils prétendent que la nature de Dieu est aussi enveloppée dans cette infortune. Pour nous, nous le nions, et nous disons que c'est la nature que Dieu a tirée du néant qui est dans la misère, et qu'elle en est venue là non par nécessité, mais par le consentement qu'elle a donné au péché. Selon eux, la nature de Dieu est forcée par Dieu même à faire pénitence des péchés : nous le nions, et nous disons que c'est la nature seule que Dieu a faite qui est forcée de faire pénitence après avoir péché. Ils prétendent que la nature divine reçoit son pardon de Dieu même, et nous enseignons que c'est la nature, tirée par Dieu du néant, qui reçoit le pardon de ses fautes, si elle quitte le péché pour revenir à Dieu. — Ils disent que la nature de Dieu est nécessairement changeante : nous le nions, et nous disons que la nature seule que Dieu a faite de rien a changé par sa propre volonté. La nature de Dieu, disent-ils, est abaissée par des fautes qui lui sont étrangères : nous le nions, et nous disons que les péchés ne nuisent qu'à la nature de celui qui les commet (1), et nous soutenons que Dieu est si bon, si juste et si incorruptible, qu'il ne pèche pas, qu'il ne nuit à aucun de ceux qui ne veulent pas pécher, pas plus qu'aucun de ceux qui pèchent ne peut lui nuire à lui-même. Ils disent qu'il est une nature du mal à laquelle Dieu a

forte non audistis Apostolum Paulum dicentem. « Quos tradidi Satanæ, ut discant non blasphemare (I *Tim.*, I, 20) ? » Et de seipso dicit; « Et ne magnitudine revelationum extollar, datus est mihi stimulus carnis, angelus Satanæ qui me colaphizet (I *Cor.*, XII, 7.) » Ergo, inquiunt, bonus est diabolus, quia utilis est? Immo malus inquantum diabolus est, sed bonus et omnipotens Deus est, qui etiam de malitia ejus multa justa et bona operatur. Non enim diabolo imputatur, nisi voluntas sua, qua conatur facere male, non Dei providentia, quæ de illo bene facit.

CAPUT XXIX

Confert Ecclesiæ dogmata cum Manichæorum erroribus.

43. Postremo quoniam cum Manichæis nobis de religione quæstio est, quæstio autem religionis est, quid de Deo pie sentiatur, quoniam negare non possunt in miseria peccatorum esse genus humanum ; illi dicunt naturam Dei esse in miseria : Nos negamus, sed dicimus eam naturam esse in miseria, quam de nihilo fecit Deus, et ad hoc venisse non coactam, sed voluntate peccandi. Illi dicunt naturam Dei cogi ab ipso Deo ad pænitentiam peccatorum : Nos negamus, sed dicimus eam naturam quam Deus fecit de nihilo, posteaquam peccavit cogi ad pænitentiam peccatorum. Illi dicunt naturam Dei ab ipso Deo accipere veniam : Nos negamus, sed dicimus eam naturam quam fecit Deus de nihilo, si se a peccatis suis ad Deum suum converterit, accipere veniam peccatorum. Illi dicunt naturam Dei nescessitate esse mutabilem : Nos negamus, sed dicimus eam naturam quam Deus fecit de nihilo, voluntate esse mutatam. Illi dicunt naturæ Dei nocere aliena peccata : Nos negamus, sed dicimus nulli naturæ nocere peccata, nisi sua ; Et Deum dicimus tantæ bonitatis esse, tantæ justitiæ, tantæ incorruptionis, ut neque peccet, neque ipse alicui noceat qui peccare noluerit, nec ipsi aliquis qui peccare voluerit. Illi dicunt esse naturam mali cui Deus coactus est naturæ suæ partem dare crucian-

(1) Voyez *Rétractations* l. I, c. x, n. 3.

été forcé de donner une partie de sa nature pour être tourmentée : et nous disons, nous, qu'il n'y a aucun mal par nature (1), que toutes les natures sont bonnes par elles-mêmes, que Dieu est la nature souveraine, et que les autres viennent de lui; que toutes sont bonnes, en tant qu'elles sont, parce que Dieu a fait toutes choses excellentes, mais à des degrés divers, de telle sorte que l'une est meilleure que l'autre; qu'ainsi, cet univers rempli de biens de tout genre, les uns parfaits, les autres moins parfaits, est parfait dans son ensemble, et que Dieu, son artisan et son créateur, Dieu, l'auteur de tout bien, ne cesse de le gouverner avec une admirable sagesse, et que faisant toutes choses bonnes par sa volonté, il ne souffre aucun mal par nécessité. Car sa volonté est au-dessus de tout, et il ne peut être malgré lui dominé par aucune puissance. Et maintenant que l'on connaît leurs arguments et les nôtres, que chacun choisisse ce qu'il doit suivre. Pour moi, j'ai parlé de bonne foi devant Dieu, et j'ai exposé les sentiments de mon âme sans esprit de dispute, sans aucun doute de la vérité, et sans vouloir en rien préjudicier à une meilleure interprétation.

dam : Nos dicimus nullum malum esse (a) naturale, sed omnes naturas bonas esse, et ipsum Deum summam esse naturam, ceteras ex ipso esse naturas: et omnes bonas in quantum sunt, quoniam fecit Deus omnia bona valde, sed distinctionis gradibus ordinata, ut sit aliud alio melius; atque ita omni genere bonorum universitas ista compleatur, quæ quibusdam perfectis, quibusdam imperfectis, tota perfecta est, quam Deus effector conditorque ejus justo moderamine administrare non cessat; qui omnia bona facit voluntate, nihil mali patitur necessitate. Cujus enim voluntas superat omnia, nulla ex parte quidquam sentit invitus. Cum ergo illa illi, et nos ista dicimus, unusquisque eligat quid sequatur. Ego enim, quod bona fide coram Deo dixerim, sine ullo studio contentionis, sine aliqua dubitatione veritatis, et sine aliquo præjudicio diligentioris tractationis, quæ mihi videbantur exposui.

(1) I *Rétract.* VII, 2.

(a) Editi, *malum esse naturæ.* Porro MSS. hic et in lib. I, Retract. c. x, n. 3, habent, *naturale.*

AVERTISSEMENT

SUR LES DEUX LIVRES SUIVANTS.

Suivent les deux livres de saint Augustin *sur les mœurs de l'Eglise catholique et sur celles des Manichéens.* Bien qu'au premier livre de ses *Rétractations,* le saint docteur leur assigne le premier rang, sur les autres qu'il a composés à Rome, peu de temps après son baptême, il est permis de douter qu'il ait suivi cet ordre. En effet, au commencement du premier livre, saint Augustin rappelle que dans ses autres écrits, il a fait assez pour que chacun puisse repousser les agressions aussi impies qu'insensées des Manichéens contre l'Ancien Testament. Or, tel est bien le but de son traité sur la Genèse contre les Manichéens, ouvrage qu'il composa évidemment contre ces hérétiques, après son retour en Afrique, comme on le voit au livre Ier, ch. x de ses *Rétractations.* Plus loin à la fin du second livre, saint Augustin laisse entendre lui-même qu'il a pu être absent de la ville de Rome à cette époque. Enfin, au même livre, chapitre XII, il raconte certains détails qu'il avait appris lui-même à Carthage, peu de temps auparavant. Ces

ADMONITIO

DE DUOBUS SEQUENTIBUS LIBRIS.

Subsequuntur *de moribus catholicæ Ecclesiæ et de moribus Manichæorum* libri duo, quos tametsi Augustinus in lib. I. *Retract.* ceteris Romæ a se paulo post baptismum suum elaboratis præmittat, hoc tamen ordine editos fuisse non nemo fortasse refragetur : primum quia in libri primi exordio commemorat se *in aliis libris satis egisse* quemadmodum impiis imperitisque Manichæorum adversus vetus Testamentum invectionibus occurerre liceret. Huc vero spectat præmissum opus de Genesi contra Manichæos, quod videlicet opus *apertissime* contra eosdem hæreticos ab ipso primum editum fuit post ejus reditum in Africam, uti in lib. I. *Retract.* c. II. significat : deinde sub finem libri secundi sic ipse loquitur, videri ut possit a Romana urbe jam tum abfuisse : denique in ejusdem libri c. XII. quidpiam a se nuper apud Carthaginem auditum refert. Verum hæc non efficient ut dubia sit fides Augustini dicentis se jam baptizatum, *cum Romæ esset,*

différents passages ne sauraient faire douter de ce que saint Augustin affirme qu'il était baptisé quand, étant à Rome, il composa les livres suivants ; or, nous savons que ce fut à la fin de l'année 387[e], ou au commencement de la suivante, qu'il se rendit dans la ville sainte, et qu'il y passa la plus grande partie de cette année. Au reste, ces contradictions apparentes peuvent se concilier en admettant qu'il a composé ces ouvrages à Rome; mais qu'il a remis à un autre temps de les achever et de les publier. Quoi qu'il en soit de cette question, il sera très-utile pour l'intelligence de ces livres, d'avoir étudié les erreurs des Manichéens dans les livres précédents.

Au premier livre, avant que de parler des mœurs de l'Eglise catholique, saint Augustin pose en principe que le souverain bien, le but auquel il faut rapporter toute notre vie n'est autre que Dieu lui-même. C'est donc vers lui qu'il nous faut tendre avec un amour souverain, comme nous l'enseigne l'Eglise catholique appuyée qu'elle est sur l'autorité de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le saint docteur effleure ensuite les devoirs de la charité à l'égard du prochain; il termine en rapportant des exemples de continence et de moralité vraiment chrétienne tels qu'on en a vu briller au sein de l'Eglise catholique.

Dans le second livre consacré à la peinture des mœurs des Manichéens, saint Augustin réfute d'abord l'erreur de ces hérétiques sur l'origine et la nature du bien et du mal. Puis il leur arrache ces trois sceaux comme ils les appelaient de la bouche, des mains et du sein dont ils se servaient, pour recouvrir leurs mœurs impies; il blâme ensuite leur abstinence superstitieuse, et signale en terminant quelques crimes infâmes qu'il avait découverts dans leur conduite.

sequentes libros scripsisse, adeoque sub finem anni Christi 387,quo ad illam urbem se recepit, aut certe initio anni insequentis, cujus magnam partem ibi est commoratus. Ista vero hoc pacto conciliari possunt, ut eorum librorum scriptio Romæ facta dicatur, publicatio vel perfectio in aliquod tempus dilata. Quidquid ea de re sit, ad horum librorum intelligentiam juvabit Manichæorum errores ex præmissis didicisse.

In libro primo de moribus catholicæ Ecclesiæ dicturus Augustinus, statuit summum bonum, quo mores nostros referri oportet, non aliud esse præter Deum. Ad ipsum porro summo amore contendendum esse, uti in catholica Ecclesia Testamenti veteris æque ac novi auctoritate docetur. Perstringit deinde officia caritatis in proximum. Ac postremo refert exempla continentiæ et morum vere Christianorum quæ in catholicæ Ecclesiæ alumnis eluxerunt.

In secundo quem de Manichæorum moribus inscripsit, refellit in primis horum hæreticorum errorem de mali origine et natura. Tum excutit tria illa oris, manuum, et finus, ut appellabant signacula, quibus impios mores suos obvelabant. Superstitiosam eorumdem abstinentiam redarguit. Tandemque deprehensa quædam in iis flagitia commemorat.

DES

MŒURS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

ET DES

MŒURS DES MANICHÉENS.

DEUX LIVRES.

LIVRE PREMIER.

DES MŒURS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

Saint Augustin établit au commencement de ce traité que les mœurs qui constituent la sainteté dans l'Eglise, doivent se rapporter au souverain bien de l'homme, c'est-à-dire, à Dieu. Il faut donc se porter vers ce bien avec toutes les forces de l'amour; tel est le dogme confirmé dans l'Eglise catholique par l'autorité de l'ancien et du nouveau Testament. Quatre vertus tirent leur nom des différents degrés de l'amour de Dieu. Le saint docteur, après avoir traité les devoirs de la charité envers le prochain, rapporte les exemples de la continence et des mœurs vraiment chrétiennes, qui ont brillé dans les disciples de l'Eglise catholique.

CHAPITRE PREMIER

Comment son intention est de dévoiler les artifices des Manichéens. Deux de ces artifices pour tromper les simples.

1. J'ai suffisamment montré, il me semble, dans d'autres livres comment on peut repousser les attaques aussi impies qu'ineptes des Manichéens contre la loi, c'est-à-dire contre l'Ancien Testament, et combien est vaine la jactance qu'ils affectent au milieu des applaudissements d'une foule ignorante. Je crois, néanmoins, devoir le rappeler ici en peu de mots. Quel homme, je le demande, si peu raisonnable qu'il soit, ne comprendra facilement qu'il faut demander l'interprétation des Ecritures à ceux qui font profession de l'enseigner, et qu'il

DE MORIBUS ECCLESIÆ CATHOLICÆ

ET DE

MORIBUS MANICHÆORUM

LIBRI DUO.

LIBER PRIMUS

DE MORIBUS ECCLESIÆ CATHOLICÆ.

Principio constituit Augustinus mores illos, quibus in Ecclesia sancte vivitur, ad summum hominis bonum, hoc est, Deum referri oportere. Tum summo in eum amore contendendum, idque dogma esse in catholica Ecclesia utriusque Testamenti auctoritate confirmatum. Quatuor virtutes ex vario quodam amoris Dei affectu dictas ostendit Agit de officiis caritatis erga proximum; ac refert demum exempla continentiæ et morum vere Christianorum, quæ in Ecclesiæ catholicæ alumnis eluxerunt.

CAPUT I

Quomodo detecturus sit fucos Manichæorum. — Duo quibus fallunt Manichæi.

1. In aliis libris satis opinor egisse nos quemadmodum Manichæorum invectionibus, quibus in legem, quod vetus Testamentum vocatur, imperite atque impie feruntur, seseque inter imperitorum plausus, inani jactatione ventilant, possimus occurrere : quod breviter etiam hic commemorari a me potest. Quis enim mediocriter sanus non facile intelligat, Scripturarum expositionem ab iis petendam esse, qui earum doctores se esse profitentur : fierique posse, immo id semper accidere, ut multa in doctis videantur absurda, quæ cum a doctioribus exponuntur, eo laudanda videantur, et eo accipiantur aperta dulcius, quo clausa difficilius

peut arriver, ou même qu'il arrive toujours que beaucoup de passages semblent ridicules à une intelligence peu développée, tandis que, si des hommes plus savants viennent à les expliquer, ils paraissent d'autant plus admirables et sont reçus avec d'autant plus de satisfaction, quand on les comprend, qu'il était plus difficile d'en découvrir la pensée? C'est ce qui arrive souvent pour les saints livres de l'Ancien Testament, lorsque celui qui y trouve matière à scandale, s'adresse à un docteur pieux plutôt qu'à un impie lacérateur, et s'inspire du zèle qui cherche, plutôt que de l'esprit de sincerité qui censure. Dans son désir de s'instruire, il pourra peut-être rencontrer des évêques, des prêtres, ou d'autres prélats ou ministres de l'Eglise catholique qui se gardent de découvrir nos mystères à tous indifféremment, ou qui, se contentant d'une foi simple, ne se sont pas mis en peine d'en sonder les profonds secrets. Mais il ne doit pas désespérer de trouver la vérité là où tous ceux à qui on la demande ne sont pas capables de l'enseigner, ou tous ceux qui la demandent ne sont pas toujours dignes de l'apprendre. Deux choses nous sont nécessaires : la diligence et la piété, la première qui nous fera trouver ceux qui possèdent véritablement la science, l'autre qui nous méritera de l'acquérir.

2. Les Manichéens se servent principalement de deux artifices pour tromper les simples et s'en faire admettre comme docteurs; ils censurent d'abord les Ecritures qu'ils entendent mal ou qu'ils prétendent être mal comprises; et puis ils affichent les apparences d'une vie pure et d'une continence admirable. En conséquence j'ai résolo, dans ce livre, de traiter de la vie et des mœurs de l'Eglise catholique, et on pourra comprendre en le lisant combien il est aisé de contrefaire la vertu, mais difficile de la bien posséder. Ma parole sera pleine de modération, et je me garderai surtout de parler de leurs dérèglements qui me sont trop connus, avec la sévérité qu'ils apportent eux-mêmes contre ce qu'ils ignorent. Car ce que je désire c'est de les guérir, s'il est possible, plutôt que de les combattre. Je ne produirai que les témoignages de l'Ecriture auxquels ils sont tenus de croire, je n'invoquerai que le Nouveau Testament; et encore même laisserai-je de côté les passages qu'ils prétendent avoir été ajoutés après coup lorsqu'ils se sentent à bout d'arguments; me bornant uniquement à ceux qu'ils sont forcés d'admettre et d'approuver. Seulement, je ne laisserai aucun témoignage tiré de la doctrine des Apôtres, sans lui comparer un texte correspondant de l'Ancien Testament; pour que, se dépouillant de cette opiniâtreté à soutenir leurs rêveries, s'ils veulent sortir de leur sommeil et élever leurs regards vers la

aperiebantur? Hoc fere in sanctis veteris estamenti libris evenit, si modo ille qui eis offenditur, doctorem potius eorum pium, quam impium laceratorem requirat, priusque studio quærentis, quam temeritate reprehendentis imbuatur. Nec, si ea discere cupiens, in aliquos forte inciderit vel episcopos vel presbyteros, vel cujuscemodi Ecclesiæ catholicæ antistites et ministros, qui aut passim caveant nudare mysteria, aut contenti simplici fide, altiora cognoscere non curarint, desperet ibi scientiam esse veritatis, ubi neque omnes a quibus quæritur docere possunt, neque omnes qui quærunt discere digni sunt. Et diligentia igitur et pietas adhibenda est : altero fiet, ut scientes inveniamus; altero, ut scire mereamur.

2. Sed quoniam duæ maxime sunt illecebræ Manichæorum, quibus decipiuntur incauti, ut eos velint habere doctores; una, cum Scripturas reprehendunt, vel quas male intelligunt vel quas male intelligi volunt; altera, cum vitæ castæ et memorabilis continentiæ imaginem præferunt : hic liber congruentem catholicæ disciplinæ sententiam nostram de vita et moribus continebit, in quo fortasse intelligetur et quam sit facile simulare, et quam difficile habere virtutem. Eum sane modum tenebo, si potero, ut neque in illorum morbos, qui mihi sunt notissimi, tam graviter invehar, quam illi in ea quæ ignorant : sanari enim eos potius, si fieri potest, quam oppugnari volo. Et ea de Scripturis assumam testimonia, quibus eos necesse sit credere, de novo scilicet Testamento, de quo tamen nihil proferam eorum quæ solent immissa esse dicere, cum magnis angustiis coartantur; sed ea dicam, quæ et approbare et laudare coguntur. Nec omnino ullam relinquam testem sententiam productam de Apostolica disciplina, cui non de veteri Testamento similem comparem : ut si evigilare tandem deposita pertinacia somniorum suorum, et in Christianæ fidei lucem adspirare voluerint, animadvertant et quam non sit Christiana vita quam

lumière de la foi chrétienne, ils puissent voir combien est peu chrétienne la vie dont ils se vantent, et combien l'Ecriture qu'ils lacèrent est l'Ecriture de Jésus-Christ.

CHAPITRE II

S'accommodant à la coutume vicieuse des Manichéens, saint Augustin en appelle d'abord à la raison.

3. Sur quoi commencerai-je à m'appuyer? Sur l'autorité ou sur la raison? L'ordre naturel, il est vrai, demande quand nous apprenons une chose, que l'autorité précède. La raison, en effet, trahit son infirmité, en ce qu'après avoir marché seule, elle a besoin de recourir à l'autorité pour confirmer ce qu'elle a établi; l'intelligence humaine, obscurcie par des ténèbres qui l'aveuglent comme un bandeau dans la nuit des vices et des péchés, est devenue incapable de contempler avec assurance la splendeur et la pureté de la raison, et il s'est établi l'usage salutaire de faire appel à l'autorité pour conduire, comme à l'ombre des rameaux des générations qui se sont suivies, l'âme faible et chancelante à la lumière de la vérité. Mais puisque j'ai affaire à des ennemis qui sentent, parlent et agissent contre l'ordre naturel, et dont la maxime suprême est de soutenir que la raison doit être invoquée avant tout, je m'accommoderai à leur manière de voir et prendrai leur méthode bien que, selon moi, elle soit vicieuse. Il me sera doux d'imiter, autant que je puis, la douceur de Jésus-Christ, mon divin maître, qui a consenti à se revêtir de la mort dont il voulait nous sauver.

CHAPITRE III

Bonheur de celui qui jouit du souverain bien. — Deux conditions sont nécessaires à ce bien : 1° Que rien ne lui soit supérieur. 2° Qu'il soit tel, qu'on ne puisse le perdre malgré soi.

4. Cherchons donc à la lumière de la raison quelle doit être la vie de l'homme. Il est certain que tous nous voulons être heureux, et il n'est personne qui ne donne son assentiment à cette proposition, avant même qu'on la lui ait faite. Or, à mon avis, on ne peut appeler heureux ni celui qui n'a pas ce qu'il aime, quelque soit l'objet de son amour; ni celui qui possède ce qu'il aime, si cet objet lui est nuisible; ni celui qui n'aime pas ce qu'il a, lors même que ce serait un bien excellent. L'homme, en effet, qui désire ce qu'il ne peut acquérir, est tourmenté; celui qui acquiert ce qu'il ne devait pas

ostentant, et quam sit Christi Scriptura quam lacerant.

CAPUT II

Rationibus prius agit, obsequens vitiosæ Manichæorum cansuetudini.

3. Unde igitur exordiar? ab auctoritate, an a ratione? Naturæ quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem præcedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quæ cum reddita fuerit, auctoritatem postea, per quam firmetur, assumit. Sed quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati sinceritatique rationis adspectum idoneum intendere nequeunt; saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas. Sed quoniam cum iis nobis res est, qui omnia contra ordinem, et sentiunt, et loquuntur, et gerunt, nihilque aliud maxime dicunt, nisi rationem prius esse reddendam, morem illis geram; quod fateor in disputando vitiosum esse, suscipiam. Delectat enim me imitari quantum valeo mansuetudinem Domini mei Jesu Christi, qui etiam ipsius mortis malo, quo nos exsuere vellet, indutus, est.

CAPUT III.

Beatus qui eo fruitur quod hominis optimum est. — Duæ conditiones summi boni. — 1. Ut nihil eo melius sit. — 2. Ut tale sit, quod non amictat invitus

4. Ratione igitur quæramus quemadmodum sit homini vivendum. Beate certe omnes vivere volumus; neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiæ, antequam plene sit emissa, consentiat. Beatus autem, quantum existimo, neque ille dici potest, qui non habet quod amat, qualecumque sit; neque qui habet quod amat, si noxium sit; neque qui non amat quod habet, etiamsi optimum sit. Nam et qui appetit quod adipisci non potest, cruciatur; et qui adeptus est quod appetendum non est, fallitur; et qui non appetit quod adipiscendum esset, ægrotat. Nihil autem istorum ani-

désirer, est malheureusement trompé; et celui-là est malade qui ne désire pas ce qu'il devrait acquérir. Or, aucun de ces trois états ne peut se produire dans l'âme sans qu'elle en soit malheureuse ; le malheur et la béatitude ne sauraient cohabiter dans un même homme; et dès lors aucun de ceux-là ne peut être heureux. Reste donc, ce me semble, un quatrième état, où l'on peut trouver la vie heureuse ; celui qui consisterait à aimer et à posséder le souverain bien. Ce que nous appelons jouir en effet n'est-ce pas avoir la possession de ce que l'on aime ? Peut-on être heureux sans jouir du souverain bien de l'homme ; et celui qui en jouit peut-il ne pas être heureux ? Il faut donc, si nous voulons être heureux, que nous possédions notre souverain bien.

5. Reste à chercher quel est ce souverain bien : et évidemment il ne peut pas être de pire condition que l'homme lui-même, puisqu'on ne saurait tendre à ce qui serait plus bas que soi, sans devenir plus mauvais soi-même. Si donc l'homme doit tendre au souverain bien, ce souverain bien ne peut lui être inférieur. Peut-il lui être égal ? Oui sans doute, s'il n'est rien de meilleur que l'homme dont il puisse jouir. Mais si nous trouvons quelque chose de plus excellent encore pouvant devenir la possession de l'homme qui l'aimera, qui doute que pour se rendre heureux, l'homme ne doive s'efforcer d'acquérir ce bien manifestement supérieur à celui qui veut l'atteindre ? Car si le bonheur consiste à posséder un bien tel qu'il ne peut y en avoir de plus grand, un bien que nous appelons souverain ; comment appliquer notre définition à l'homme qui ne sera pas parvenu encore à son souverain bien ? Ou comment serait-ce le bien suprême, s'il en est un autre qui le surpasse et que nous puissions acquérir ? Ce bien, s'il existe, doit encore être tel qu'on ne puisse le perdre contre son gré, parce que nous ne pouvons mettre notre confiance dans un bien que nous sentons pouvoir nous être ravi, alors même que nous avons la ferme volonté de le retenir et de le conserver. Et, celui qui ne possède pas avec confiance le bien dont il jouit, peut-il être heureux avec la crainte qu'il a de le perdre ?

CHAPITRE IV

Qu'est-ce que l'homme ?

6. Cherchons donc ce qu'il peut y avoir de supérieur à l'homme ; question bien difficile à résoudre, si nous ne considérons et expliquons d'abord quelle est la nature de l'homme lui-même. Or, je ne pense pas qu'il puisse être ici

mo contingit sine miseria : nec miseria et beatitudo in homine uno simul habitare consueverunt, nullus igitur illorum beatus est. Quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat, cum id quod est hominis optimum, et amatur, et habetur. Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi præsto habere quod diligis ? Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo, quod est hominis optimum ; nec quisquam, qui eo fruitur, non est beatus. Præsto ergo esse nobis debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus.

5. Sequitur ut quæramus qui sit hominis optimum, quod profecto deterius esse quam ipse homo non potest. Quisquis enim quod seipso est deterius, sequitur, fit et ipse deterior. Oportet autem omnem hominem id quod optimum est sequi. Non est igitur homine deterius hominis optimum. Fortasse tale aliquid erit, quale ipse homo est ? Ita sit sane, si nihil est homine melius, quo perfrui, possit. Si autem invenimus aliquid quod et homine sit excellentius, et præsto esse amanti sese homini possit, quis dubitaverit homini ad id nitendum esse ut beatus sit, quod eo ipso qui nititur, manifestum est esse præstantius ? Nam si id est beatum esse, ad tale bonum pervenisse quo amplius non potest, id est autem quod dicimus optimum ; quo tandem pacto potest in ea definitione includi, qui ad summum bonum suum nondum pervenerit ? aut quomodo summum est, si est aliquid melius quo pervenire possimus ? Hoc igitur si est, tale esse debet quod non amittat invitus. Quippe nemo potest confidere de tali bono, quod sibi eripi posse sentit, etiamsi retinere id amplectique voluerit. Quisquis autem de bono quo fruitur non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest ?

CAPUT IV

Homo quid.

6. Quæramus igitur, quid sit homine melius. Quod profecto invenire difficile est, nisi prius considerato atque discusso, quid sit ipse homo. Nec

question d'une simple définition, puisque tout le monde, ou mieux encore mes adversaires et moi demeurons d'accord : que nous sommes composés d'un corps et d'une âme. Mais la question est toute autre. Des deux substances que j'ai nommées, quelle est celle qui constitua véritablement l'homme? Est-ce le corps seulement, ou seulement l'âme? Car l'âme et le corps sont deux êtres distincts, et ni l'un ni l'autre ne serait l'homme séparément, puisque le corps ne peut être l'homme sans l'âme qui l'anime, pas plus que l'âme sans le corps auquel elle donne la vie. Toutefois, il peut se faire que l'une de ces deux parties soit regardée comme l'homme et en porte le nom. Qu'appelons-nous donc l'homme? Est-ce le corps et l'âme unis comme un attelage ou à la façon du centaure de la fable! Est-ce le corps seulement, mis au service de l'âme qui le conduit, comme nous appelons lampe, non pas le feu et le vase de terre qui le contient, mais le vase seul, à cause, il est vrai, du feu qu'il renferme? Ou bien dirons-nous que l'homme n'est que l'âme, mais à raison du corps qu'elle gouverne, comme nous appelons cavalier non pas l'homme et le cheval, mais l'homme seul, en tant qu'il est uni au cheval qu'il dirige? Il est difficile de décider cette question ou si la raison peut le faire aisément, ce ne serait qu'avec de longs discours; or nous n'avons nul besoin d'entreprendre ce travail ni de retarder notre discussion. Que l'homme donc soit le corps et l'âme tout ensemble, ou l'âme seule, nous pouvons dire que le souverain bien de l'homme n'est pas le souverain bien du corps, mais celui tout à la fois du corps et de l'âme, ou de l'âme seule.

CHAPITRE V

Le souverain bien de l'homme n'est pas celui de son corps seul, mais bien celui de son âme.

7. Si nous demandons quel est le souverain bien du corps, la droite raison nous contraint de reconnaître, que c'est celui qui met le corps dans l'état le plus parfait. Or de tout ce qui anime et soutient le corps, rien n'est meilleur ni plus noble que l'âme. Ce n'est donc ni la volupté, ni le plaisir, ni la privation de douleur, ni la force, ni la beauté, ni l'agilité, ni aucune des choses qu'on range d'ordinaire dans les biens corporels, qui constitue le souverain bien du corps; c'est l'âme seule. C'est elle, en effet, qui, par sa présence, communique au corps tous ces biens que nous venons d'énumérer, et de plus la vie, qui les surpasse tous. L'âme dès lors ne me paraît pas être le souverain bien de l'homme, qu'il soit constitué par l'âme et le corps tout ensemble, ou par l'âme seule. Car si la raison découvre que le souverain bien du

nunc definitionem hominis a me postulandam puto. Illud est magis quod mihi hoc loco quærendum videtur, cum inter omnes pene constet, aut certe id quod satis est, inter me atque illos cum quibus nunc agitur hoc conveniat, ex anima et corpore nos esse compositos, quid est ipse homo, utrumque horum quæ nominavi, an corpus tantummodo, an tantummodo anima? Quamquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum (nam neque corpus homo esset si anima non esset, nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur) fieri tamen potest, ut unum horum et habeatur homo, et vocetur. Quid ergo hominem dicimus? animam et corpus tamquam bigas vel centaurum; an corpus tantum, quod sit in usu animæ se regentis, tamquam lucernam, non ignem simul et testam, sed testam solam, tamen propter ignem appellamus : an nihil aliud hominem quam animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem non simul equum et hominem, sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit accommodatus, vocamus? Difficile est istam controversiam dijudicare; aut si ratione facile, oratione longum est, quem laborem ac moram suscipere ac subire non opus est. Sive enim utrumque, sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis; sed quod aut corpori simul et animæ, aut soli animæ optimum est, id est optimum hominis.

CAPUT V

Hominis optimum non quod solius corporis, sed quod animæ optimum est.

7. Corporis autem si quærimus quid optimum sit, id certa ratio cogit fateri, per quod fit ut sese corpus quam optime habeat. Nihil est autem omnium, quæ vegetant corpus, anima melius atque præstantius. Est ergo summum corporis bonum, non voluptas ejus, non indoloria, non vires, non

corps est une puissance qui lui est supérieure, et qui lui donne la force et la vie; de même, quelle que soit la composition de l'homme, qu'il soit corps et âme tout ensemble, ou seulement âme, il faut trouvér quelque chose qui soit plus noble et plus éminent que l'âme et qui la mette, quand elle s'y attache, au plus haut degré de perfection dont elle est capable. Ce bien, si nous pouvons le trouver, sera sans aucun doute et à bon droit ce que nous appelons le souverain bien de l'homme.

8. Si le corps était l'homme, je serais obligé de confesser que l'âme est son souverain bien. Mais, quand il s'agit des mœurs, quand nous recherchons quelle règle de vie l'on doit suivre pour pouvoir atteindre le bonheur, ce n'est pas pour le corps que l'on établit des préceptes et ce n'est pas sa discipline que nous avons en vue de découvrir. Notre but ici est de rechercher et d'apprendre les bonnes mœurs ; or cette œuvre ne peut appartenir qu'à l'âme seule : et dès qu'il est question d'acquérir la vertu, il ne peut s'agir du corps. Si donc il arrive, comme cela se voit en effet, que le corps gouverné par l'âme qui est capable de vertu, ne se trouve que mieux gouverné, il s'élève à un état de perfection d'autant plus grand, que l'âme qui le domine par une loi si juste, est plus parfaite elle-même, il s'ensuit que le souverain bien de l'homme sera celui qui donne à l'âme cet état de perfection, alors même qu'à nos yeux le corps seul constituerait l'homme. Qu'un cocher obéissant à mes ordres, soigne et dirige parfaitement ses chevaux, qu'il jouisse de mes libéralités en proportion de son obéissance, qui peut nier que cette conduite du conducteur aussi bien que le bon état de ses chevaux, ne soient dus à mon initiative? Et de même dans l'homme, qu'il soit exclusivement le corps ou l'âme seulement, ou les deux réunis, ce que nous devons rechercher surtout, c'est ce qui peut rendre l'âme parfaite. Car une fois ce bien acquis, il est impossible que l'homme ne s'élève pas à la perfection, ou du moins qu'il ne devienne meilleur qu'il ne le serait si ce bien venait à lui manquer.

CHAPITRE VI

C'est la vertu qui rend l'âme parfaite : l'âme acquiert la vertu en suivant Dieu : Or suivre et atteindre Dieu, c'est là la vie heureuse.

9. Or, personne ne peut douter que la vertu ne rende l'âme parfaite. Mais ici on peut avec

pulcritudo, non velocitas, et si quid aliud in bonis corporis numerari solet, sed omnino anima. Nam et ista quæ commemorata sunt, præsentia sui exhibet corpori, et quod antecellit omnibus, vitam. Quamobrem non videtur mihi anima esse summum hominis bonum, sive animam simul et corpus, sive animam solam hominem dicimus. Ut enim corporis summum bonum id invenit ratio, quod est corpore melius, et quo ei vigor et vita præbetur : ita sive corpus et anima, sive anima ipsa per se homo sit, inveniendum est, si quid animam præcedit ipsam, quod cum anima sequitur, fit in suo genere quam potest optima. Quod si reperire potuerimus, id erit profecto quod ambagibus remotis omnibus, summum hominis bonum jure merito nominandum est.

8. Aut si corpus est homo, quin hominis optimum anima ipsa sit, recusare non possum. Sed certe cum de moribus agitur, cum quærimus quinam vitæ modus tenendus sit ut beatitudinem possimus adipisci, non corpori præcepta dantur, non corporis investiganda est disciplina. Postremo bonos mores ea nostra pars actura est, quæ inquirit, et discit ; et hæc animæ sunt propria, non igitur de corpore, cum de virtute obtinenda satagimus, quæstio est. Quod si est consequens, sicuti est, ut ipsum corpus cum ab anima regitur, quæ virtutis compos est, multo et melius regatur et honestius, eoque optime sese habeat, quo est optima illa, quæ sibi justa lege dominatur, id erit hominis optimum quod animam optimam facit, etiam si hominem corpus vocemus. An vero si mihi auriga obtemperans, equos quibus præest alit ac regit commodissime, atque ipse quo mihi est obedientior, mea liberalitate perfruitur, negare quisquam potest non solum quod auriga, verum etiam quod equi sese optime habent, mihi deberi ? Itaque sive tantum corpus, sive tantum anima, sive utrumque homo sit, non mihi maxime quærendum videtur, nisi quid animam faciat optimam : nam eo percepto, non potest homo non aut optime, aut certe multo melius sese habere, quam si hoc unum defuisset.

CAPUT VI

Virtus animam optimam efficit, virtutem anima comparat sequendo Deum, Dei autem consecutio vita beata.

9. Nemo autem dubitaverit, quin virtus animam faciat optimam. Sed rectissime quæri potest,

raison demander si cette vertu subsiste par elle-même, ou si elle ne peut exister que dans l'âme seule. C'est encore là une question très-élevée et qui aurait besoin de longs développements pour être résolue : mais je ne la traiterai qu'en abrégé, espérant que Dieu me fera la grâce de parler de choses si hautes et si importantes, non-seulement avec clarté, mais encore avec précision, autant du moins que me le permettront mes faibles forces. Que la vertu puisse subsister par elle-même sans l'âme, ou qu'elle ne puisse être sans elle, il est toujours certain que l'âme suit une direction pour parvenir à la vérité ; et cette direction ne peut être que l'âme elle-même, ou la vertu, ou quelque autre objet. Si l'âme tend vers elle-même pour acquérir la vertu, elle tend à je ne sais quoi d'insensé : car elle n'est qu'une insensée, avant d'avoir acquis la vertu. Et comme le vœu suprême de ceux qui cherchent est de parvenir à ce qu'ils désirent, ou bien l'âme ne veut pas parvenir à l'objet qu'elle poursuit, chose absurde et perverse ; ou bien se suivant elle-même elle ne suit qu'une insensée, et elle arrivera à cette folie même qu'elle cherche à éviter. Si, au contraire, elle tend vers la vertu avec le désir d'y parvenir, comment suit-elle ce qui n'est pas? Ou comment désire-t-elle parvenir à ce qu'elle possède? Il faut donc que la vertu subsiste en dehors de l'âme : ou bien, si on ne veut voir en elle que l'état et comme la qualité d'une âme sage, qualité qui ne peut subsister que dans elle, il faut que l'âme tende vers quelque autre chose, pour que la vertu puisse naître en elle. Parce que, autant du moins que le comprend mon intelligence, si l'âme ne tend vers rien, ou si elle poursuit sa folie, elle ne peut évidemment parvenir à la sagesse.

10. Cet autre objet, dont la poursuite mettra l'âme en possession de la sagesse et de la vertu, sera donc l'homme sage, ou Dieu lui-même. Mais, avons-nous dit, ce bien suprême doit être tel, que nous ne puissions le perdre malgré nous. Or qui peut douter que l'homme sage, supposé qu'il nous suffise de tendre vers lui, nous peut être ravi, non-seulement sans notre consentement, mais encore malgré notre résistance ? Il ne reste donc que Dieu ; en tendant vers lui, nous arriverons à la vie vertueuse, et en le trouvant, nous serons en possession non-seulement de la vertu, mais aussi de la béatitude. Si maintenant il est des hommes qui révoquent en doute la vérité de son existence, à quoi bon songer à les persuader par le raisonnement, puisque je ne sais pas même si on doit seulement leur parler ? Toutefois, si cette démonstration était nécessaire, il faudrait poser d'autres principes, développer d'autres raisons

utrum ista virtus etiam per sese, an nisi in anima esse non possit. Oboritur iterum altissima et longissimi sermonis indigens quæstio : sed hoc bene utar fortasse compendio : spero Deum adfuturum, ut quantum imbecillitas nostra patitur, de tantis rebus non modo dilucide, sed etiam breviter doceamus. Quodlibet enim eorum sit, sive etiam per sese esse possit virtus sine anima, sive nisi animæ inesse non possit, procul dubio aliquid anima sequitur ut virtutem assequatur, id erit aut ipsa anima, aut virtus, aut aliquid tertium. At si seipsam sequitur ut virtutem adipiscatur, stultum nescio quid sequitur : stulta est enim ante adeptam virtutem. Summa sunt autem vota sequentium, ut id quod quisque sequitur, assequatur. Aut igitur optabit non assequi quod sequitur anima, quo nihil absurdius et perversius dici potest : aut cum se sequitur stulta, eamdem stultitiam quam vitat assequitur. Si autem virtutem sequitur, hanc assequi cupiens, quomodo sequitur id quod non est, aut quomodo assequi cupit quod habet ? Aut igitur virtus est præter animam ; aut si non placet vocare virtutem nisi habitum ipsum et quasi sapientis animæ qualitatem, quæ nisi in anima esse non potest, oportet ut aliquid aliud sequatur anima, ut ei virtus possit innasci : quia neque nihil sequendo, neque stultitiam sequendo potest, quantum ratio mea fert, ad sapientiam pervenire.

10. Hoc igitur aliud, quod sequendo anima virtutis atque sapientiæ compos fit, aut homo sapiens est, aut Deus. Sed supra dictum est, tale quiddam esse debere, quod inviti amittere nequeamus. Quis vero cunctandum putet, hominem sapientem, si eum sequi satis putaverimus, auferri nobis non modo recusantibus, sed etiam repugnantibus posse ? Deus igitur restat, quem si sequimur, bene : si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus. Quem si qui esse negant, quid ego cogitem quo illis sermone suadendum sit, cum quibus utrum omnino sermocinandum sit, nescio ? Quod tamen si videbitur, longe aliud principium, alia ratio, alius ingressus ineundus est, quam inpræ-

et d'autres fondements que ceux que j'ai établis. Mais pour les adversaires auxquels je m'adresse, ils ne nient pas l'existence de Dieu, et même ils avouent qu'il prend soin des choses du monde. Et, du reste, quel nom de religion pourrait-on donner à l'homme qui penserait que la divine Providence ne s'exerce pas même sur nos âmes ?

CHAPITRE VII

C'est par l'autorité des Ecritures qu'il faut rechercher Dieu. — Raison et principaux mystères de l'Economie divine en ce qui concerne notre salut. — Abrégé de la foi.

11. Mais comment tendre vers Dieu que nous ne voyons pas ? Ou comment pouvons-nous le voir, nous qui sommes non-seulement hommes, mais des hommes insensés ? Car bien qu'il ne soit visible qu'aux yeux de l'âme, et non pas aux yeux du corps, quelle âme pourrait essayer, même alors qu'elle est enveloppée du nuage de l'ignorance, de puiser à cette éclatante lumière ? Il faut donc recourir aux préceptes de ceux que nous pouvons regarder comme sages. Si la raison a pu nous mener jusqu'ici, parce que dans le chapitre des choses humaines elle possède sinon la certitude que donne la vérité, du moins la sécurité que donne l'habitude, la voilà maintenant parvenue aux choses divines, et ne pouvant en soutenir la vue, elle se détourne, elle est émue, agitée, haletante d'amour ; elle se trouve éblouie par l'éclat de la vérité, et par lassitude, plutôt que par choix, elle retourne à ses premières ténèbres. Combien n'est-il pas à craindre, à redouter, qu'elle ne se trouve plus faible là même où, dans sa fatigue, elle cherchait le repos. Supplions donc l'ineffable sagesse d'offrir à ceux qui veulent se replonger dans les ténèbres l'ombrage de l'autorité, et de condescendre à leur faiblesse en leur montrant les faits merveilleux et les paroles des livres saints, comme avec des signes qui adoucissent la splendeur de la vérité.

12. Dieu pouvait-il faire quelque chose de plus pour notre salut ? Quoi de plus bienveillant et de plus libéral que cette divine Providence qui n'a pas voulu abandonner entièrement l'homme, après qu'il eut violé ses lois et que par son amour pour les choses périssables il eut mérité justement de n'engendrer qu'une postérité mortelle ? Par des secrets admirables et incompréhensibles, par les enchaînements mystérieux que lui fournissent les choses qu'elle

sentiarum suscepimus. Nunc itaque cum illis mihi res est, qui Deum esse non negant : neque id tantum, sed etiam non ab eo negligi res humanas fatentur. Nullum enim arbitror aliquo religionis nomine teneri, qui non saltem animis nostris divina providentia consuli existimet.

CAPUT VII

Deus auctoritate Scripturarum vestigandus. — Œconomiæ divinæ erga nostram salutem ratio et præcipua mysteria. — Summa Fidei.

11. Sed quo pacto sequimur quem non videmus ; aut quomodo videmus, qui non solum homines, sed etiam insipientes homines sumus ? Quamquam enim non oculis, sed mente cernatur, quæ tandem mens idonea reperiri potest, quæ cum stultitiæ nube obtegatur, valeat illam lucem vel etiam conetur haurire ? Confugiendum est igitur ad eorum præcepta, quos sapientes fuisse probabile est. Hactenus potuit ratio perduci, Versabatur namque, non veritate certior, sed consuetudine securior, in rebus humanis. At ubi ad divina perventum est, avertit sese, intueri non potest, palpitat, æstuat, inhiat amore, reverberatur luce veritatis, et ad familiaritatem tenebrarum suarum, non electione, sed fatigatione convertitur. Quam hic formidandum est, quam tremendum, ne majorem inde concipiat anima imbecillitatem, ubi quietem fessa conquirit. Ergo refugere in tenebrosa cupientibus per dispensationem ineffabilis Sapientiæ, nobis illa opacitas auctoritatis occurrat, et mirabilibus rerum, vocibusque librorum veluti signis temperatioribus veritatis, umbrisque blandiatur.

12. Quid potuit pro salute nostra fieri amplius ? Quid beneficentius, quid liberalius divina providentia dici potest, quæ a legibus suis hominem lapsum, et propter cupiditatem rerum mortalium jure ac merito mortalem sobolem propagantem, non omnino deseruit ? Habet enim potestas illa justissima, miris et incomprehensibilibus modis, per quasdam secretissimas successiones rerum sibi servientium quas creavit, et severitatem vindicandi, et clementiam liberandi. Quod quidem quam sit pulcrum, quam magnum, quam Deo dignum, quam postremo id

a créées, elle peut exercer sa sévérité en punissant les hommes, et sa clémence en les sauvant. Ah! combien cette conduite est noble; combien elle est grande et digne de Dieu; comme elle renferme la vérité que nous recherchons! Nous ne pourrons jamais le comprendre, si commençant par les choses humaines qui nous touchent de près, nous ne gardons la foi et les préceptes de la vraie religion, et nous ne suivons la voie que Dieu nous a ouverte et marquée, par la vocation des patriarches, l'établissement de la loi, les prédications des prophètes, le mystère de l'Incarnation, le témoignage des Apôtres, le sang des martyrs, et l'établissement de l'Eglise dans toutes les nations. Qu'on ne me demande donc plus mon opinion personnelle : écoutons plutôt les oracles, et soumettons nos faibles raisonnements aux paroles de Dieu.

CHAPITRE VIII

Dieu est le souverain bien; c'est vers lui que nous devons tendre de toutes les forces de notre amour.

13. Voyons quelle règle de vie nous donne Notre Seigneur Jésus-Christ dans l'Evangile, et après lui l'apôtre Paul. Car les Manichéens n'osent pas condamner ces Ecritures. Ecoutons, ô Christ! quelle fin et quelle béatitude vous nous prescriviez! Nul doute que cette fin sera celle vers laquelle vous nous ordonnez de tendre de toutes les forces de notre amour. « Vous aimerez, dit-il, le Seigneur votre Dieu. » Dites-moi, je vous en supplie, dans quelle mesure je le dois aimer : car je crains que mon âme ne soit remplie de cet amour de mon Dieu au delà ou au-dessous de ce qu'elle lui doit. « Vous l'aimerez, me dit-il, de tout votre cœur. » Ce n'est pas assez. « De toute votre âme. » Ce n'est pas assez encore. « De tout votre esprit (*Matth.*, XXII, 37). » Que voulez-vous davantage? Je voudrais encore plus, ce me semble, si je ne voyais rien au delà. Et saint Paul, qu'ajoute-t-il? « Nous savons que tout coopère à bien pour ceux qui aiment Dieu. » Qu'il nous dise aussi combien nous devons l'aimer : « Qui donc nous séparera de l'amour de Jésus-Christ? Sera-ce l'affliction, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou les périls, ou le glaive ou la violence (*Rom.*, VIII, 28, 35)? » Ainsi nous est indiqué ce que nous devons aimer, et dans quelle mesure nous devons l'aimer. C'est vers ce but que nous devons tendre et rapporter toutes nos pensées. Dieu est pour nous la somme de tous les biens; il est le souverain bien de notre âme et nous ne devons ni rester en deça ni rien chercher au delà; car l'un serait dangereux et l'autre est inutile.

quod quæritur verum, nequaquam intelligere poterimus, nisi ab humanis et proximis incipientes, veræ religionis fide, præceptisque servatis, non deseruerimus viam quam nobis Deus, et Patriarcharum segregatione, et legis vinculo, et Prophetarum præsagio, et suscepti Hominis sacramento, et Apostolorum testimonio, et Martyrum sanguine, et Gentium occupatione munivit. Quare deinceps nemo ex me quærat sententiam meam, sed potius audiamus oracula, notrasque ratiunculas divinis submittamus affatibus.

CAPUT VIII

Deus summum bonum, quo summo amore tendere jubemur.

14. Videamus quemadmodum ipse Dominus in Evangelio nobis præceperit esse vivendum : quomodo etiam Paulus apostolus, hac enim scripturas illis condemnare non audent. Audiamus ergo quem finem bonorum nobis Christe præscribas; nec dubium est quin is erit finis, quo nos summo amore tendere jubes : « Diliges, » inquit, « Dominum Deum tuum (*Matth.*, XXII, 37). » Dic mihi etiam quæso te, qui sit diligendi modus : vereor enim ne plus minusve quam oportet, inflammer desiderio et amore Domini mei. « Ex toto, » inquit, « cordo tuo. » Non est satis. « Ex tota anima tua. » Ne id quidem satis est. « Ex tota mente tua. » Quid vis amplius? Vellem fortasse, si viderem quid posset esse amplius. Quid ad hæc Paulus? « Scimus, » inquit, « quoniam diligentibus Deum omnia procedunt in bonum. » Dicat etiam ipse dilectionis modum. « Quis ergo, » inquit, « nos separabit a caritate Christi? Tribulatio, an angustia, an persecutio, an fames, an nuditas, an periculum, an gladius? » Audivimus quid diligere, et quantum diligere debeamus : eo est omnino tendendum, ad id omnia consilia nostra referenda. Bonorum summa, Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum. Neque infra remenandum nobis est, neque ultra quærendum : alterum enim periculosum, alterum nullum est.

CHAPITRE IX

Accord de l'Ancien et du Nouveau Testament en ce qui concerne le précepte de la charité.

14. Cherchons maintenant, ou plutôt examinons (car rien n'est plus visible ni plus aisé à découvrir) si l'autorité de l'Ancien Testament est d'accord avec ces maximes tirées de l'Evangile et de l'Apôtre. Que dirai-je de la première, puisque tout le monde sait qu'elle est prise dans la loi donnée par Moïse? C'est là, en effet, qu'il est écrit : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, et de tout votre esprit (*Deut.*, VI, 5). » Quant à la parole de l'Apôtre, qu'ai-je besoin de la comparer avec l'Ancien Testament, puisque lui-même m'épargne ces recherches? Après avoir dit que rien ne pouvait nous séparer de l'amour de Jésus-Christ, ni l'affliction, ni la persécution, ni la pauvreté, ni les périls, ni le glaive, il ajoute aussitôt : « Ainsi qu'il est écrit, nous souffrons tous les jours pour l'amour de vous, nous sommes traités comme des brebis destinées à la boucherie (*Rom.*, VIII, 38). » Les Manichéens, il est vrai, prétendent que ces paroles ont été insérées par ceux qui ont falsifié les Ecritures; mais avoir recours à cette misérable réponse, n'est-ce pas dire qu'ils ne peuvent trouver de quoi se défendre! Et qui ne comprendra que cette réponse est le dernier mot de ceux qui sont convaincus?

15. Je leur demanderai cependant s'ils nient que ce passage soit dans l'Ancien Testament, ou bien s'ils prétendent que le sens qu'il contient ne concorde pas avec celui de l'Apôtre. Pour la première question je me contenterai de leur montrer l'Ecriture; et pour ce qui est de la seconde, je rendrai la paix à ces hommes qui hésitent et s'enfuient à travers les précipices, s'ils consentent à regarder et à peser les paroles citées; ou bien je les presserai, en leur montrant l'interprétation de tous ceux qui jugent sans passion. Et du reste, est-il rien qui soit plus d'accord que ces deux paroles? L'affliction, la misère, la persécution, la faim, la nudité, les périls, tous les maux qui constituent la souffrance de l'homme en cette vie, sont renfermés dans le premier mot de ce passage de l'Ancien Testament : « Nous souffrons pour l'amour de vous. » Restait le mot de glaive, qui ne rend pas la vie douloureuse, mais qui la ravit; et c'est au glaive que correspondent ces paroles : « Nous sommes traités comme des brebis destinées à la boucherie. » Enfin la charité pouvait-elle être exprimée plus clairement que par ces paroles : « Pour

CAPUT IX

Concentus veteris et novi Testamenti de præceptis caritatis.

14. Age nunc investigemus, vel potius adtendamus, præsto enim est et facillime videtur, utrum his sententiis ex Evangelio atque Apostolo prolatis, etiam Testamenti veteris auctoritas congruat. Quid dicam de superiore sententia, cum manifestum sit omnibus, eam de lege, quæ per Moysen data est, esse depromptam? Ibi enim scriptum est. « Diliges Dominum Deum tuum, ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua (*Deut.*, VI, 5). » Quid autem illi quod ab Apostolo dictum est, comparare de veteri Testamento possim, ne diutius quærerem ipse subjecit. Cum enim dixisset nulla tribulatione, nulla angustia (*Rom.*, VIII, 38), nulla persecutione, nulla necessitate inopiæ corporalis, nullo periculo, nullo gladio nos a caritate Christi separari; statim subjunxit : « Sicut scriptum est, quia propter te afficimur tota die, æstimati sumus ut oves occicionis (*Psal.*, LXIII, 22). Hæc illi solent a corruptoribus Scripturarum immissa esse dicere, usqueadeo nihil habent quod contradicant, ut hæc miseri respondere cogantur. Sed quis non intelligat convictorum hominum aliam non esse potuisse ultimam vocem?

15. A quibus tamen quæro, utrum istam sententiam in veteri Testamento esse negent, an non congruere sententiæ apostolicæ affirment? At illud primum libris docebo : in hoc autem altero tergiversantes homines, et per abrupta fugientes, aut in pacem revocabo, si voluerint respicere aliquantum, et considerare quid dictum sit; aut eos intelligentia ceterorum, qui sine cupididate judicant, insectabor. Quid enim potest amicius quam istæ sibi consonare sententiæ? Nam tribulatio, angustia, persecutio, fames, nuditas, periculum, hominem in hac vita constitutum graviter afficiunt. Hæc itaque omnia verba illo uno concluduntur testimonio veteris Legis, quo dictum est, « Propter te afficimur. » Gladius restabat, qui non ærumnosam vitam affert, sed quam invenerit adimit. Huic ergo respondet, « Æstimati sumus ut oves occisionis. » Caritas vero ipsa non

l'amour de vous? » Soutiens donc, ô hérétique, que ce témoignage n'est pas tiré de l'Apôtre saint Paul, et que je l'ai forgé moi-même. Pourras-tu prouver qu'il n'est pas écrit dans l'ancienne loi, ou qu'il ne concorde pas avec la parole de l'Apôtre? Et si tu n'oses dire ni l'un ni l'autre (car tu es pressé par le livre lui-même, où le texte est inattaquable, et d'un autre côté l'intelligence de chacun atteste sa parfaite conformité avec la parole de Paul) comment peux-tu croire utile à la cause d'accuser les Ecritures d'interpolations? Que répondrais-tu donc à celui qui te dirait: C'est ainsi que je comprends et que je crois: Et si je lis ces livres, c'est parce que tout me paraît en parfaite conformité avec la foi chrétienne? Dis plutôt, si tu l'oses et si tu as la pensée de me répondre, qu'il ne faut pas croire que les Apôtres et les martyrs aient souffert les persécutions et la mort, ni qu'ils aient été traités par les tyrans, comme des brebis destinées à la boucherie. Et si tu ne peux prononcer de semblables paroles, pourquoi me reprocher avec calomnie de trouver dans un livre une vérité que je dois croire, de ton aveu même (1).

CHAPITRE X

Dieu, d'après l'enseignement de l'Eglise. Les deux dieux des Manichéens.

16. Prétends-tu qu'il faut aimer Dieu, mais non pas ce Dieu adoré par ceux qui reçoivent les livres de l'Ancien Testament? Tu veux donc alors qu'on n'adore pas le Dieu qui a créé le ciel et la terre? car c'est ce Dieu qu'annoncent et glorifient toutes les pages des livres saints, et vous tous, Manichéens, vous avouez que tout cet univers, désigné sous le nom de ciel et de terre, a pour Auteur et pour Créateur un Dieu, et un Dieu bon. Mais avec vous, lorsqu'on nomme Dieu, il faut faire une restriction, il faut distinguer deux dieux, l'un bon et l'autre mauvais, et lorsque vous dites que vous adorez et qu'on doit adorer le Dieu qui a fait le monde, ce n'est plus celui que nous prêche l'autorité de l'Ancien Testament. Ainsi, avec une impudence ridicule vous vous obstinez à mal interpréter, des pensées et des paroles que nous avons reçues avec un sens si raisonnable et si salutaire. Mais vains efforts! Vos discours remplis d'impiété et d'ignorance ne peuvent en aucun point se comparer avec les explications

potuit significari expressius, quam quo dictum est, « Propter te. » Fac ergo non in Paulo apostolo compertum istud testimonium, sed a me esse prolatum. Numquidnam tibi demonstrandum est hæretice, nisi aut scriptum in vetere Lege non esse, aut Apostolo non convenire? Quorum si nihil dicere audes (urgeris enim cum et codex legitur, quo planum sit scriptum esse, et homines intelligunt ad id quod Apostolus dixit, nihil posse aptius convenire) cur ergo valere aliquid putas, quod scripturas corruptas esse insimulare audes? Postremo quid responsurus es ei, qui tibi dicat, Ego sic intelligo, Ego sic accipio, sic credo; nec ob aliud lego illos libros, nisi quod ibi omnia Christianæ fidei concinere video. Illud potius dic, si audes, et adversus me dicere cogitas, non esse credendum quod Apostoli et Martyres propter Christum affecti gravibus ærumnis dicuntur, quod a persecutoribus ut oves occisionis æstimati sunt. Quod si non potes dicere, quid calumniaris in quo libro (*a*) inveniam, quod me oportet credere confiteris?

CAPUT X

De Deo quid doceat Ecclesia. Duo dii Manichæorum.

16. An illud dicis, concedere te quidem, Deum esse diligendum, sed non illum Deum quem colunt ii, qui Testamenti veteris auctoritatem recipiunt? Non ergo illum Deum colendum esse dicitis, qui fecit cælum et terram. Iste namque per omnes partes illorum voluminum prædicatnr: vos autem fatemini universum istum mundum, qui nomine cæli et terræ significatur, habere auctorem et fabricatorem Deum, et Deum bonum. Cum exceptione quippe vobiscum loquendum est, quando Deus nominatur. Duos enim deos, unum bonum, alterum malum esse perhibetis. Quod si dicitis colere vos et colendum arbitrari Deum, a quo factus est mundus, non tamen eum esse quem veteris Testamenti commendat auctoritas; impudenter facitis, qui alienum animum atque sententiam quam bene atque utiliter acceperimus, male interpretari conamini: frustra omnino. Neque enim vestræ stultæ atque

(1) I. *Retract.* VII, 2.
(*a*) MSS. plures, *in quo libro credam*, et nonnulli, *in quo libro scriptum credam.*

des pieux et savants docteurs qui dans l'Eglise catholique découvrent les mystères des Ecritures à ceux qui le désirent et qui en sont dignes. Nous entendons bien autrement que vous ne le pensez la loi et les prophètes. Cessez vous-mêmes d'être dans l'erreur : nous n'adorons pas un Dieu qui se répent, un Dieu jaloux, pauvre, cruel, trouvant son plaisir dans le sang des hommes et des animaux, aimant les vices et les crimes, et bornant sa domination à une petite portion de la terre. Telles sont cependant les niaiseries contre lesquelles vous employez d'ordinaire de longues et sérieuses déclamations. Aussi ne vous touchent-elles point : vous n'avez voulu voir que des pensées de vieille femme ou des contes d'enfants que vous vous attachez à combattre dans un style d'autant plus ridicule, que vous y mettez plus de véhémence. Quiconque s'en laisse ébranler et passe dans votre camp, ne condamne point l'enseignement de notre Eglise, mais montre seulement qu'il ne le connaît pas.

17. Si donc vous avez encore quelque chose d'humain dans le cœur, si vous avez quelque souci pour vous-mêmes, cherchez plutôt avec piété et avec soin de quelle manière ces vérités doivent être entendues. Cherchez, infortunés que vous êtes ; car nous-mêmes, avec plus de sévérité et de force que vous, nous réprouvons cette foi qui attribue à Dieu des qualités qui ne peuvent lui convenir ; et si quelqu'un veut comprendre à la lettre les termes de l'Ecriture dont j'ai parlé, nous désabusons sa simplicité ou nous rions de son opiniâtreté, même pour bien d'autres points que vous ne pouvez comprendre, l'enseignement catholique en interdit la croyance à ceux qui, par leurs études et leur intelligence plutôt que par les années, sont sortis de cet état qu'on peut appeler l'enfance de l'âme, et ont acquis la sagesse d'un âge plus avancé. Ainsi, elle enseigne que c'est une folie de croire que Dieu est contenu dans un lieu, quelle que soit son étendue, elle regarde comme un crime de penser que Dieu ou une partie de sa substance se meuve et passe d'un lieu à un autre. Si quelqu'un s'imagine qu'il puisse souffrir quelque altération ou quelque changement dans sa nature et dans sa substance, elle le condamne comme victime d'impiété et d'une incroyable démence. Ainsi, s'il se trouve parmi nous des esprits enfants qui se représentent Dieu sous une forme humaine, et qui se persuadent que telle est sa réalité, opinion abjecte et digne de mépris, il se trouve en revanche des esprits mûris comme par l'âge qui contemplent l'immuable et inviolable majesté,

impiæ disputationes ullo modo cum piorum doctissimorumque hominum sermonibus, per quos in Ecclesia catholica Scripturæ illæ volentibus dignisque aperiuntur, comparari queunt. Longe prorsus aliter quam putatis Lex et Prophetæ intelliguntur a nobis. Desinite errare, non colimus pænitentem Deum, non invidum, non indigum, non crudelem, non quærentem de hominum vel pecorum sanguine voluptatem, non cui flagitia et scelera placeant, non possessionem suam terræ quadam particula terminantem. In has enim atque hujusmodi nugas graviter copioseque invehi soletis. Quare nos invectio vestra non tangit ; sed aniles quasdam, vel etiam pueriles opiniones, eo ineptiore, quo vehementiore oratione pervellitis. Qua quisquis movetur et ad vos transit, non Ecclesiæ nostræ damnat disciplinam, sed eam se ignorare demonstrat.

17. Quamobrem si quid humani corde geritis, si curæ vobis vosmetipsi estis, quærite potius diligenter et pie quomodo illa dicantur. Quærite miseri : nam talem fidem, qua Deo inconveniens aliquid creditur, nos vehementius et uberius accusamus, nam et in illis quæ dicta sunt, cum sic intelliguntur ut littera sonat, et simplicitatem corrigimus, et pertinaciam deridemus. Et alia multa, quæ vos intelligere non potestis, vetat eos credere catholica disciplina, qui non annis, sed studio atque intellectu excedentes quamdam mentis pueritiam, in canos sapientiæ promoventur. Nam et credere Deum loco aliquo quamvis infinito, per quantitatis quæcumque spatia contineri, quam sit stultum docetur : et de loco in locum, vel ipsum, vel aliquam ejus partem moveri atque transire, arbitrari nefas habetur. Jam vero aliquid ejus substantiæ atque naturæ commutationem vel conversionem quolibet modo pati posse si quis opinetur, miræ dementiæ impietatisque damnabitur : ita fit ut apud nos inveniantur pueri quidam, qui humana forma Deum cogitent, atque ita se habere suspicentur, qua opinione nihil est abjectius : sed inveniantur item multi senes, qui ejus majestatem, non solum super humanum corpus, sed etiam super ipsam mentem manere inviolabilem atque incommutabilem, eadem ipsa mente conspiciant. Quas ætates, non tempore, sed virtute atque prudentia discernendas esse jam dictum est. Apud vos autem nemo quidem reperitur

s'élevant non-seulement au-dessus des corps, mais aussi au-dessus de l'intelligence elle-même. Les âges, avons-nous dit, ne se distinguent plus par les années, mais par la sagesse et par la vertu. Dans le sein de votre hérésie, il n'est personne sans doute qui représente la divinité sous la forme du corps humain, mais il n'est personne non plus qui la préserve des difformités de l'erreur humaine. Tandis que ceux que l'Eglise porte entre ses bras comme des enfants à la mamelle, sont nourris chacun selon ses forces et ses besoins, si les hérétiques ne viennent pas à les ravir, ils avancent par des voies différentes vers l'âge de l'homme parfait, puis vers la maturité et la blancheur de la sagesse, et ils arrivent ainsi, dans la mesure de leur volonté, à vivre dans la béatitude.

CHAPITRE XI

C'est Dieu seul qu'il faut aimer; par conséquent, il est le souverain bien de l'homme. Rien de meilleur que Dieu ; personne ne perd Dieu malgré lui. Des deux conditions du souvevain bien.

18. Rechercher Dieu, c'est l'aspiration de la béatitude même. Or, nous le cherchons en l'aimant, et nous le possédons, non pas en nous transformant en lui-même, mais en nous rapprochant de son être d'une manière admirable et tout intellectuelle, en nous éclairant, en nous remplissant entièrement de sa vérité et de sa sainteté. Il est, en effet, la lumière même, et il nous est donné de puiser à cette lumière. Dès lors, le premier et le plus grand précepte qui doit nous mener à la vie heureuse est celui-ci : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, et de tout votre esprit; car à ceux qui aiment Dieu, tout coopère pour le bien. » C'est pourquoi saint Paul ajoute ces paroles : « Je suis assuré que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les choses futures, ni ce qu'il y a de plus haut, ni ce qu'il y a de plus profond, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu, qui est Jésus-Christ Notre Seigneur. » Si donc tout coopère pour le bien en ceux qui aiment Dieu, personne ne doute que non-seulement on doit aimer le souverain bien, appelé aussi le bien par excellence, mais qu'on doit l'aimer de telle sorte qu'on ne puisse rien aimer davantage, et c'est là ce qui est marqué par ces mots : De toute son âme, de tout son cœur et de tout son esprit. » Une fois cette première vérité établie et fermement acceptée, qui peut douter, je le demande, que Dieu seul soit pour nous le bien

qui Dei substantiam humani corporis figuratione describat : sed rursus nemo qui (*a*) ab humani erroris labe sejungat. Itaque illi quos quasi vagientes Ecclesiæ catholicæ ubera sustentant, si ab hæreticis non fuerint (*b*) deprædati, pro suo quisque captu viribusque nutriuntur, perducunturque alius sic, alius autem sic, primum in virum perfectum, deinde ad maturitatem canitiemque sapientiæ perveniunt, ut eis quantum volunt, vivere ac beatissime vivere liceat.

CAPUT XI

Deus unice diligendus, ideoque summum hominis bonum. Deo nil melius. Deum nemo amittit invitus. Quæ sunt duæ conditiones summi boni.

18. Secutio igitur Dei, beatitatis appetitus est : consecutio autem, ipsa beatitas. At eum sequimur diligendo, consequimur vero, non cum hoc omnino efficimur quod est ipse, sed ei proximi, eumque mirifico et intelligibili modo contingentes, ejusque veritate et sanctitate penitus illustrati atque comprehensi. Ille namque ipsum lumen est, nobis autem ab eodem illuminari licet. « Maximum » ergo quod ad beatam vitam ducit. « primumque mandatum est, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et anima et mente. Diligentibus enim Deum, omnia procedunt in bonum (*Deut.*, VI, 5; *Matt.*, XXII, 37; *Rom.*, VIII, 28). » Quamobrem paulo post idem Paulus, « Certus sum, » inquit, « quod neque mors, neque vita, neque angeli, neque virtus, neque instantia, neque futura, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro (*Rom.*, VIII, 38, 39.)» Si igitur diligentibus Deum omnia procedunt in bonum; et summum bonum quod etiam optimum dicitur, non modo diligendum

(*a*) Lov. *qui se ab humani erroris labe sejungat*. At abest, *se* a MSS, et a cetetis editionibus, debetque abesse : quia ibi Manichæis exprobrat Augustinus quod Deum ab humani quidem corporis consiguratione liberum esse velint, non tamen ab humani erroris labe : quippe cum animam humanam, quæ utique errori obnoxia est, partem ipsius Dei esse dogmatizent. quodargumentum urget in lib. II, de Genesi cont. Manich., c. VIII, n. 1. — (*b*) Vaticanus codex habet, *deprevati*.

par excellence et que nous devions, avant toute autre chose, travailler activement à l'acquérir ? Et puis encore, si rien ne peut nous séparer de son amour, peut-il y avoir un bien non seulement plus grand, mais aussi plus assuré ?

19. Examinons encore brièvement chacune des paroles de l'Apôtre. Personne ne peut nous séparer de Dieu, même en nous menaçant de la mort. Ce par quoi nous aimons Dieu, en effet, ne peut mourir qu'en cessant de l'aimer, puisque la mort de l'âme ne consiste qu'à ne pas aimer Dieu, ou, ce qui revient au même, à aimer et à rechercher quelque chose en dehors de lui. Or, personne ne peut nous séparer de Dieu en nous promettant la vie ; car on ne peut pas promettre l'eau en séparant de la source même. Un ange ne pourrait pas non plus nous en séparer, puisque sa puissance n'est pas au-dessus de celle de notre âme, quand nous sommes attachés à Dieu ? La vertu pas davantage; car si l'on veut parler de cette vertu qui a quelque pouvoir dans le monde, une âme attachée à Dieu est au-dessus du monde entier. Si, au contraire, par vertu on entend l'affection droite de notre âme, elle sert à nous joindre avec Dieu, si elle est en dehors de nous. Les afflictions présentes ne nous séparent pas de Dieu; car elles nous deviennent d'autant plus légères et plus supportables, que nous sommes plus étroitement unis à celui dont elles s'efforcent de nous séparer. Je dis de même de la promesse des biens à venir, car c'est Dieu qui promet avec le plus dè certitude tout le bien qui doit arriver ; et où trouver un bien meilleur que Dieu même qui est toujours présent à ceux qui lui sont véritablement unis. La hauteur ni la profondeur ne nous en séparent ; car si par ces paroles on entend la hauteur et la profondeur de la science, je me garderai de la curiosité qui m'éloignerait de Dieu ; et aucune doctrine, sous prétexte de dissiper mon erreur, ne ponrra m'enlever à Dieu, puisque ceux-là seuls sont dans l'erreur qui sont séparés de lui. Si, au contraire, on entend les choses supérieures et les choses inférieures de ce monde, qui pourrait me promettre le ciel, pour m'éloigner de celui qui l'a créé ? ou quelle crainte de l'enfer pourrait me faire quitter Dieu, puisque si je ne l'avais jamais quitté, je n'aurais jamais connu d'enfer? Enfin, quel lieu me séparerait de l'amour de celui qui ne serait pas tout entier partout, si quelque lieu pouvait le renfermer ?

esse nemo ambigit, sed ita diligendum ut nihil amplius diligere debeamus ; idque significatur et exprimitur quod dictum est : « Ex tota anima, et ex toto corde, et ex tota mente : » quis quæso dubitaverit, his omnibus constitutis, et firmissime creditis, nihil nobis aliud esse optimum, ad quod adipiscendum postpositis ceteris festinare oporteat, quam Deum ? Item si nulla res ab ejus caritate nos separat, quid esse non solum melius, sed etiam certius hoc bono potest ?

19. Sed singula breviter adtendamus. Nemo nos inde separat, minando mortem. Id ipsum enim (*a*) quo diligimus Deum, mori non potest, nisi dum non diligit Deum : cum mors ipsa sit non diligere Deum, quod nihil est aliud quam ei quidquam in diligendo atque sequendo præponere. Nemo inde separat pollicendo vitam : nemo enim ab ipso fonte separat, pollicendo aquam. Non separat angelus : non enim est angelus, cum inhæremus Deo, nostra mente potentior. Non separat Virtus : nam si Virtus hic illa nominata est, quæ aliquam potestatem in hoc mundo habet, toto mundo est omnino sublimior mens inhærens Deo. Sin virtus illa dicta est, quæ ipsius animi nostri rectissima affectio est : si in alio est, favet ut conjungamur Deo ; si in nobis est, ipsa conjungit. Non separant instantes molestiæ : hoc enim leviores eas sentimus, quo ei unde nos separare moliuntur, artius inhæremus. Non separat promissio futurorum : nam et quidquid boni futurum est, certius promittit Deus ; et nihil est ipso Deo melius, qui jam profecto bene sibi inhærentibus præsens est. Non separat altitudo neque profundum : etenim si hæc verba scientiæ forte altitudinem vel profundum significant, non ero curiosus, ne sejungar a Deo, nec cujusquam doctrina me ab eo separat, ut quasi depellat errorem, a quo nemo prorsus nisi separatus erraret. Si vero altitudine et profundo superna et inferna hujus mundi significantur, quis mihi cælum polliceatur, ut a cæli fabricatore sejungar? Aut quis terreat infernus, ut Deum deseram, quem si numquam deseruissem, inferna nescirem ? Postremo quis me locus ab ejus caritate divellet, qui non ubique totus esset, si ullo contineretur loco ?

(*a*) Bad. Er. Lov. et aliquot MSS. *idipsum enim quod diligimus* etc. Sed verius editio Arn. et MSS quatuor. *idipsum enim quo*, scilicet animus, ut liquet ex hujus locutionis interpretatione in cap. seq.

CHAPITRE XII

En nous soumettant à Dieu, c'est par l'amour que nous lui sommes attachés.

20. « Nulle autre créature, ajoute saint Paul, ne peut nous en séparer. » O homme des plus profonds mystères! Il ne s'est pas contenté de dire « une créature, » il a dit « nulle autre créature, nous marquant ainsi que l'âme elle-même et l'intelligence par lesquelles nous aimons Dieu et lui sommes attachés, ne sont que des créatures. Le corps est donc cette autre créature, qu'il a en vue, et si l'âme est un être intelligible qui ne peut être compris que par la seule pensée, les autres créatures sont tout ce qui est sensible, c'est-à-dire tout ce qui se fait connaître ou par les yeux, ou par les oreilles, ou par l'odorat, ou par le goût, ou par le toucher, et dès lors tout cela est moins noble que ce qui ne peut se saisir que par la seule intelligence. Puis donc que Dieu ne peut être connu de ceux-mêmes qui le méritent que par l'intelligence seule, quoique comme Créateur il soit infiniment supérieur à cette intelligence qui le perçoit, il y avait lieu de craindre que l'esprit humain, se voyant au rang des êtres invisibles et intellectuels, ne se crût de la même nature que celui qui l'avait créé, et qu'il ne s'éloignât ainsi par orgueil de celui à qui il doit rester uni par la charite. Il devieut en effet semblable à Dieu, autant qu'il en est capable, quand il se soumet à lui pour en être éclairé et illuminé. Mais s'il s'en approche par la soumission qui lui assure cette ressemblance, il faut nécessairement qu'il s'en éloigne par l'audace qui le porte à vouloir lui être plus semblable encore; audace qui le dissuade d'obéir aux lois de Dieu, et lui fait désirer de devenir indépendant et maître de lui-même, comme Dieu.

21. Plus donc l'âme s'éloigne de Dieu, non par la distance locale, mais par son affection et sa passion pour les choses inférieures à elle-même, et plus elle est remplie d'aveuglement et de misère; c'est par l'amour au contraire qu'elle retourne à Dieu, et cet amour le porte à se soumettre à lui, et non pas à se poser comme son égal. Plus elle y mettra de soin et de diligence, plus elle sera heureuse et grande, et Dieu seul étant son maître, elle jouira de la liberté la plus parfaite. Que l'âme reconnaisse donc qu'elle n'est qu'une créature : qu'elle voie son créateur tel qu'il est, subsistant éternellement avec la nature inviolable et im-

CAPUT XII

Caritate Deo connectimur, dum illi subjicimur.

20. « Non, inquit, separat alia creatura. » O altissimorum mysteriorum virum ? Non fuit contentus dicere, « creatura; sed, alia, inquit, creatura, » admonens etiam idipsum quo diligimus Deum, et quo inhæremus Deo, id est animum atque mentem creaturam esse. Alia ergo creatura corpus est : et si animus res quædam est intelligibilis, id est quæ tantum intelligendo innotescit, alia creatura est omne sensibile, id est quod per oculos, vel aures, vel olfactum, vel gustum, vel tactum, quasi quamdam notitiam sui præbet : atque id deterius sit necesse est, quam quod intelligentia sola capitur. Ergo cum etiam Deus dignis animis notus non nisi per intelligentiam possit esse, cum tamen sit ipsa qua intelligitur mente præstantior, quippe qui creator ejus atque auctor est, verendum erat ne animus humanus, eo quod inter invisibilia et intelligibilia numeratur, ejusdem se naturæ arbitraretur esse, cujus est ipse qui creavit; et sic ab eo superbia decideret, cui caritate jungendus est. Fit enim Deo similis quantum datum est, dum illustrandum illi atque illuminandum se subjicit. Et si maxime ei propinquat subjectione ista qua similis fit, longe ab eo fiat necesse est audacia qua vult esse similior. Ipsa est (*a*) qua legibus Dei obtemperare detractat, dum suæ potestatis esse cupit ut Deus est.

21. Quanto ergo magis longe discedit a Deo, non loco, sed affectione atque cupiditate ad inferiora quam est ipse, tanto magis stultitia miseriaque completur. Dilectione igitur redit in Deum, qua se illi non componere, sed supponere affectat. Quod quanto fecerit instantius ac studiosius, tanto erit beatior atque sublimior, et illo solo dominante liberrimus. Quamobrem nosse debet se esse creaturam. Debet enim creatorem suum credere sicuti est, inviolabili et incommutabili semper manere natura veritatis atque sapientiæ : in se autem cadere posse stultitiam atque fallaciam, vel propter errores qui-

(*a*) Er. Lov. et Arn. *Ipsa est quæ*, At MSS. et Bad. habent, *quæ* melius : explicatur nimirum quæ illa sit audacia, qua vult animus esse Dei similior.

muable de sa sagesse et de sa vérité, tandis que sur elle peuvent s'appesantir l'aveuglement et le mensonge par les erreurs mêmes dont elle désire se dépouiller. Mais ce n'est pas assez ; elle doit aussi prendre garde que l'amour de quelque créature, c'est-à-dire de ce monde sensible, ne la sépare de l'amour de Dieu qui la sanctifie pour la rendre éternellement heureuse. Et ainsi aucune autre créature, puisque nous-mêmes nous le sommes, ne nous séparera de l'amour de Dieu, qui est en Jésus-Christ notre Seigneur.

CHAPITRE XIII

C'est par Jésus-Christ et son Esprit que nous sommes inséparablement unis à Dieu.

22. Demandons aussi au même saint Paul quel est ce Jésus-Christ Notre Seigneur ? « Nous prêchons, dit-il, Jésus-Christ qui est la vertu et la sagesse de Dieu, à ceux qui sont appelés (I *Cor.*, I, 23, 24). » Eh quoi ! Jésus-Christ ne dit-il pas lui-même? « Je suis la vérité. » Si donc nous cherchons ce que c'est que bien vivre, c'est-à-dire tendre à la béatitude par une vie sainte, ce sera sans nul doute aimer la vertu, aimer la sagesse, aimer la vérité, aimer de tout notre cœur, de toute notre âme, et de tout notre esprit la vertu inviolable et invincible, la sagesse qui n'est jamais suivie d'acte insensé, et la vérité qui ne sait ni changer ni exister autrement qu'elle n'est de toute éternité. C'est par elle qu'on connaît le Père, car il est écrit : « Nul ne vient à mon père que par moi (*Jean*, XIV, 6). » Or, nous lui sommes unis par la sanctification. Car pénétrés par elle nous brûlons d'une complète et parfaite charité, qui seule nous tient unis à Dieu, et nous rend conformes à lui plutôt qu'au monde, selon cette parole de l'Apôtre : « Il nous a prédestinés, pour nous rendre semblables à l'image de son Fils (*Rom.*, VIII, 29). »

23. Ainsi c'est par la charité que nous devenons semblables à Dieu, et que frappés du sceau de cette conformité, circoncis de ce monde, nous ne nous mêlons plus avec les créatures qui nous doivent être soumises. Or, telle est l'œuvre du Saint-Esprit. « Car l'espérance ne trompe point, dit saint Paul, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous est donné (*Rom.*, V, 5). » Mais nous ne pourrions nullement être renouvelés par le Saint-Esprit, si lui-même ne conservait toujours son intégrité

bus exsui desiderat, confiteri. Sed rursus cavere debet, ne ab ipsius Dei caritate, qua sanctificatur ut beatissimus maneat, alterius creaturæ, id est hujus sensibilis mundi amore separetur. Non igitur separat nos alia creatura, siquidem et nos ipsi creatura sumus, a caritate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro.

CAPUT XIII

Per Christum et ejus Spiritum jungimur inseparabiliter Deo.

22. Dicat nobis idem Paulus, quis iste sit Christus Jesus Dominus noster : « Vocatis, inquit, prædicamus Christum Dei Virtutem et Dei Sapientiam. » Quid, ipse Christus nonne inquit, « Ego sum Veritas ? » Si ergo quærimus quid sit bene vivere, id est ad beatitudinem bene vivendo tendere, id erit profecto amare Virtutem, amare Sapientiam, amare Veritatem, et amare ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente (I *Cor.*, X, 24. *Johan.*, XIV, 6) ; Virtutem quæ inviolabilis et invicta est, Sapientiam cui stultitia non succedit, Veritatem quæ converti atque aliter quam semper est sese habere non novit. Per hanc ipse cernitur Pater; dictum est enim : « Nemo venit ad Patrem, nisi per me (*Johan.*, XIV, 6). » Huic hæremus per sanctificationem. Sanctificati enim plena et integra caritate flagramus, qua sola efficitur ut a Deo non avertamur, eique potius quam huic mundo conformemur. « Prædestinavit enim, ut ait idem Apostolus, conformes nos fieri imaginis filii ejus (*Rom.*, VIII, 29). »

23. Fit ergo per caritatem ut conformemur Deo, et ex eo conformati atque configurati, et circumcisi ab hoc mundo, non confundamur cum iis, quæ nobis debent esse subjecta. Fit autem hoc per Spiritum-sanctum. « Spes enim, inquit, non confundit; quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum-sanctum qui datus est nobis (*Rom.*, V, 5). » Nullo modo autem redintegrari possemus per Spiritum-sanctum, nisi et ipse semper et integer et incommutabilis permaneret. Quod profecto non posset, nisi Dei naturæ esset ac ipsius substantiæ, cui soli incommutabilitas atque ut ita dicam, invertibilitas semper est. « Creatura enim neque hoc ego, sed idem Paulus clamat, vanitati subjecta est (*Rom.*, VIII, 20). » Neque nos potest a vanitate sepa-

et son immutabilité : ce qu'il ne pourrait, s'il n'avait la nature de Dieu, et la substance de l'Etre à qui seul appartient l'immutabilité, et pour ainsi dire, l'invertibilité souveraine. « La créature (et ce n'est pas moi, mais le même saint Paul qui l'affirme) est sujette à la vanité (*Rom.*, VIII, 20). » Or, ce qui est sujet à la vanité ne peut nous en séparer, ni nous unir à la vérité; et si c'est le Saint-Esprit qui nous donne cette grâce, il n'est donc pas une créature : car tout ce qui existe, ne peut être que Dieu, ou créature.

CHAPITRE XIV

C'est par l'amour que nous nous attachons à la Trinité notre souverain bien.

24. Ainsi, nous devons aimer Dieu triple dans son unité, Père, Fils et Saint-Esprit, duquel je ne puis dire autre chose sinon qu'il est l'Etre lui-même. Car Dieu est l'Etre véritable et souverain « de qui, par qui et en qui toutes choses existent (*Rom.*, XI, 36). » Telles sont les paroles de saint Paul, et il ajoute : « A lui seul, est due la gloire » se servant ainsi de l'expression la plus propre, puisqu'il ne dit pas à *eux*, car il n'y a qu'un Dieu. Mais que signifie ce mot de *gloire*, sinon la gloire la plus pure, la plus haute et la plus étendue? Car plus son nom est connu et proclamé, plus il est chéri et ardemment aimé. Et grâce à cet amour, le genre humain ne peut qu'avancer d'un pas ferme et inébranlable vers la vie la plus parfaite et la plus heureuse. Il s'agit ici des mœurs et de la vie, et je ne pense pas qu'il soit besoin de rechercher davantage quel est le souverain bien de l'homme, celui auquel il doit rapporter toutes choses. Car il est prouvé par la raison autant que nous l'avons pu, et par l'autorité divine qui est si élevée au-dessus de notre raison, qu'il n'y en a point d'autre que Dieu seul. Quel peut être en effet le souverain bien de l'homme, sinon celui dont la possession lui assure la béatitude? Et ce bien est Dieu seul à qui nous ne pouvons certainement être unis que par l'affection, l'amour et la charité.

CHAPITRE XV

Définition chrétienne de quatre vertus.

25. Si la vertu nous conduit à la vie heureuse, je ne puis la définir autrement qu'en l'appelant le souverain amour de Dieu, et quand on dit qu'elle est quadruple, on doit considérer, si je ne me trompe, les divers mouvements ou états de cet amour. C'est pourquoi je n'hé-

rare, veritatique connectere, quod subjectum est vanitati. Et hoc nobis Spiritus-sanctus præstat : creatura igitur non est. Quia omne quod est, aut Deus, aut creatura est.

CAPUT XIV

Trinitati summo bono dilectio inhæremus.

24. (*a*) Deum ergo diligere debemus trinam quamdam unitatem, Patrem et Filium et Spiritum-sanctum, quod nihil aliud dicam esse, nisi idipsum esse. Est enim vere summeque Deus, « ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia (*Rom.*, XI, 36).» Hæc verba Pauli sunt. Quid deinde subjicit ? « Ipsi gloria. » Sincerissime omnino. Neque enim ait, ipsis : nam unus est Deus. Quid est autem, « ipsi gloria, » nisi ipsi optima et summa et late patens fama ? Quanto enim melius atque diffusius diffamatur, tanto diligitur et amatur ardentius. Quod cum fit, nihil aliud ab humano genere quam certo et constanti gradu in optimam vitam et beatissimam pergitur. Non arbitror cum de moribus et vita fit quæstio, amplius esse requirendum, quod sit hominis summum bonum, quo referenda sunt omnia. Id enim esse patuit, et ratione quantum valuimus, et ea quæ nostræ rationi antecellit auctoritate divina, nihil aliud quam ipsum Deum. Nam quid erit aliud optimum hominis, nisi cui inhærere est beatissimum? Id autem est solus Deus, cui hærere certe non valemus, nisi dilectione, amore caritate.

CAPUT XV

Quatuor virtutes definit Christiane.

25. Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quatuor virtutes, quarum utinam ita sit (*b*) in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam

(*a*) Lov. et Arn. *Dum ergo*, restituimus, *Deum ergo*, ex MSS et aliis editionibue.
(*b*) Theodericensis codex. *ita sit affectus in mentibus vestris*. Arnulfensis, *ita sit motitia in mentibus vestris*. Cisterciensis demum habet, *ita essent effectus in mentibus vestris*.

siterai pas à définir de la manière suivante ces quatre vertus, dont je souhaite que la puissance s'exerce sur les cœurs, comme leurs noms sont dans toutes les bouches. La tempérance est l'amour se donnant tout entier à l'objet aimé ; la force est l'amour qui supporte tout sans peine pour l'objet aimé ; la justice est l'amour soumis au seul être qu'elle affectionne, et par suite dominant avec droiture; enfin la prudence est l'amour qui discerne avec sagesse ce qui lui vient en aide de ce qui lui serait nuisible. Et comme cet amour, avons-nous dit, n'est pas celui de n'importe quel objet, mais l'amour de Dieu seul, c'est-à-dire du souverain bien, de la souveraine sagesse, et de la souveraine paix, je puis encore définir ces quatre vertus en disant que la tempérance est l'amour qui se conserve pur et incorruptible pour Dieu; que la force est l'amour qui souffre tout sans peine à cause de Dieu ; que la justice est l'amour ne servant que Dieu et commandant avec sagesse à toutes les créatures soumises à l'homme ; que la prudence, enfin, est l'amour qui sait discerner ce qui lui est utile pour aller à Dieu, de ce qui peut l'en détourner.

CHAPITRE XVI

Accord de l'Ancien et du Nouveau Testament.

26. Pour le genre de vie qui se rattache à chacune de ces quatre vertus, je l'expliquerai en peu de mots quand j'aurai, selon ma promesse, mis en parallèle les passages de l'Ancien Testament avec ceux du Nouveau, dont je me sers depuis longtemps (1). N'y a-t-il que saint Paul qui dise que nous devons être tellement soumis à Dieu, que rien ne doit s'interposer entre lui et nous ? Le Prophète ne le dit-il pas, lui aussi, on ne peut plus nettement, dans ces courtes paroles : « Quant à moi, mon bonheur est d'être uni avec Dieu (*Ps.*, LXXII) ? » Ce que saint Paul dit avec tant d'étendue de la charité, n'est-il pas compris dans ce seul mot « être uni ? » Et quand David ajoute : « C'est mon bonheur, » ne répond-il pas à ce mot de l'Apôtre : « Pour ceux qui aiment Dieu, tout contribue au bien (*Rom.*, VIII, 28) ? » C'en est assez d'une courte maxime et de deux paroles dans la bouche du Prophète, pour montrer à la fois la force et l'efficacité de la charité.

27. Saint Paul dit encore dans le passage que nous avons cité, que le Fils de Dieu est la la vertu et la sagesse du Père ; et évidemment la vertu se rapporte à l'opération, et la sagesse

definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se præbens ei quod amatur : fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur : justitia, amor soli amato serviens, et propterea recte dominans : prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cujuslibet, sed Dei esse diximus, id est summi boni, summæ sapientiæ, summæque concordiæ. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse, amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem : fortitudinem, amorem omnia propter Deum facile perferentem : justitiam, amorem Deo tantum servientem, et ob hoc bene imperantem ceteris, quæ homini subjecta sunt : prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adjuveretur in Deum, ab iis quibus impediri potest,

CAPUT XVI

Testamenti veteris et novi concentus.

26. His de singulis virtutibus quinam vivendi modus ducatur, paucis explicabo, si prius testimoniis Novi Testamenti, quibus utor jam diu, de Veteri etiam paria, ut pollicitus sum, comparavero. Num enim Paulus (I *Cor.*, XV, 28. *Rom.*, VIII, 35) tantum dicit, Deo nos esse debere (*b*) subjunctos, ita ut in medio quod separet nihil sit? Nonne et Propheta commodissime hoc et brevissime significat, cum dicit, « Mihi autem adhærere Deo bonum est (*Psal.*, LXXII, 28)? » Nonne quod ibi latissime de caritate dictum est, hic uno verbo contineretur quod ait, « inhærere ? » Item quod addidit, « bonum est, » nonne ad illud respicite quod ibi positum est, « Diligentibus Deum omnia procedunt in bonum *Rom.*, VIII, 28)? » ita ut una sententiola duobusque verbis Propheta et vim et fructum caritatis ostendat.

(1) I. *Retract.*, VII, 3.
(*a*) In excusis, *subjectos*. At in potioribus MSC. *subjunctos*.

à la science; d'un autre côté nous voyons exprimées dans l'Evangile, d'une part, l'opération et la puissance par ces paroles : « Toutes choses ont été faites par lui, » et de l'autre, la science et la connaissance de la vérité, quand il est dit : « Que la vie était la lumière des hommes (*Jean*, I, 3, 4). » Or, peut-on rien trouver de plus semblable à ces témoignages de la loi nouvelle que ce passage de l'Ancien Testament parlant de la sagesse : « Elle atteint avec force depuis une extrémité jusqu'à l'autre, et règle tout avec douceur ? » Atteindre avec force, marque principalement la vertu; et régler tout avec douceur, est le caractère de l'art et de la raison avec laquelle on agit. Mais si ce texte semble obscur, écoutez ce qui suit : « Le Seigneur de toutes choses l'a aimée, parce qu'elle enseigne la connaissance de Dieu, et ordonne ses ouvrages. » On voit qu'ici il n'est nullement question d'opération, car choisir ou connaître les œuvres est toute autre chose que de les faire ; mais si ces termes regardent la connaissance, il nous faut trouver la puissance d'agir qui regarde la vertu, afin de compléter la proposition que nous voulons démontrer. Et pour cela, lisez simplement ce qui suit : « Que si les richesses sont désirables dans la vie, y a-t-il rien de si riche que la sagesse qui fait toutes choses ? » Peut-on prononcer une parole plus belle, plus claire et même plus riche ? Et si elle ne vous paraît pas suffisante, écoutez-en une autre qui vous dit dans le même sens : « La sagesse enseigne la tempérance, la force et la justice. » La tempérance, selon moi, se rapporte à la connaissance de la vérité, c'est-à-dire la science ; tandis que la justice et la force désignent l'action et l'opération. De quel prix sont cette puissance qui fait agir et cette tempérance qui fait contempler, dons que la vertu et la sagesse de Dieu accordent à ceux qui l'aiment. Ce n'est pas à moi de le dire, lorsque le même prophète nous montre aussitôt l'estime qu'elle mérite en disant : « La sagesse nous enseigne la tempérance, la justice et la force, vertus en comparaison desquelles rien dans la vie n'est plus utile aux hommes.

28. On pourrait croire peut-être que ces paroles ne sont pas dites du Fils de Dieu. Mais que prouvent donc celles qui précédaient : « Elle fait voir la gloire de son origine en ce qu'elle est étroitement unie à Dieu (*Sap.*, VIII, 1, 7) ? » Or, le mot origine signifie-t-il d'ordinaire autre chose que parenté ? Et le mot union n'affirme-t-il pas hautement l'égalité avec le Père lui-même ? Puis, comme saint Paul dit du Fils de Dieu qu'il est la sagesse de Dieu et que Notre Seigneur dit de lui-même : « Nul ne connaît le Père que son Fils unique (*Matth.*, XI, 27). » Le

27. Cumque ibi dictum sit, Dei filium, Dei Virtutem esse atque Sapientiam (I *Cor.*, I, 24): cumque virtus ad operationem, sapientia vero ad disciplinam pertinere intelligatur ; (unde in Evangelio duo ipsa signantur, cum dicitur, « Omnia per ipsum facta sunt (*Johan.*, I, 3), » nam hoc operationis atque virtutis est : deinde quod ad disciplinam verique cognitionem adtinet, « Et vita, » inquit, « erat lux hominum) : » potuitne quidquam magis concinere his testimoniis Testamenti, quam illud quod in Vetere dictum est de sapientia, « Adtingit autem a fine usque infinem fortiter, et disponit omnia suaviter (*Sap.*, VIII, 1)? » Namque adtingere fortiter, magis virtutem significat : disponere autem suaviter, quasi artem ipsam atque rationem. Sed si hoc videtur obscurum, vide quæ sequuntur : « Et omnium, » inquit, « Dominus dilexit illam : doctrix est enim disciplinæ Dei, et electrix operum illus. » Videtur hic nihil aliud de operatione dictum : non enim hoc est eligere opera, quod operari : ergo hæc ad disciplinam pertinent ; opus virtuti debetur, ut sit plena, quam volumus demonstrare, sententia. Lege igitur deinceps quod annexum est. « Quod si honesta est, » inquit, « possessio, quæ concupiscitur in vita, quid sapientia est honestius, quæ omnia operatur ? » Potestne quidquam præclarius aut manifestius, aut vero etiam uberius proferri ? Audi aliud, si parum putas, quod idem sonet : « Sobrietatem enim sapientia docet, » inquit, « et justitiam et virtutem. » Sobrietas mihi ad ipsam cognitionem veri videtur pertinere, id est ad disciplinam : justitia vero et virtus ad actionem atque ad operationem. Quibus duobus, id est agendi efficacia, et sobrietate contemplandi, quæ Dei Virtus et Dei Sapientia, id est Dei Filius, dilectoribus suis donat, quid comparandum sit nescio, cum idem Propheta statim dicat quanti sint ista pendenda : nam ita positum est, « Sobrietatem enim sapientia docet, et justitiam, et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.»

(1) I *Rétract.* VII, 3.

Prophète pouvait-il parler plus explicitement qu'il ne l'a fait par ces paroles : « Et avec veus était votre sagesse qui connaît vos œuvres, qui était présente lorsque vous formiez le monde, et qui sait ce qui est agréable à vos yeux (*Sap.*, IX, 9). » Jésus-Christ est la vérité comme il est marqué par le mot même de splendeur du Père, car. que peut-il y avoir autour du soleil, sinon la splendur qu'il produit ? et quel témoignage de l'Ancien Testament pouvait s'adapter d'une manière plus claire et plus évidente à cette pensée, que le texte où il est dit : « Votre vérité est autour de vous (*Ps.*, LXVXIII) ? » Enfin, la sagesse dit elle-même dans l'Evangile : « Personne ne vient à mon Père que par moi (*Jean*, XIV, 6) ; » et le Prophète avait dit : Qui peut connaître vos desseins, si vous ne lui donnez la sagesse. » Et peu après : « Les hommes ont appris à reconnaître ce qui vous plaisait, et ils ont été guéris par la sagesse (*Sap.*, IX, 17, 19). »

29. Saint Paul a dit : « La charité est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous est donné (*Rom.*, V, 5) : » et le prophète : « Le Saint-Esprit qui enseigne toute science fuit le déguisement (*Sap.*, I, 5). » C'est que là, en effet, où est la ruse, n'est point la charité. Saint Paul ajoute : « Que nous devenons conformes à l'image du Fils de Dieu (*Rom.*, VIII, 29) ; » le Prophete disait avant lui : « Vous avez, Seigneur, imprimé sur nous des marques de la lumière de votre visage (*Ps.*, IV). » Saint Paul prouve que le Saint-Esprit est Dieu, et pourtant qu'il n'est point une créature ; et la parole du Prophète est celle-ci : « Vous enverrez le Saint-Esprit du plus haut des cieux (*Sap.*, IX, 17). » Car il n'y a que Dieu seul qui soit le Très-Haut, et rien n'est au-dessus de lui. Enfin, saint Paul montre que cette Trinité n'est qu'un seul Dieu, lorsqu'il dit : « A lui la gloire (*Rom.*, XI, 36), » et il écrit dans l'ancien Testament : « Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu n'est qu'un seul Dieu (*Deut.*, VI, 4). »

CHAPITRE XVII

Apostrophes aux Manichéens, pour les inviter au repentir.

30. Que voulez-vous de plus ? Pourquoi ces colères ignorantes et impies ? Pourquoi corrompre les âmes simples par de mauvaises et per-

28. Hæc fortasse quispiam non de Filio Dei dicta esse arbitretur. Quid ergo aliud ostendit quod dictum est, « Generositatem magnificat, contubernium habens Dei (*Sap.*, VIII, 3) ? » An vero generositas solet significare aliud quam parentes ? Contubernium vero nonne cum ipso Patre æqualitatem clamat atque asserit ? Deinde cum Paulus dicat, Filium Dei esse Dei Sapientiam (I *Cor.*, I, 24) ; et ipse Dominus, « Nemo novit Patrem, nisi unigenitus Filius (*Matth.*, XI, 27) ; » quid potuit a Propheta congruentibus dici, quam illud quod dictum est, « Et tecum sapientia quæ novit opera tua, quæ adfuit tunc cum orbem terrarum faceres, et sciebat quid placiturum esset oculis tuis (*Sap.*, IX, 9) ? » Quod autem Christus est veritas, quod idem ostenditur cum splendor Patris nuncupatur (*Hebr.*, I, 3), non est enim quidquam in circuitu solis, nisi splendor ipse quem gignit ? Quid ergo potuit apertius et clarius ex vetere Testamento huic sententiæ consonare, quam illud quod dictum est. « Veritas tua in circuitu tuo (*Ps.*, LXXXVIII, 9) ? » Postremo dicit ipsa Sapientia in Evangelio, « Nemo venit ad Patrem, nisi per me (*Johan.*, XIV, 6) : » dicit Propheta, « Sensum tuum ergo quis scit, nisi tu dederis sapientiam ? » Et paulo post, « Et quæ tibi placent, didicerunt homines, et per sapientiam sanati sunt (*Sap.*, IX, 17) ? »

29. Dicit Paulus, « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum-sanctum qui datus est nobis (*Rom.*, V, 5) : » dicit Propheta, « Sanctus enim Spiritus disciplinæ effugiet dolum (*Sap.*, I, 5). » Ubi enim dolus, caritas nulla est. Dicit Paulus, « Conformes fieri nos imaginis Filii Dei (*Rom.*, VIII, 29) : » dicit Propheta, « Signatum est super nos lumen vultus tui Domine (*Psal.*, IV, 7). » Ostendit Paulus, Deum esse Spiritum-sanctum, et ideo non esse creaturam : dicit Propheta, « Et miseris Spiritum-sanctum de altissimis (*Sap.*, IX, 17). » Solus enim Deus altissimus, quo nihil est altius. Ostendit Paulus, Trinitatem istam unum Deum esse (*Rom.*, XI, 36), cum dicit, « Ipsi gloria : » dicitur in veteri Testamento, « Audi Israël, Dominus Deus tuus, Deus unus est (*Deut.*, VI, 4). »

CAPUT XVII

Apostropha ad Manichæos ut resipiscant.

30. Quid vultis amplius ? Quid imperite atque impie sævitis ? Quid indoctas animas noxia suasione pervertitis ? Utriusque Testamenti Deus unus est.

nicieuses raisons? Il n'y a qu'un seul Dieu dans les deux Testaments. Car la conformité des passages que j'ai cités, existe dans tous les autres, si vous voulez les examiner avec soin et en juger équitablement. Mais parce que dans les Ecritures il se rencontre des paroles plus simples et par là même plus à la portée de ces âmes qui rampent à terre, afin qu'elles s'élèvent plus aisément des choses humaines aux pensées divines; parce que bien des passages auront un sens figuré, afin que l'esprit s'exerce plus utilement à les comprendre et ressente plus de joie de les avoir trouvées; vous, hérétiques, vous abusez de cette conduite admirable du Saint-Esprit, et vous vous en servez pour tromper vos auditeurs et les faire tomber dans le piége. Vous dire pourquoi la divine Providence vous permet d'agir de la sorte, et avec quelle vérité l'Apôtre a dit : « Il faut qu'il y ait beaucoup d'hérésies, afin qu'on découvre par là ceux d'entre vous qui sont d'une vertu éprouvée (I *Cor.*, XI, 19), » il serait trop long de l'expliquer, je me contenterai de cette seule parole : il ne vous appartient pas d'entendre ces secrets. Ne m'êtes-vous pas assez connus? Vous n'apportez que des âmes matérielles et malades pour s'être repues du venin des images corporelles, et vous voulez juger des choses divines qui sont inaccessibles à vos basses pensées.

31. Aussi ce que nous cherchons auprès de vous, ce n'est pas de vous faire comprendre, c'est chose impossible, mais seulement de vous donner quelquefois le désir de comprendre. Or ce désir ne peut venir que de la source dont nous avons tant parlé, c'est-à-dire de la pureté et de la simplicité de l'amour de Dieu, qui se manifeste principalement dans les mœurs, et qui, inspiré par le Saint-Esprit, conduit au Fils, c'est-à-dire à la sagesse de Dieu, par laquelle on connaît le Père même. Si l'on ne désire la sagesse et la vérité de toutes les forces de son âme, il est impossible de la trouver. Mais si elle est recherchée autant qu'elle mérite de l'être, elle ne peut se cacher ni se dérober à ceux qui l'aiment. De là cette parole, que vous-mêmes vous avez souvent dans la bouche : « Demandez, et vous recevrez; cherchez, et vous trouverez; frappez, et on vous ouvrira (*Matth.*, VII, 7).» « Rien n'est caché qui ne doive être découvert (*Matth.*, X, 26). » On demande par l'amour, on frappe par l'amour, on cherche, on découvre par l'amour, enfin c'est par l'amour qu'on demeure dans les secrets révélés à l'âme. Or, vous ne cessez de répéter avec fourberie que l'ancien Testament nous détourne de cet amour de la sagesse et de l'empressement à la chercher, tandis qu'au contraire nous y trouvons ce qui peut le plus enflammer nos désirs.

Nam ut ista sibi congruunt, quæ de utroque posuimus; ita etiam cetera, si diligenter et æquo judicio velitis adtendere. Sed quia multa dicuntur (*a*) submissius, et humi repentibus animis accommodatius, ut per humana in divina consurgant; multa etiam figurate ut studiosa mens, et quæsitis exerceatur utilius, et uberius lætetur inventis, vos mirifica dispositione Spiritus-sancti, ad decipiendos vestros auditores et illaqueandos abutimini. Quod ipsum cur divina providentia vos facere sinat, quamque verissime Apostolus dixerit : « Oportet (*b*) multas hæreses esse, ut probati manifesti fiant inter vos (I *Cor.*, XI, 19), » et longum est disputare, et quod dicendum est vobis, Non est vestrum ista intelligere. Non parum mihi cogniti estis. Crassas omnino mentes et corporeorum simulacrorum pestifero pastu morbidas ad divina judicanda desertis, quæ multo altiora sunt quam putatis.

31. Quare vobiscum modo sic agendum est, non ut ea jam intelligatis, quod fieri non potest; sed ut intelligere aliquando cupiatis. Facit enim hoc simplex et pura caritas Dei, quæ maxime spectatur in moribus, de qua multa jam diximus : quæ inspirata Spiritu-sancto perducit ad Filium, id est, ad Sapientiam Dei, per quam Pater ipse cognoscitur. Nam si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest. At si ita quæratur, ut dignum est, subtrahere sese atque abscondere a suis dilectoribus non potest. Hinc est illud, quod in ore habere etiam vos soletis, quod ait : « Petite, et accipietis : quærite, et invenietis : pulsate, et aperietur vobis. Nil est occultum, quod non revelabitur (*Matt.*, VII, 7; X, 26). » Amore petitur, amore quæritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur. Ab hoc amore sapientiæ diligentiaque quæ-

(*a*) Sic MSS. præstantiores. At edi habent, *submissis et humi repentibus animus, ut accommodatius per* etc.
(*b*) Codex Vaticanus et Cisterciensis omittunt, *multas,* quam vocem habent alii plerique tum scripti tum excusi ; jamque observavimus reperiri apud MSS. in eadem Apostoli sententia relata lib. I. de Genesi cont. Manich. c. I.

32. Ecoutez donc un moment, et écoutez, sans obstination, ce que dit le Prophète : « La sagesse est pleine de lumière et sa beauté ne se flétrit pas : ceux qui l'aiment la découvrent aisément, et ceux qui la cherchent la trouvent. Elle prévient ceux qui la désireut, pour se montrer à eux la première. Celui qui veille pour la posséder, n'aura pas de peine à la rencontrer, parce qu'il la trouvera assise à sa porte. Ainsi, occuper sa pensée de la sagesse, c'est la parfaite prudence; et celui qui veillera pour l'acquérir, sera bientôt en repos. Car elle tourne elle-même de tous côtés, pour chercher ceux qui sont dignes d'elle; elle se montre à eux agréablement dans ses voies, et elle va au-devant d'eux avec tout le soin de sa Providence. Le commencement de la sagesse est donc le désir sincère de l'instruction; le désir de l'instruction est l'amour de la sagesse, et cet amour est l'observation de ses lois. L'attention à observer ses lois est l'affermissement de la parfaite pureté de l'âme. Et cette parfaite pureté approche l'homme de Dieu. C'est ainsi que le désir de la sagesse conduit au royaume éternel (*Sap.*, VI, 13-21). » Continuerez-vous encore de combattre ces paroles? Simplement exposées et sans être encore comprises, ne marquent-elles pas qu'en elles est renfermée quelque chose de sublime et d'ineffable? Ah! plût à Dieu que vous puissiez les comprendre! Vous quitteriez aussitôt toutes ces fables ridicules, toutes ces vaines images corporelles, et avec une vive allégresse, avec un amour pur, et une foi inébranlable, vous iriez vous jeter dans le chaste sein de l'Eglise catholique.

CHAPITRE XVIII

Dans l'Eglise catholique seule se trouve la perfection de vérité, par suite de l'accord des deux Testaments.

33. Je pourrais, dans la mesure de ma faiblesse, discuter en détail chacune de ces vérités, développer les passages que j'ai cités, dont l'excellence et la profondeur sont au-dessus de toute parole. Mais tant que vous aboierez de la sorte, j'aurai pour devoir de me taire; car ce n'est pas en vain qu'il a été dit : « Ne donnez pas aux chiens les choses saintes (*Matth.*, VII, 5). » Ne vous offensez pas de ces paroles; moi aussi, j'ai aboyé comme un chien, lorsqu'à bon droit, loin de me nourrir du pain de la doctrine, on me traitait avec les verges de la réfutation. Si vous aviez en vous la charité dont nous parlons, où si même vous la possédez un jour, aussi grande que l'exige la grandeur de la vérité à connaître, Dieu vous mon-

rendi, non deterremur veteri Testamento, quod semper mendacissime dicitis, sed ad hæc vehementissime concitamus.

32. Audite itaque aliquando, et advertite quæso sine pertinacia quid per Prophetam dicatur : « Clara est, » inquit, « et quæ numquam marcescat sapientia, et facile videtur ab iis qui diligunt illam, et invenitur ab iis qui quærunt illam : præoccupat qui se concupiscunt, ut illis se ostendat. Qui vigilaverit ad illam, non laborabit : assidentem enim illam inveniet foribus suis. Cogitare enim de illa, sensus est consummatus : et qui vigilaverit propter illam, cito erit securus : quia dignos seipsa circuit quærens, et in viis ostendit se illis hilariter, et omni providentia occurrit illis. Initium enim illius verissimum disciplinæ concupiscentia est. Cura ergo disciplinæ dilectio est, et dilectio custoditio legum illius est. Custoditio autem legum, confirmatio incorruptionis est : incorruptio autem facit proximum Deo. Concupiscentia itaque sapientiæ deducit ad regnum (*Sap.*, VI, 13). » Itane tandem adhuc adversum ista latrabitis? Nonne ita posita et nondum intellecta, cuivis significant altum se quiddam et ineffabile continere? O utinam possetis intelligere quæ dicta sunt. Confestim abjiceretis omnes ineptias fabellarum, et vanisssimas imaginationes corporum, totosque vos magna alacritate, sincero amore, firmissima fide, sanctissimo Ecclesiæ catholicæ gremio conderetis.

CAPUT XVIII

In Catholica sola perfecta veritas ex utriusque Testamenti consensu.

33. Poteram pro mea mediocritate discutere singula, et eruere ac demonstrare quæ accepi, in quorum excellentia et altitudine plerumque verba deficiunt : sed quamdiu latratis, non est faciendum. Non enim frustra dictum est, « Nolite sanctum dare canibus (*Matt.*, VII, 6). » Ne succenseatis. Et ego latravi et canis fui, quando mecum jure non do-

(a) MSS quinque, *repellendi fustibus.*

trera que chez les Manichéens ne se trouve point la foi chrétienne, foi qui mène les hommes à la hauteur sublime de la sagesse et de la vérité, et dont la jouissance n'est rien autre chose que la béatitude : il vous montrera que cette foi n'est nulle part que dans la religion catholique. L'apôtre saint Paul paraît-il désirer autre chose, quand il dit : « C'est pourquoi, je fléchis le genou devant le père de Notre Seigneur Jésus-Christ, de qui toute paternité prend son nom dans le ciel et sur la terre; afin qu'il vous donne, selon les richesses de sa gloire, d'être fortifiés dans l'homme intérieur par son Saint-Esprit; qu'il fasse que Jésus-Christ habite par la foi dans vos cœurs, et qu'étant enracinés et fondés dans la charité, vous puissiez comprendre avec tous les saints quelle est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur de ce mystère, et connaître l'amour de Jésus-Christ envers nous, amour qui surpasse toute connaissance ; afin que vous soyez remplis des dons de Dieu dans toute leur plénitude (*Ephés.*, III, 14-19). » Peut-on rien dire de plus clair?

34. Je vous en prie, ouvrez les yeux et considérez dans les deux Testaments cet accord merveilleux qui nous dit et nous montre assez quelle règle de vie on doit suivre, et le but auquel on doit rapporter toutes choses. Les Evangiles nous excitent à l'amour de Dieu, par ces paroles : « Demandez, cherchez, frappez : » saint Paul nous y exhorte en disant : « afin qu'étant enracinés et fondés dans la charité vous puissiez comprendre. » Et le Prophète aussi, nous assure que ceux qui aiment la sagesse, la cherchent, la désirent et lui donnent leurs veilles, leurs pensées et leurs soins, peuvent aisément en acquérir la connaissance. Le salut de l'âme et la voie de la béatitude ressortent donc de l'accord des deux Ecritures ; et cependant, vous aimez mieux invectiver contre des doctrines si saintes que de vous y soumettre. Laissez-moi vous dire en peu de mots ce que je sens : Ecoutez les docteurs de l'Eglise catholique avec la même paix d'esprit et le même désir que je vous ai apporté moi-même, et dans un temps moins long que les neuf années pendant lesquelles vous m'avez joué (1), oui, en bien moins de temps, vous reconnaîtrez quelle différence existe entre l'erreur et la vérité.

cendi cibo, sed (*a*) refellendi fustibus agebatur. Si autem in vobis esset caritas, de qua nunc agitur, vel etiam si fuerit aliquando, quantam cognoscendæ veritatis magnitudo desiderat, aderit Deus qui ostendat vobis, neque apud Manichæos esse Christianam fidem, quæ ad summum apicem sapientiæ veritatisque perducit, qua perfrui, nihil est aliud nisi beate vivere; neque esse uspiam, nisi in catholica disciplina. Quid enim aliud videtur apostolus Paulus optare, cum dicit: « Hujus rei gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, a quo omnis paternitas in cælis et in terra nominatur, ut det vobis secundum divitias gloriæ suæ fortitudinem, corroborari per spiritum in interiori homine, habitare Christum per fidem in cordibus vestris : in caritate radicati et fundati, possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quæ sit altitudo, et longitudo, et latitudo, et profundum : cognoscere etiam supereminentem et (*a*) scientiæ caritatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei (*Ephes.*, III, 14)? » Potestne quidquam dici manifestius?

34. Obsecro vigilate paululum, videte Testamenti utriusque concordiam, qui sit in moribus vitæ modus, et quo sint referanda omnia, sati (*b*) aperientem et docentem. Amorem Dei concitant Evangelia, cum dicitur, « Petite, quærite, pulsate (*Matth.*, VII, 7). » Concitat Paulus dicendo, « Ut in caritate radicati et fundati, possitis comprehendere (*Ephes.*, III, 17). » Concitat etiam Propheta, cum dicit, facile sapientiam ab iis qui eam diligunt, quærunt, concupiscunt, vigilant, cogitant, curant, posse cognosci. Salus animi et via beatitudinis utrarumque Scripturarum pace monstratur, et vos latrare potius adversus hæc, quam his obtemperare diligitis. Brevi dicam quod sentio : Audite doctos Ecclesiæ catholicæ viros tanta pace animi, et eo voto quo vos ego audivi; nihil opus erit novem annis quibus me ludificastis. Longe omnino, longe bre-

(1) Saint Augustin resta manichéen pendant neuf ans, de sa 19e à sa 28e année. Voyez plus bas ; liv. II, c. XIX. Et ses *Confessions* I. IV, c. II.

(*a*) Sic plerique MSS. At editi habent, *supereminentem scientiam caritatis Christi.* Paulo post MSS. duo, *in omnem plenitudinem Dei.*

(*b*) Editi *satis aperiente et docente amore Dei. Concitant* etc. At MSS. tredecim præferunt nostram lectionem, quamvis ex iis plerique sub alia vocum interpunctione.

CHAPITRE XIX

Description de la tempérance, d'après les saintes Ecritures.

35. — Mais il est temps de revenir aux quatre vertus cardinales et de tirer de chacune d'elles, la direction que nous devons donner à notre vie. Voyons donc d'abord la tempérance qui nous promet de rendre pur et incorruptible l'amour qui nous unit à Dieu. Sa fonction est, de réprimer et de calmer les passions qui nous font aspirer à ce qui détourne des lois de Dieu, et des fruits de sa bonté, c'est-à-dire, pour l'expliquer en peu de mots, de la vie heureuse. C'est là, en effet, que réside la vérité dont la contemplation, la jouissance et l'étroite union nous rendent sans aucun doute heureux, tandis qu'au contraire son éloignement nous jette dans de grandes erreurs et dans les afflictions. « La cupidité, dit l'Apôtre, est la source de tous les maux; et tous ceux qui l'ont suivie, ont fait naufrage dans la foi, et se sont enveloppés dans de grandes afflictions (I *Tim.*, VI, 10). » Ce péché de l'âme est figuré dans l'ancien Testament d'une manière assez claire pour ceux qui veulent comprendre, par la faute du premier homme dans le paradis. « Car nous mourons tous en Adam, dit encore l'Apôtre, et nous ressusciterons tous en Jésus-Christ (I *Cor.*, XV, 22). » O profonds mystères ! Mais il faut que je m'arrête, n'ayant pas entrepris de vous apprendre la vérité, mais de vous détacher du mensonge, si je le puis, c'est-à-dire si Dieu favorise le dessein que j'ai favorisé d'opérer votre salut.

36. Saint-Paul dit donc que la source de tous les maux est la cupidité, et c'est par elle aussi que l'ancienne loi nous enseigne que l'homme est tombé. Paul nous avertit de dépouiller le vieil homme et de nous revêtir du nouveau, entendant par le vieil homme Adam qui a péché, et par le nouveau, le Fils de Dieu, qui, pour nous en délivrer, s'est revêtu de la nature humaine dans son incarnation. Il dit ailleurs en effet : « Le premier homme est le terrestre, formé de la terre ; le second homme est le céleste, descendu du ciel. Comme le premier homme a été terrestre, ainsi ses enfants sont terrestres ; et comme le second homme est céleste, ses enfants sont aussi célestes. Comme donc nous avons porté l'image de l'homme terrestre, portons aussi l'image de l'homme céleste (I *Cor.*, XV, 47-49) : » C'est-à-dire dépouillez le vieil homme et revêtez-vous

viore tempore, quid intersit inter veritatem vanitatemque cernetis.

CAPUT XIX

Temperantiæ officia ex sacris litteris describit.

35. Sed tempus est ad illas virtutes quatuor reverti, et ex his singulis eruere ac ducere vivendi modum. Itaque prius temperantiam videamus, quæ nobis amoris illius quo innectimur Deo, integritatem quamdam et incorruptionem pollicetur. Munus enim ejus est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea, quæ nos avertunt a legibus Dei et a fructu bonitatis ejus : quod est, ut brevi explicem, beata vita. Ibi enim est (*d*) sedes veritatis, cujus contemplatione perfruentes, eique penitus adhærentes, procul dubio beati sumus : inde autem decidentes, magnis erroribus doloribusque implicantur. Namque, ut ait Apostolus, « radix omnium malorum cupiditas, quam quidam sequentes, naufragaverunt a fide, et inseruerunt se doloribus multis (I *Tim.*, VI, 10). » Quod peccatum animæ in veteri Testamento satis aperte, bene intelligentibus, in ipsius hominis, qui erat in paradiso, prævaricatione signatur. « In Adam » quippe « omnes morimur, » ut ait idem, « et in Christo omnes resurgemus (I *Cor.*, XV, 22). » O alta mysteria. Sed reprimam me. Non enim modo suscepi docere vos recta, sed dedocere prava, si potero, id est si Deus annuerit proposito in vos meo.

36. Dicit ergo Paulus, radicem omnium malorum esse cupiditatem, per quam etiam Lex vetus primum hominem lapsum esse significat. Monet Paulus (*Col.*, III, 9) ut exsuamus nos veterem hominem, et induamus novum. Vult autem intelligi, Adam qui peccavit, veterem hominem : illum autem quem suscepit in Sacramento Dei filius ad nos liberandos, novum. Dicit namque alio loco, « Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis. Qualis terrenus, tales et terreni : qualis cælestis, tales et cælestes. Sicut portavimus imaginem, ter-

(*d*) Bad. Am. Er. et Lov. nec non plerique MSS. habent *fides veri*. At Antonio Arn. magis probatur, quod in margine quarumdam editionum habetur, *sedes veri* cui adstipulantur MSS. quinque, in quibus legitur *sedes veritatis*.

du nouveau. Là est l'œuvre de la tempérance, dépouiller le vieil homme, et se renouveler en Dieu, c'est-à-dire mépriser toutes les voluptés du corps et les louanges du vulgaire, et porter tout son amour vers les choses invisibles et divines. D'où cette parole admirable: « Mais encore que dans nous l'homme extérieur se détruise, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour (II *Cor.*, IV, 16). » Et cette autre du prophète: « Mon Dieu, créez en moi un cœur pur, et renouvelez dans mes entrailles l'esprit de justice (*Ps.*, L, 12). » Dites maintenant qui peut parler contre cet accord des Ecritures, sinon d'aveugles détracteurs?

CHAPITRE XX

Précepte de mépriser toutes les choses sensibles et de n'aimer que Dieu seul.

37. Le corps est réduit par tout ce qu'atteint le sens corporel, par les objets que bien des auteurs appellent sensibles. Parmi eux, la lumière tient le premier rang; parce que de tous les sens dont l'âme se sert par l'intermédiaire du corps, rien n'est comparable à la vue, et voilà pourquoi dans les saintes Ecritures, toutes les choses sensibles en général sont désignées sous le nom de visibles. Or, dans le nouveau Testament il nous est défendu, d'y attacher notre affection par ce précepte de l'Apôtre: « Ne faisons point attention aux choses visibles, mais aux choses invisibles; car les choses visibles sont temporelles, tandis que les invisibles sont éternelles (II *Cor.*, IV, 16). » D'où l'on peut conclure combien sont peu chrétiens ceux qui croient que non-seulement on doit aimer le soleil et la lune, mais même qu'on doit les adorer. Et pourtant qu'est-ce qui frappe notre vue si nous ne voyons le soleil et la lune? Si donc nous ne pouvons nous porter vers les choses visibles. comment pourrait les aimer celui qui voudrait reporter vers Dieu un amour pur et incorruptible? Mais je remets à une autre occasion de traiter avec plus de soin ce sujet; mon intention maintenant n'est pas de parler de la foi, mais de la vie par laquelle nous méritons de recevoir l'intelligence des choses que nous croyons. Nous ne devons donc aimer que Dieu seul; ce monde entier, c'est-à-dire toutes les choses sensibles sont dignes de notre mépris et nous ne devons en user que pour satisfaire aux nécessités de la vie.

reni, portemus et imaginem cælestis (I *Cor.*, XV, 47): » hoc est, exsuite veterem, et induite novum. Omne igitur officium temperantiæ, est exsuere veterem hominem, et in Deo renovari: id est, contemnere omnes corporeas illecebras, laudemque popularem, totumque amorem ad invisibilia, et divina conferre. Unde illud sequitur quod mirifice dictum est, « Si et exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem (II *Cor.*, IV, 16). » Audi et Prophetam canentem, « Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis (*Psal.*, L, 12). » Quid contra istam convenientiam dici, nisi a cæcis latratoribus potest?

CAPUT XX

Sensibilia omnia contemnere, et solum Deum amare jubemur.

37. Illecebræ autem corporis sitæ sunt in his omnibus, quæ corporeus sensus adtingit, quæ a nonnullis etiam sensibilia nominantur: in quibus maxime lux ista vulgaris excellit, quia et in ipsis sensibus nostris, quibus anima per corpus utitur, nihil est oculis præferendum: et ideo in Scripturis sanctis, visibilium nomine sensibilia cuncta: significantur. Itaque in novo Testamento sic ab istorum amore prohibemur: « Non respicientes, inquit, quæ videntur, sed quæ non videntur. Quæ enim videntur, temporalia sunt: quæ autem non videntur, æterna (II *Cor.*, IV, 18). » Ex quo intelligi potest, quam Christiani non sint qui solem et lunam non modo diligendos, sed etiam colendos putant. Quid enim videmus, si solem et lunam non videmus? Vetiti autem sumus converti ad ea quæ videntur. Non sunt igitur etiam ista diligenda ei, qui amorem illum incorruptum Deo cogitat exhibere. Sed erit mihi alius locus, quo de istis diligentius requiretur. Non enim nunc de fide, sed de vita dicere institui, per quam meremur scire quod credimus. Amandus igitur solus Deus est: omnis vero iste mundus, id est, omnia sensibilia contemnenda: utendum autem his ad hujus vitæ necessitatem.

(*a*) In MSS. octo. *deputantur.* in aliis tribus, *damnantur.*

CHAPITRE XXI

Condamnation par les saintes Lettres de la louange populaire et de la curiosité.

38. Pour ce qui est de la gloire du monde, elle est réprouvée et méprisée dans le nouveau Testament, par ces paroles de saint Paul: « Si je voulais plaire aux hommes, je ne serais pas le serviteur du Christ (*Galat.*, I, 10). » Puis il y a encore la science des choses que l'âme tire des objets corporels, et qu'elle conçoit par le moyen des images sensibles ; et cette science qui peut s'élever jusqu'à une curiosité coupable, ce sera la grande fonction de la tempérance d'en arrêter les excès : « Prenez garde que quelqu'un ne vous trompe par la philosophie. » Et parce que le nom de la philosophie, considéré en lui-même exprime une grande chose qu'on doit désirer de tout son cœur, puisque la philosophie est l'amour et l'étude de la sagesse, l'Apôtre, pour ne pas paraître détourner les hommes de cet amour, ajoute avec la plus grande prudence ces autres paroles ; « et les éléments de ce monde (*Coloss.*, II, 8). » Combien d'hommes en effet, après avoir abandonné les vertus, ne sachant ce que c'est que Dieu ni combien grande est la majesté de sa nature divine qui demeure toujours la même, croient faire quelque chose de grand en se livrant avec une ardeur et une curiosité insatiables à la connaissance de cette masse universelle de la matière que nous appelons le monde. Aussi, cette étude les rend-elle orgueilleux, au point de se croire habitants du ciel par la simple raison qu'ils en parlent souvent. Que l'âme se sèvre donc de ce désir effréné de vaine science, si elle veut se conserver pure pour Dieu. Un tel amour la trompe souvent, et la porterait à croire que tout est corps ; ou bien si l'autorité lui persuade qu'il existe des substances incorporelles, elle ne veut les voir que sous des images corporelles, et elle ne leur donne d'autre réalité que celle que lui imposent des sens trompeurs. C'est évidemment à cette infériorité de notre connaissance que se rapporte la défense relative aux vaines images.

39. L'autorité du Nouveau Testament, qui nous défend d'attacher notre affection à toutes choses de ce monde, est donc incontestable, surtout dans ce passage de l'Épître aux Ro-

CAPUT XXI

Gloria popularis et curiositas sacris litteris damnata.

38. Gloria vero popularis sic in novo Testamento abjicitur atque contemnitur : « Si hominibus, inquit, placere vellem, Christi servus non essem (*Gal.*, I, 10). » Est item aliud quod de corporibus per imaginationes quasdam concipit anima, et eam vocat rerum scientiam. Quamobrem recte etiam curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ munus est. Hinc illud est : « Cavete ne quis vos seducat per philosophiam (*Col.*, II, 8). » Et quia ipsum nomen philosophiæ si consideretur, rem magnam (*a*) totoque animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor studiumque sapientiæ, cautissime Apostolus ne ab amore sapientiæ deterrere videretur, subjecit, « et elementa hujus mundi. » Sunt enim qui desertis virtutibus, et nescientes quid sit Deus, et quanta majestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissime intentissimeque perquirant. Unde tanta etiam superbia gignitur, ut in ipso cælo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur. Reprimat igitur se anima ab hujusmodi vanæ cognitionis cupiditate, si se castam Deo servare disposuit. Tali enim amore plerumque decipitur, ut aut nihil putet esse, nisi corpus ; aut etiamsi auctoritate commota, fateatur aliquid esse incorporeum, de illo tamen nisi per imagines corporeas cogitare non possit, et tale aliquid esse credere, quale fallax corporis sensus infligit. Ad hoc etiam valet quod præcipitur cavendum esse a simulacris.

39. Huic ergo auctoritati novi Testamenti (*Johan.*, II, 15), qua jubemur nihil mundi hujus diligere, illa maxime sententia qua dictum est : « Nolite conformari huic mundo (*Rom.*, XII, 2) : simul enim demonstrandum est ei rei quemque conformari quam diligit. Huic ergo auctoritati si de veteri Testamento quæram quid comparem, plura quidem invenio, sed unus Salomonis liber, Ecclesiastes qui dicitur, copiosissime in summum contemtum omnia ista perducit. Incipit enim sic : « Vanitas vanitantium, dixit Ecclesiastes, vanitas vanitantium, et omnia vanitas. Quæ abundantia homin

(*b*) MSS. melioris notæ, *totamque*, Porro in aliis habetur ut in editis, *totoque animo*.

mains : « Ne vous rendez point conformes au monde. (*Rom.*, XII, 2). » Car celui qui aime tend toujors à se rendre conforme à l'objet aimé. Si maintenant, à cette autorité je cherche à comparer l'Ancien Testament, les témoignages se présentent en foule. Mais le livre seule de Salomon, que l'on appelle l'Ecclésiaste, suffit pour jeter le plus profond mépris sur les biens de la terre. « Vanité des vanités (1), dit-il, vanité des vanités, et tout n'est que vanité !! Que reste-t-il à l'homme de tous les travaux qu'il accomplit sous le soleil? (*Eccl.*, I, 2, 3). » Si l'on veut considérer, peser et examiner chacune de ces paroles, on y trouvera des instructions nécessaires à ceux qui désirent quitter le monde et se réfugier en Dieu. Mais ces réflexions seraient trop longues, et mon sujet m'entraîne ailleurs. Toutefois, l'Ecclésiaste, tirant les conséquences de ce grand principe, montre que les hommes vains sont ceux qui se laissent tromper par les objets terrestres, objets qui sont vanité et néant, non que Dieu ne les ait pas créés, mais parce que les hommes, par le péché, s'abaissent volontairement au-dessous de ce qui leur est inférieur, selon l'ordre de la loi divine. Se laisser illusionner et entraîner par de faux biens, qu'est-ce autre chose, en effet, que de donner notre admiration et notre amour à ce qui est moindre que nous? Donc l'homme tempérant trouve dans les deux Testaments la règle de vie qu'il doit suivre au milieu de cette multitude de choses mortelles et passagères : il doit n'en aimer aucune, n'en croire aucune désirable par elle-même, mais en user seulement pour les nécessités et les devoirs de la vie, avec la modération d'un usufruitier plutôt qu'avec la passion d'une âme éprise. Contentons-nous au sujet de la tempérance, de ces réflexions bien courtes, il est vrai, pour l'importance de la question, mais assez et peut-être trop longues pour le but que je me suis proposé.

CHAPITRE XXII.

L'amour de Dieu produit la force.

40. Je n'ai que peu de chose à dire sur la force. Cet amour dont nous parlons, qui doit s'enflammer pour Dieu de toutes les ardeurs de la sainteté, s'appelle Tempérance, quand il ne désire point les biens du monde, et il constitue la Force quand il se détache de ces mêmes biens. Or, de tous les biens que l'on possède en cette vie, le corps est pour l'homme celui qui l'enchaîne le plus fortement, d'après la loi juste de Dieu, au sujet de l'ancien péché qui, pour le dire en passant, est si connu quand il

ni omni labore suo, quem ipse laborat sub sole (*Eccl.*, I, II)? » Hæc verba omnia si adtendantur, si perpendantur, si discutiantur, multa inveniuntur pernecessaria iis qui hunc mundum fugere, et refugere in Deum desiderant, sed longum est, et alio festinat oratio. Tali tamen principio constituto, exsequitur omnia, vanitantes esse eos qui rebus hujusmodi falluntur. Idipsum autem quo falluntur vanitatem vocans, non quod Deus ista non creaverit, sed quia subjicere se homines volunt iis rebus per peccata, quæ illis per recte facta divina lege subjectæ sunt. Quid est enim aliud, falsis bonis illudi atque decipi, quam teipso inferiora, miranda et appetenda arbitrari? Habet igitur vir temperans in hujuscemodi rebus mortalibus et fluentibus vitæ regulam utroque Testamento firmatam ; ut eorum nihil diligat, nihil per se appentendum putet, sed ad vitæ hujus adque officiorum necessitatem quantum sat est, usurpet, utentis modestia, non amantis affectu. Hæc dicta sint de temperantia pro rerum magnitudine breviter; pro instituto tamen opere fortasse copiosius quam oportebat.

CAPUT XXII

Fortitudinem præstat amor Dei.

40. De fortitudine vero non multa dicenda sunt. Amor namque ille de quo loquimur, quem tota sanctitate inflammatum esse opportet in Deum, in non appetendis istis temperans, in amittendis fortis vocatur. Sed inter omnia quæ in hac vita possidentur, corpus homini gravissimum vinculum est, justissimis Dei legibus, propter antiquum peccatum, quo nihil est ad prædicandum notius, nihil ad intelligendum secretius. Hoc ergo vinculum ne concutiatur atque vexetur, laboris et doloris ; ne auferatur atque perimatur, mortis terrore animam quatit. Amat enim illud vi consuetudinis, non intelli-

(1) I *Rétract.*, I, 7.

s'agit d'en parler, et si mystérieux quand nous voulons le comprendre. Le lien du corps craint d'être secoué ou tourmenté, il redoute surtout qu'on ne le brise, et, pour conserver son empire, il frappe l'âme de la crainte du travail et de la douleur, et des terreurs de la mort. L'âme, en effet, s'attache au corps par la force de l'habitude, et elle ne comprend pas toujours que si elle en use bien et avec sagesse, elle lui méritera un jour, sans aucune peine, par la volonté et la puissance de Dieu, la résurrection et la transformation de la gloire ; mais lorsque dépouillée de cet amour terrestre, elle se sera tournée tout entière vers Dieu, elle connaîtra les biens merveilleux réservés au corps, et alors, non-seulement elle méprisera la mort, mais elle ira même jusqu'à la désirer.

41. Reste cependant le grand combat contre la douleur. Mais ici encore rien n'est si dur ni si inflexible, que le feu de l'amour ne puisse amollir. Lorsque l'âme, transportée par cet amour s'élancera vers Dieu, elle volera libre et généreuse au-dessus de tous les tourments, avec les ailes si belles et si pures sur lesquelles s'appuie le chaste amour qui veut aller dans le sein de Dieu. Faudrait-il, en effet, que Dieu permît à ceux qui aiment l'or, la gloire et les plaisirs des sens d'être plus forts que ceux qui l'aiment lui-même, et ce qui pousse ces infortunés, n'est-ce pas la passion et l'intempérance, plutôt que l'amour véritable ? Toutefois, si cette passion nous montre combien grande est l'impétuosité d'une âme qui, sans se lasser dans sa course et au travers des plus grands périls, se porte vers ce qu'elle aime, il appartient à nous de conclure combien nous devons être aussi résolus à tout souffrir pour ne pas abandonner Dieu, puisque, pour le quitter, ils se donnent eux-mêmes tant de fatigue.

CHAPITRE XXIII.

Conseils et exemples de force tirés des saintes Ecritures.

42. A quoi bon rapporter ici les témoignages du Nouveau Testament, puisqu'il y est dit : « Que la tribulation produit la patience, la patience l'épreuve, et l'épreuve l'espérance? (*Rom.*, v, 34). » Et alors surtout que cette parole est prouvée et confirmée par les exemples de ceux qui l'ont prononcée? Je chercherai donc plutôt un exemple de patience dans l'Ancien Testament, contre lequel les Manichéens invectivent avec tant de violence. Je ne parlerai point de cet homme qui, au milieu des affreux tourments de son corps, et malgré les horribles plaies qui couvraient ses membres, non-seulement supportait courageusement les

gens, si eo bene atque scienter utatur, resurrectionem reformationemque ejus ope ac lege divina sine ulla molestia juri suo subditam fore : sed cum (*a*) se hoc amore tota in Deum converterit, his cognitis mortem non modo contemnet, verum etiam desiderabit.

41. Sed restat cum dolore magna conflictio. Nihil est tamen tam durum atque ferreum, quo non amoris igne vincatur. Quo cum se anima rapiet in Deum, super omnem carnificinam libera, et admiranda volitabit pennis pulcherrimis et integerrimis, quibus ad Dei amplexum amor castus innititur. Nisi vero amatores auri, amatores laudis, amatores feminarum, amatoribus suis Deus, sinet esse fortiores ; cum ille non amor, sed congruentius cupiditas vel libido nominetur. In qua tamen apparet quantus sit impetus animi ad ea quæ diliguntur (*b*) indefesso cursu per immania quæque tenditis, argumentoque nobis est, quam sint omnia perferenda, ne deseramus Deum, si tanta illi ut deserant, perferunt.

CAPUT XXIII

Fortitudinis monita et exempla ex Scripturis.

42. Quid ergo hic novi Testamenti auctoritates colligam, ubi dictum est, « Tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spem (*Rom.*, v, 3, 4,) : » et non solum dictum, sed etiam exemplis eorum, qui dixerunt, probatum atque firmatum, de veteri potius Testamento, in quod illi rabide sæviunt, excitabo exemplum patientiæ. Neque illum memorabo virum, a quo in magnis cruciatibus corporis et horribili tabe membrorum non modo sustinentur humana, sed divina etiam

(*a*) MSS. tres. *Sed cum hunc amorem totum in Deum converterit.*
(*b*) MSS. quindecim, *destero cursu.*

douleurs humaines, mais dissertait encore sur les choses divines. Dans chacune de ses paroles, si on veut les considérer avec calme, on verra quel prix il faut attacher à ces biens qui dominent l'homme par les liens de la cupidité, alors qu'il prétend les dominer lui-même, et qui le rendent esclave des choses matérielles, lorsqu'il désire dans sa témérité en devenir le maître. Cet homme, privé de toutes ses richesses, et réduit tout à coup à une extrême pauvreté, tint son cœur si inébranlable et si attaché à Dieu, montrant au monde que ce n'était pas ces richesses qui avaient été grandes pour lui, mais que lui-même était grand pour elles, et Dieu pour lui. Ah! si les hommes de notre temps pouvaient être animés de cet esprit, serait-il nécessaire, pour arriver à la perfection, que le Nouveau Testament nous fît un précepte du dépouillement de ces biens? Ne serait-il pas plus admirable de les posséder sans y attacher son cœur, que d'en être complétement dépouillé?

43. Mais puisqu'il s'agit ici de la force d'âme au milieu des douleurs et des tourments corporels, je laisserai ce héros, qui fut grand et invincible, sans doute, mais qui était un homme. Les mêmes Ecritures ne me présentent-elles pas une femme d'un courage prodigieux, à laquelle je dois m'arrêter? C'est une mère qui aima mieux sacrifier ses sept enfants, c'est-à-dire jeter ses entrailles maternelles au tyran et aux bourreaux, que de prononcer une parole sacrilége. Ses enfants, dans les membres desquels elle se sentait torturée, elle les soutint par ses exhortations, et à son tour elle supporta les supplices qu'elle leur avait prescrit d'accepter. Que peut-on, je vous le demande, ajouter à un si grand courage? Et cependant, pourquoi s'étonner que l'amour de Dieu, animant toutes les parties de l'âme, résistât au tyran, aux bourreaux, à la douleur, au corps, au sexe, à l'affection maternelle? Cette femme n'avait-elle pas entendu dire que « devant Dieu, la mort des saints est précieuse (*Ps.*, CXV, 15)? » Ne connaissait-elle pas cette parole: « L'homme patient est supérieur au plus fort (*Prov.*, XXI, 32)? » Et cette autre: « Acceptez de bon cœur tout ce qui vous arrivera; demeurez en paix dans votre douleur, et au temps de votre humiliation, conservez la patience; car c'est par le feu que s'épurent l'or et l'argent (*Eccl.*, II, 4)? » Et cette autre enfin: « La fournaise éprouve les vases du potier, et l'affliction éprouve les hommes justes (*Eccl.*, XXVII, 6)? » Que dis-je? Elle les avait comprises et avec elles bien d'autres divins préceptes, de la force que le seul Esprit de Dieu avait dictés dans les anciens livres, qui seuls existaient alors, comme il l'a fait depuis dans ceux de la loi nouvelle.

disputantur. In cujus singulis vocibus satis elucet, si quis æquo animo adtendat, quanti pendenda sint ista, quæ cum volunt homines per dominationem tenere, ab his ipsis potius per cupiditatem tenentur, et rerum mortalium servi fiunt, dum imperite Domini esse desiderant (*Job.*, I, 9-14). Amisit namque ille omnes divitias, et factus repente pauperrimus, tam inconcussum animum tenuit, et infixum Deo, ut satis demonstraret, non illas sibi fuisse magnas, sed se illis, sibi autem Deum. Quo animo si esse possent nostri temporis homines, non magnopere in novo Testamento ab istorum possessione prohiberemur, ut perfecti esse possemus. Multo enim mirabilius est, non inhærere istis quamvis possideas, quam omnino ea non possidere.

43. Sed quoniam de dolore atque cruciatibus corporis tolerandis nunc agitur, relinquo istum virum, licet magnum, licet invictum, virum tamen. Offerunt enim mihi Scripturæ illæ stupendæ fortitudinis feminam, et ad eam jam me transire compellunt (II *Machab.*, VII, 1). Quæ cum septem liberis tyranno atque carnifici prius viscera omnia, quam unum verbum sacrilegum impendit: cum ejus hortatione filii roborarentur, in quorum membris ipsa torquebatur, latura tamen etiam proprio munere, quod eos ferre præceperat. Quid ad tantam patientiam, quæso, addi potest? Quid tamen mirum si omnibus medullis conceptus Dei amor, et tyranno, et carnifici, et dolori, et corpori, et sexui, et affectui resistebat? An non audierat: « Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus (*Psal.*, CXV, 15)? » Non audierat, « Melior vir patiens fortissimo (*Prov.*, XVI, 32)? » Non audierat, « Omne quod tibi applicitum fuerit, accipe; et in dolore sustine; et in humilitate tua habe patientiam: quoniam in igne probatur aurum et argentum (*Eccli.*, II, 4, 5)? » Non audierat: « Vasa figuli probat fornax, et homines justos tentatio tribulationis (*Eccli.*, XXVII, 6)? » Immo vero et hæc, et alia plura perceperat, quæ uno sancto Dei Spiritu, ut

CHAPITRE XXIV

De la justice et de la prudence.

44. Que dire de la justice dont Dieu est l'objet? Si Notre Seigneur a dit : « Vous ne pouvez servir deux maîtres (*Matth.*, VI, 24); » et si l'Apôtre reprend ceux qui servent plutôt les créatures que le Créateur, n'a-t-il pas été dit auparavant dans l'Ancien Testament : « Vous adorerez le Seigneur votre Dieu, et vous ne servirez que lui seul (*Deut.*, VI, 13) ? » Mais qu'est-il besoin d'en dire davantage, puisque tout y est plein de semblables préceptes ? La justice prescrira donc à l'âme aimante dont nous parlons cette règle de vie : de servir avec la plus grande joie le Dieu qu'elle aime, c'est-à-dire le souverain bien, la souveraine sagesse, la souveraine paix; et pour les créatures, de gouverner les unes comme lui étant sujettes, et de traiter les autres comme si elles devaient lui obéir un jour. Cette règle de vie, comme nous l'avons enseignée, est confirmée par le témoignage des deux Testaments.

45. Il n'est pas non plus nécessaire de parler longtemps de la prudence à laquelle appartient le discernement de ce qu'on doit désirer ou fuir. Il suffit de savoir que, sans elle, il ne se peut rien faire de tout ce que nous avons dit. C'est à elle de veiller et de prendre les plus grands soins, pour nous soustraire aux illusions et aux mauvais conseils qui peu à peu pourraient se glisser dans notre âme. Et c'est pour cela que Notre Seigneur répète souvent : « Veillez; marchez pendant que la lumière vous éclaire, de peur que vous ne soyez surpris par les ténèbres (*Jean*, XII, 35). » Et saint Paul ajoute : « Ne savez-vous pas qu'un peu de levain corrompt toute la masse (I *Cor.*, V, 6). » Mais contre cette négligence et ce sommeil de l'esprit qui nous empêche de sentir le mal se glisser peu à peu, pourrions-nous apporter une parole plus claire de l'Ancien Testament, que celle du Prophète, quand il dit : « Celui qui méprise les petites choses tombera peu à peu (*Eccl.*, XIX, 1). » Je pourrais expliquer longuement cette maxime, si je n'avais hâte d'avancer, et si tel était le but que je me propose, je montrerais combien sont grands et profonds ces mystères, en prouvant à ces hommes que par leurs moqueries aussi pleines d'ignorance que d'impiété, non-seulement ils tombent peu à peu, mais qu'ils se précipitent au fond de l'abîme.

in istis novi Testamenti, sic in illis, qui soli adhuc erant, libris divina præcepta fortitudinis conscripta sunt.

CAPUT XXIV

De Justitia et Prudentia.

44. Quid de justitia quæ ad Deum pertinet? Nonne cum et Dominus dicat, « Non potestis duobus dominis servire (*Matth.*, VI, 24), » et Apostolus redarguat eos, qui creaturæ potius quam Creatori serviunt (*Rom.*, I, 25), in veteri Testamento prius dictum est, « Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies (*Deut,*, VI, 13) ? » Sed qui opus est hinc plura dicere, cum sententiis talibus ibi plena sint omnia ? Hanc ergo justitia vitæ regulam dabit huic amatori, de quo sermo est, ut Deo quem diligit, id est summo bono, summæ sapientiæ, summæ (*a*) paci libentissime serviat; ceteraque omnia partim subjecta sibi regat, partim subjicienda præsumat. Quæ norma vivendi, ut docuimus, utriusque Testamenti auctoritate roboratur.

45. Nec de prudentia diutius disserendum est, ad quam dignoscentia pertinet appetendorum et vitandorum. Quæ si desit, nihil eorum de quibus jam dictum est, effici potest. Hujus autem, sunt excubiæ atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur : unde sæpe Dominus, « Vigilate » (*Matt.* XXIV), clamat et, « Ambulate, » inquit, « dum lumen habetis, ne vos tenebræ comprehendant (*Johan.*, XII, 35). » Itemque dicitur: « Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit (I *Cor.*, V, 6) ? » Quid autem proferri manifestius de veteri Testamento contra istam dormitationem animi potest, per quam fit ut non sentiamus quasi minutatim serpentem perniciem quam illud quod a Propheta dictum est : « Qui spernit modica, paulatim decidet (*Eccli.*, XIX, 1) ? De qua sententia, si opportunum esset festinantibus, copiosissime (*a*) disputarem : atque id si a nobis nunc susceptum munus flagitaret, fortasse demonstraremus, quam sint alta mysteria, quæ imperitissimi et sacrilegi

(*a*) MSS quatuor, *summa potentia.* At alii codices habent, *paci.* qua voce, Spiritum-sanctum idemtidem designat Augustinus, ut rursum infra cap. XXX.
(*b*) In MSS. aliquot habetur, *disputare.*

CHAPITRE XXV

Des quatre devoirs des vertus en ce qui concerne l'amour de Dieu : La récompense de cet amour est la vie éternelle et la connaissance de la vérité.

46. Pourquoi m'étendre davantage sur les mœurs ? Si Dieu est le souverain bien de l'homme, ce que vous ne pouvez pas nier, et s'il est incontestable que bien vivre n'est que tendre au souverain bien, il s'ensuit certainement que bien vivre n'est autre chose qu'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit. Ainsi arrive-t-il qu'on lui conserve un amour entier que rien ne peut corrompre, ce qui est le propre de la Tempérance ; que nul malheur ne peut ébranler, ce qui est le propre de la Force ; qui n'obéit qu'à lui seul, ce qui ressort de la Justice ; enfin, et ceci est le propre de la Prudence, qui veille pour discerner toutes choses, dans la crainte de se laisser surprendre peu à peu par la ruse et par le mensonge. Telle est l'unique perfection de l'homme, la seule qui lui donne le moyen de jouir de la vérité toute simple et pure : les deux Testaments la célèbrent; et dans l'un comme dans l'autre, elle nous est conseillée. Après cela, comment décrier encore les Ecritures que vous ne connaissez pas ? Ne savez-vous donc point avec quelle ignorance vous déchirez des livres que ceux-là seuls reprennent qui ne les entendent pas, et que ne peuvent comprendre ceux-là seuls qui les incriminent ? Car il est impossible que celui qui les hait en acquière l'intelligence, et que celui qui les comprend ne les aime pas.

47. Aimons donc Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme et de tout notre esprit, nous tous qui nous sommes proposé d'acquérir la vie éternelle. La vie éternelle est la grande récompense dont la promesse nous réjouit ; or, la récompense ne peut pas précéder le mérite, ni être donnée à l'homme avant qu'il en soit digne. Ce serait une souveraine injustice, et Dieu est la justice même. Nous ne devons donc pas la demander, cette récompense, avant d'avoir mérité de la recevoir. On pourrait ici peut-être demander avec raison en quoi consiste la vie éternelle. Mais d'après les paroles mêmes de celui qui la donne : « La vie éternelle est de vous connaître, vous le vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé (*Joan.*, XVII, 3). » N'est-elle pas la connaissance de la vérité ? Jugez dès lors combien sont pervers et ignorants ceux qui veulent donner la connaissance de Dieu, afin de nous rendre parfaits, quand cette connaissance même est la récompense de la perfection. Que faut-il donc faire, je le de-

homines deridendo, non illi quidem paulatim jam decidunt, sed magno lapsu præcipites eunt.

CAPUT XXV

Officia quatuor virtutum circa Dei amorem, cujus amoris præmiu est æterna vita et cognitio veritatis.

46. Quid amplius de moribus disputem ? Si enim Deus est summum hominis bonum, quod negare non potestis, sequitur profecto, quoniam summum bonum appetere, est bene vivere, ut nihil sit aliud bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere : a quo exsistit, ut incorruptus in eo amor atque integer custodiatur, quod est temperantiæ : et nullis frangatur incommodis, quod est fortitudinis ; nulli alii serviat, quod est justitiæ ; vigilet in discernendis rebus, ne fallacia paulatim dolusve subrepat, quod est prudentiæ. Hæc est hominis una perfectio, qua sola impetrat ut veritatis sinceritate perfruatur : hæc nobis Testamento utroque concinitur, hæc nobis hinc atque inde suadetur. Quid adhuc Scripturis, quas ignoratis, calumniamini ? Nescitis quanta imperitia lacessatis libros, quos et soli reprehendunt, qui non intelligunt ; et soli intelligere nequeunt, qui reprehendunt? Non enim eos aut ullus inimicus cognoscere sinitur, aut esse nisi amicus cognitis potest.

47. Diligamus igitur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicumque ad vitam æternam pervenire proposuimus. Vita enim æterna est totum præmium, cujus promissione gaudemus : nec præmium potest præcedere merita, priusque homini dari quam dignus est. Quid enim hoc injustius, et quid justius Deo ? Non ergo debemus poscere præmium antequam mereamur accipere. Hic fortasse non incongrue quæritur, æterna ipsa vita quid sit. Sed ejus largitorem potius audiamus. « Hæc est, inquit, vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum (*Johan.*, XVII, 3). » Æterna igitur vita est ipsa cognitio veritatis. Quamobrem videte quam sint perversi atque præposteri, qui sese arbitrantur Dei

mande? Sinon aimer tout d'abord d'un amour ferme et entier celui-là même que nous voulons connaître (1). De là ce principe que nous avons signalé dès le commencement et que nous trouvons expliqué dans l'Église catholique. Rien de plus sensé et de plus salutaire que de faire précéder la raison par l'autorité.

CHAPITRE XXVI

Amour de soi-même et du prochain.

48. Mais allons plus loin; il semble que nous n'avons encore rien dit de l'homme; c'est-à-dire de celui qui doit aimer. Toutefois, avoir cette pensée serait marquer une bien faible intelligence. Il est impossible, en effet, que celui qui aime Dieu, ne s'aime pas lui-même; je dirai plus encore; celui-là seul qui aime Dieu sait s'aimer lui-même. Car ne s'aime-t-il pas assez celui qui travaille sérieusement pour acquérir la jouissance du vrai et souverain bien : et si ce souverain bien n'est autre chose que Dieu, comme le prouve ce que nous avons dit, qui peut douter que celui qui aime Dieu ne s'aime lui-même? D'un autre côté, nous savons qu'un lien d'amour doit unir les hommes entre eux, et j'affirme que le degré le plus sûr pour s'élever à l'amour de Dieu n'est autre que celui de l'amour de l'homme pour ses semblables.

49. Que Notre Seigneur nous donne donc le second commandement qu'il proclama lui-même quand il fut interrogé sur les préceptes de la vie. Car il ne se contenta pas d'en énoncer un seul, sachant bien la distance qu'il y a entre Dieu et l'homme, distance aussi grande qu'elle peut l'être entre le Créateur et la créature faite à son image. Écoutons donc ses paroles: « Vous aimerez votre prochain comme vous-même (*Matth.*, XXII, 39). » Or, vous ne vous aimerez bien vous-même, qu'autant que vous aimerez Dieu plus que vous. Dès lors ce que vous faites pour vous, faites-le pour votre prochain, afin qu'il aime Dieu lui aussi d'un amour parfait. Vous ne l'aimeriez pas comme vous-même, si vous ne l'éleviez pas vers ce même bien auquel vous tendez, si ce bien unique est de telle nature qu'il ne diminue point avec la multitude de ceux qui s'efforcent de l'acquérir avec nous. De ce précepte naissent les devoirs de la société

cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit præmium. Quid ergo agendum est, quid quæso, nisi ut eum ipsum quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus? Unde illud exoritur, quod ab initio satagimus, nihil in Ecclesia catholica salubrius fieri, quam ut rationem præcedat auctoritas.

CAPUT XXVI

Dilectio sui et proximi.

48. Sed cetera videamus : videtur enim de homine ipso, id est, de amatore ipso nihil actum, sed parum dilucide qui hoc arbitratur intelligit. Non enim fieri potest, ut seipsum, qui Deum diligit, non diligat : immo vero solus se novit diligere, qui Deum diligit. Siquidem ille se satis diligit, qui sedulò agit, ut summo et vero perfruatur bono : quod si nihil est aliud quam Deus, sicut ea quæ dicta sunt docuerunt, quis cunctari potest, quin sese amet, qui amator est Dei? Quid, inter ipsos homines nullumne esse amoris vinculum debet? Immo vero ita debet, ut nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur, quam hominis erga hominem caritas.

49. Promat nobis ergo alterum præceptum ipse Dominus, de vitæ præceptis interrogatus : non enim contentus fuit uno, qui sciret aliud Deum esse, aliud hominem : atque interesse tantum, quantum inter eum qui creavit, et id quod ad Creatoris similitunem creatum est. Dicit ergo secundum præceptum esse : « Diliges proximum tuum tamquam teipsum (*Matth.*, XXII, 39). » Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum. Quod ergo agis tecum, id agendum cum proximo est, hoc est ut ipse etiam perfecto amore diligat Deum. Non enim eum diligis tamquam teipsum, si non ad id bonum ad quod ipse tendis (a) adducere satagis. Illud est enim unum bonum, quod omnibus tecum tendentibus non fit angustum. Ex hoc præcepto nascuntur officia societatis humanæ, in quibus non errare difficile est. Agendum autem in primis est, ut benevoli simus, id est, ut nulla malitia, nullo dolo malo adversus hominem utamur. Quid enim homini homine propinquius?

50. Accipe etiam quid Paulus dicat : « Dilectio, » inquit, « proximi, malum non operatur (*Rom.*, XIII, 10). » Brevissimis utor testimoniis, sed, nisi fallor, idoneis, et quibus susceptæ rei satis fiat: nam quis

(1) I. *Rétract.* VII, 4.
(a) MSS, quamplures, *ad quod ipse tendis, adducis.*

humaine, où il est difficile de ne point faillir. Mais du moins avant tout, sachons qu'il importe d'être bon, c'est-à-dire de n'user contre personne ni de méchanté, ni de ruse; car est-il rien de plus proche de l'homme que l'homme lui-même?

50. Écoutez aussi, ce que dit saint Paul : « L'amour du prochain ne fait point le mal (*Rom.*, XIII, 10). » Les textes dont je me sers sont très-courts, mais ils prouvent assez, si je ne me trompe, les vérités que j'avance, et, du reste, qui ne connaît le grand nombre et l'importance des paroles qu'on trouve à toutes les pages des Livres saints touchant l'amour du prochain? Or, comme il y a deux manières de faillir à l'égard du prochain, l'une en lui faisant tort, l'autre en ne l'assistant pas quand on le peut; et comme parmi les hommes celui qui aime évite avec soin ces fautes, et que celui qui s'en rend coupable est justement appelé méchant, cette parole de l'Apôtre : « L'amour du prochain ne fait point le mal, » confirme, à mon avis, ce que nous voulons démontrer. Et si nous ne pouvons faire le bien qu'après avoir cessé de faire le mal, l'amour du prochain doit être évidemment comme le berceau de l'amour de Dieu; ainsi par ce principe même de saint Paul, nous nous élevons à cette autre parole qu'il écrivait aux fidèles de Rome : « Nous savons que pour ceux qui aiment Dieu, tout coopère pour le bien (*Rom.*, VIII, 28). »

51. Maintenant dans la marche de ces deux amours vers la plénitude et la perfection, décider s'ils s'élèvent d'un pas égal, ou bien si l'amour de Dieu commence le premier, si c'est l'amour du prochain qui se perfectionne avant lui, j'avoue ne le pouvoir pas. Il semble en effet au début que c'est l'amour divin qui nous attire avec plus de puissance; mais d'un autre côté nous atteignons plus facilement la perfection dans ce qui est moins grand. Quoi qu'il en soit, le principal est que personne ne croie pouvoir arriver ni à la béatitude ni à Dieu qu'il veut aimer, s'il méprise son prochain. Et plût au ciel, qu'il fût aussi facile de faire du bien et de ne pas nuire à ses semblables, qu'il est aisé de les aimer quand on est bien élevé et plein de bienveillance. Pour réaliser cet amour la volonté seule ne suffit pas; il est besoin encore d'une grande sagesse, et d'une prudence particulière, que personne ne peut posséder, si Dieu qui est la source de tous les biens, ne la lui accorde. Nous touchons là, je le sais, à un sujet bien délicat, mais j'essaierai néanmoins d'en dire quelques mots dans la mesure de l'œuvre que j'ai entreprise, mettant toute mon espérance en celui de qui seul nous recevons ces dons.

ignorat quam multa, et quanti ponderis verba in illis libris de caritate proximi usquequaque diffusa sint? Sed cum duobus modis peccetur in homine, uno si lædatur, alio si cum potest non adjuvetur; eaque ipsa sint quibus mali homines esse dicantur, quorum neutrum, qui diligit, facit : satis, opinor, quod volumus demonstrat ista sententia, « Dilectio proximi malum non operatur. » Et si ad bona pervenire non possumus, nisi mala operari destiterimus, ista sunt quasi cunabula caritatis Dei, quibus diligimus proximum : ut quoniam « dilectio proximi malum non operatur, » hinc ad illud adscendamus quod dictum est, « Scimus, quoniam diligentibus Deum omnia procedunt in bonum (*Rom.*, VIII, 28). »

51. Sed nescio quomodo aut pariter ista in plenitudinem perfectionemque consurgunt, aut inchoatur prius Dei amor, et prius perficitur proximi. Ad incipiendum enim citius nos fortasse in se divina caritas rapit, sed facilius minora perficimus. Quo quo modo autem res se habeat, illud maxime tenendum est, ne se quisquam credat, contemto proximo, ad beatitudinem et ad Deum quem diligit esse venturum. Atque utinam ut facile est bene instituto et benigno diligere proximum, ita facile esset vel consulere, vel nihil nocere. Non enim ad hæc satis est voluntas bona, sed opus est magna quadam ratione atque prudentia, qua nemo uti potest, nisi Deus ille fons omnium bonorum id tribuerit. De qua re, quantum arbitror, difficillima, tentabimus dicere pro suscepto opere pauca quædam, spem totam constituentes in eo, cujus solius ista dona sunt.

CHAPITRE XXVII

Amour pour le corps du prochain.

52. L'homme, tel qu'il nous paraît, est une âme raisonnable qui use d'un corps mortel et terrestre, et celui qui aime son prochain, doit évidemment se montrer bienfaisant aussi bien pour son corps, que pour son âme. Or, on désigne par le nom de discipline ou d'enseignement les services qui regardent l'âme, et par celui de médecine ceux qui touchent au corps, et qui ont pour but de le conserver ou de lui rendre la santé. A cette dernière classe appartient donc non-seulement ce qui regarde l'art des médecins, mais aussi la nourriture et le breuvage, le vêtement et l'habitation, et en général, tout ce qui couvre et protége le corps contre les injures et les coups qui peuvent venir du dehors : en effet la faim, la soif, le froid, le chaud, et tous les accidents graves qui viennent de l'extérieur, ne peuvent que nuire à la santé du corps.

53. Ceux donc qui, obligeamment et avec bonté, fournissent aux autres tout ce qui est nécessaire pour résister à ces maux et à ces souffrances, sont appelés miséricordieux, alors même qu'ils posséderaient la sagesse au point de n'être troublés par aucune douleur de l'âme (1). Qui ne sait en effet que le nom de *miséricorde* vient de ce qu'elle rend sensible à la misère ou remplit de pitié le cœur de celui qui s'afflige du mal d'autrui? Et qui oserait nier, que le sage doit être libre de toute misère lorsqu'il assiste un pauvre, quand il apaise sa faim, étanche sa soif, qu'il donne le vêtement à celui qui est nu, l'hospitalité au voyageur, la liberté au captif et qu'il montre enfin son dévouement jusqu'à donner la sépulture aux morts? Ferait-il toutes ces bonnes œuvres avec un esprit tranquille, sans ressentir l'aiguillon de la douleur, et pour ne remplir que les devoirs de la bonté, il n'en mériterait pas moins d'être appelé miséricordieux ; car l'exemption de la souffrance ne peut rien ôter à la vérité du mot.

54. Je sais bien qu'il se trouve des insensés qui fuient cette miséricorde comme un vice, parce que disent-ils, si l'âme n'est pas troublée, la pensée seule du devoir est impuissante à la déterminer ; mais que leur répondre, sinon qu'ils sont plutôt glacés par le froid de l'insensibilité que rassérénés par la tranquillité de la raison? C'est dans un sens autrement élevé et noble que nous entendons appliquer à Dieu même le titre de miséricordieux ; seulement je laisse le soin d'expliquer cette miséricorde in-

CAPUT XXVII

Beneficentia in corpus proximi.

52. Homo igitur ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore. Partim ergo corpori, partim vero animæ hominis benefacit, qui proximum diligit. Ad corpus quod pertinet, medicina nominata est : ad animam autem, disciplina. Sed medicinam nunc voco, quidquid omnino corporis vel tuetur vel instaurat salutem. Ad hanc itaque pertinent, non ea tantum quæ ars eorum exhibet, qui proprie medici nominantur ; sed etiam cibus et potus, tegmen et tectum, defensio denique omnis atque munitio, qua nostrum corpus adversus etiam externos ictus casusque servatur : nam et fames et sitis et frigus et æstus, et quidquid extrinsecus graviter infligetur, salutem, de qua nunc agitur, manere non sinunt.

53. Quare illa omnia, quibus hujuscemodi malis incommodisve resistitur, qui officiose atque humaniter præbent, misericordes vocantur, etiamsi sapientes usque adeo sint, ut jam nullo animi dolore turbentur. Nam quis ignoret ex eo appellatam esse misericordiam, quod miserum cor faciat condolentis alieno malo? Et quis non concedat ab omni miseria liberum esse debere sapientem, cum subvenit inopi, cum esurienti cibum præstat potumque sitienti, cum vestit nudum, cum peregrinum tecto recipit, cum oppressum liberat, cum denique humanitatem suam usque ad sepulturam porrigit mortuorum? Etiamsi id faciat mente tranquilla, nullis aculeis doloris instinctus, sed adductus officio bonitatis, misericors tamen vocandus est. Huic enim nihil obest nomen, cum absit miseria.

54. Stulti vero cum misericordiam quasi vitium devitant, quia officio satis moveri nequeunt, si nec perturbatione commoventur, congelascunt potius rigore inhumanitatis, quam rationis tranquillitate serenantur. Itaque multo prudentius Deus etiam ipse misericors dicitur : qui quemodmodum dicatur, restat intelligere iis qui sese idoneos religione tus-

(1) I *Rétract.*, VII, 4.

finie à ceux qui par leur piété et leurs œuvres se sont rendus capables de la comprendre, et j'éviterai moi-même de me servir imprudemment des termes des docteurs, de crainte d'endurcir les cœurs des hommes simples sous prétexte de leur faire éviter la pitié, au lieu de les rendre doux en leur faisant désirer la bonté. Souvenons-nous toujours que si la miséricorde nous commande d'écarter les maux du prochain, l'innocence nous défend de les lui faire éprouver.

CHAPITRE XXVIII

Amour pour l'âme du prochain.

55. Quant à l'enseignement qui donne à l'âme la santé sans laquelle le bien-être même du corps ne sert de rien pour éviter les misères de la vie ; c'est une science extrêmement difficile. Et nous venons de dire que pour ce qui regarde le corps, autre chose est de guérir les maladies et les blessures (fonctions que peu de personnes peuvent remplir) et autre chose est d'apaiser la faim, d'étancher la soif, et d'apporter ces secours dont tout homme, même d'une condition vulgaire, peut disposer en faveur de son semblable. De même il y a des besoins de l'âme, pour lesquels les ministères élevés et précieux ne sont pas non plus indispensables ; ainsi il nous arrive souvent d'exhorter et d'exciter ceux qui nous entourent à rendre à leurs semblables ces services corporels dont nous venons de parler ; en les rendant nous-mêmes nous subvenons aux besoins du corps ; et en enseignant aux autres à les rendre, nous sommes utiles à l'âme par la discipline. Mais il est bien d'autres cas, où la multitude et la variété des maladies de l'âme, ont besoin pour guérir d'une puissance ineffable et bien autrement grande et si Dieu lui-même n'avait pas daigné départir ces remèdes aux nations, resterait-il une espérance de salut au milieu des crimes qui progressent d'une manière si effrayante? Oui, la médecine de l'âme est un don du ciel, et je puis le dire aussi de celle du corps qui, si l'on veut remonter jusqu'à l'origine des choses, n'a pu venir aux hommes que de Dieu lui-même à qui nous devons rapporter la stabilité et la conservation de toutes choses.

56. Cet enseignement dont nous parlons qui est la médecine de l'âme, se divise en deux branches, autant du moins qu'on le peut constater dans les Saintes Ecritures : l'une est la coercition, et l'autre l'instruction. La coercition se fait par la crainte, et l'instruction par l'amour : j'entends l'amour de celui à qui l'on vient en aide par l'instruction ; car pour celui

dioque præstiterint : ne cum verbis doctorum inepte utimur, indoctorum animas prius durescere vitando misericordiam, quam benignitatem appetendo mitescere faciamus. Atque ut misericordia jubet, ista nos ab homine pellere incommoda, sic innocentia prohibet inferre.

CAPUT XXVIII

Beneficentia in animam proximi. — Disciplinæ partes duæ, coercitio et instructio. — Per bonos mores nobis provenit agnitio veritatis.

55. Quod autem adtinet ad disciplinam, per quam ipsi animo sanitas instauratur, quæ si absit nihil ad depellendas miserias salus illa corporis valet, difficillima omnino res est. Atque ut in corpore dicebamus, aliud esse morbos et vulnera curare, quod pauci homines bene facere possunt; aliud autem famem sitimque sopire, et cetera in quibus subvenire hominem homini vulgo passimque conceditur : sic in animo sunt quædam, in quibus excellentia illa et rara magisteria non admodum desiderantur : ut cum hortamur et monemus. ut hæc ipsa indigentibus exhibeantur, ope corpori; exhibenda esse diximus. Cum enim hæc facimus, que corpori, cum autem docemus ut fiant, disciplina animo subvenimus. Sunt vero alia, quibus multimodi variique morbi animorum, magna quadam et prorsus ineffabili ratione sanantur: quæ medicina nisi divinitus populis mitteretur, nulla spes salutis esset, tam immoderata pregressione peccantibus : quamquam et illa corporis, si altius rerum originem repetas, non invenitur unde ad homines manare potuerit, nisi a Deo, cui rerum omnium status salusque tribuenda est.

56. Hæc tamen disciplina de qua nunc agimus, quæ animi medicina est, quantum Scripturis ipsis divinis colligi licet, in duo distribuitur, coercitionem et instructionem. Coercitio timore, instructio vero amore perficitur . ejus dico cui per disciplinam subvenitur : nam qui subvenit, nihil horum duorum habet, nisi amare. In his duobus Deus ipse, cujus bonitate atque clementia fit omnino ut

qui vient en aide au prochain, il ne peut avoir pour mobile qu'un esprit d'amour et d'affection. Dieu lui-même, à la clémence et à la bonté duquel nous sommes redevables de tout ce que nous sommes, nous a donné ces deux règles de l'enseignement de l'âme dans l'ancien et le nouveau Testament. L'amour et la crainte se trouvent en effet dans les deux, mais la crainte est plus marquée dans l'ancien, tandis que l'amour domine dans le nouveau : dans l'un l'emporte la loi de servitude, dans l'autre les Apôtres annoncent au monde la loi de liberté. Mais que puis-je dire de l'ordre admirable et de l'accord de ces deux paroles divines ? Des écrivains pieux et savants n'en ont-ils pas déjà parlé, et serait-ce trop de nombreux volumes pour développer un tel sujet et le traiter comme il le mérite, et comme le comporteraient les forces humaines? Disons donc simplement que celui qui aime son prochain, doit travailler, de tout son pouvoir, à le rendre sain de corps et d'âme; mais en apportant à la santé de l'âme les soins qu'il donnera au corps. Et pour ce qui regarde l'âme, la gradation à suivre est de lui inspirer d'abord la crainte de Dieu pour l'amener ensuite à son amour. Là se résume la pureté des mœurs, qui nous mène à la connaissance de la vérité, vers laquelle nous sommes portés de toute l'ardeur de nos désirs.

57. Des Manichéens sont d'accord avec moi sur ces deux points, que nous devons aimer Dieu et le prochain ; mais ils nient que ce précepte soit contenu dans l'Ancien Testament; erreur dont l'énormité se réfute suffisamment, je crois, par les textes des deux Testaments que nous avons rapportés plus haut. Toutefois, pour n'ajouter que quelques mots, mais mots tels qu'il y aurait folie à ne pas vouloir les admettre, ne remarquent-ils point combien il est absurde pour eux de soutenir que Notre Seigneur n'a pas tiré de l'Ancien Testament des préceptes qu'ils sont contraints de louer ? N'est-il pas dit en effet dans l'Evangile comme dans le Deutéronome : « Vous aimerez le Seigneur de tout votre cœur, de toute votre âme et de tout votre esprit?» et plus loin : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même (*Deut.*, VI, 5).» Et s'ils ne peuvent pas nier ces deux préceptes, pressés qu'ils sont par la force de la vérité, qu'ils osent donc soutenir que ces préceptes ne sont pas salutaires, et qu'ils ne renferment pas la règle des bonnes mœurs ; qu'ils disent hautement qu'on ne doit pas aimer Dieu, qu'il ne faut pas aimer le prochain, que toutes choses ne coopèrent pas au bien pour ceux qui aiment Dieu, ni que l'amour du prochain ne fait point de mal : deux préceptes cependant qui règlent de la manière la plus salutaire et la plus par-

aliquid simus, duobus Testamentis vetere et novo disciplinæ nobis regulam dedit. Quamquam enim utrumque in utroque sit, prævalet tamen in vetere timor, amor in novo : (*a*) quæ ibi servitus, hic libertas ab Apostolis prædicatur. De quorum Testamentorum admirabili quodam ordine divinoque concentu, longissimum est dicere, et multi religiosi doctique dixerunt. Multos libros res ista flagitat, ut pro merito, quantum ab homine potest, explicari et prædicari queat. Qui ergo diligit proximum, agit quantum potest ut salvus corpore salvusque animo sit : sed cura corporis ad sanitatem animi referenda est. Agit ergo his gradibus, quod ad animum pertinet, ut primo timeat, deinde diligat Deum. Hi mores sunt optimi, per quos nobis etiam ipsa provenit, ad quam omni studio rapimur, agnitio veritatis.

57. Atque in his duobus convenit mihi cum Manichæis, id est ut Deum et proximum diligamus : sed hoc veteri Testamento negant contineri : in quo quantum errent, satis, ut opinor, apparet ex iis, quas superius protulimus de utroque sententiis. Verumtamen ut breve aliquid dicam, sed tale cui resistere sit meræ dementiæ, nonne animadvertunt hæc ipsa duo, quæ laudare coguntur, (*b*) quam importunissime a Domino in Evangelio de vetere Testamento esse prolata negent, ubi scriptum est, « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo (*Deut.*, VI, 5), » « et ex tota anima tua, et ex tota mente tua (*Matth.*, XXII, 37) : » vel illud alterum : « Diliges proximum tuum tamquam teipsum (*Levit.*, XIX, 18) ? » Aut si hæc negare non audent (premuntur enim luce veritatis), illud negare audeant, salubria esse ista præcepta, his mores optimos contineri negent si possunt, et dicant non oportere Deum diligi, non oportere proximum diligi (*Rom.*,

(*a*) Ita MSS, At excusi habent, *quia ibi servitus* etc.
(*b*) MSS. plerique, *quamquam*, tum aliqui subjiciunt, *opportunissime*. ac paulo post alii, *ibi esse scriptum ;* alii vero habent, *ubi esse scriptum.*

faite la vie des hommes. S'ils poussent jusqu'à ce point leur hardiesse, ils sont dès lors en complète contradiction non-seulement avec les chrétiens, mais encore avec le genre humain tout entier. Si, au contraire, ils reculent, s'ils sont forcés d'avouer que ces préceptes sont divins, que ne cessent-ils de condamner et de déchirer avec une impiété révoltante les Livres d'où de semblables préceptes ont été tirés?

58. Diront-ils, selon leur habitude, qu'il ne s'ensuit pas que tout soit bon dans ces livres où nous avons trouvé ces vérités? Mais à ce misérable faux-fuyant je ne vois pas trop ce qu'il m'est possible de répliquer. Examinerai-je une à une toutes les paroles de l'Ancien Testament, pour montrer à des ignorants et à des obstinés la complète conformité de ses paroles avec celles de l'Evangile? Mais quand en serai-je venu à bout? Pourrai-je suffire à ce travail? et eux-mêmes le supporteraient-ils? Dès lors, quel parti prendre? Est-ce à moi d'abandonner cette cause et de les laisser se couvrir de ce prétexte faux et coupable, quoique difficile à combattre? Non, je ne le ferai pas; Dieu lui-même, auteur de ces préceptes, me vient en aide et ne me laissera pas isolé et impuissant au milieu de si grandes perplexités.

CHAPITRE XXIX

De l'autorité des Saintes Ecritures.

59. Soyez donc attentifs, ô Manichéens, si toutefois la superstition qui vous enchaîne vous permet de lui pouvoir échapper. Ecoutez-moi, sans obstination et sans parti pris de résister; car autrement, tout jugement vous serait pernicieux. Personne ne doute, et vous-mêmes, vous n'êtes pas assez éloignés de la vérité pour ne pas comprendre, que s'il est bon de l'aveu de tout le monde, d'aimer Dieu et le prochain, tout ce qui est renfermé dans ces deux préceptes, ne saurait être blâmé raisonnablement. Or, que renferment-ils? Ce serait ridicule sans doute de me le demander : écoutez plutôt Jésus-Christ lui-même, écoutez, dis-je, le Christ, la sagesse de Dieu : « Dans ces deux préceptes, dit-il, sont renfermés toute la loi et les prophètes (*Matth.*, XXII, 40). »

60. Dès lors, que peut opposer l'opiniâtreté la plus impudente? Que Jésus-Christ n'ait pas prononcé cette parole? Mais elle se trouve écrite en propres termes dans l'Evangile. Que ce qui est écrit ait été falsifié? Mais peut-on rien ima-

VIII, 28); neque diligentibus Deum omnia procedere in bonum (*Rom.*, XIII, 10), neque dilectionem proximi malum non operari; quibus duobus saluberrime atque optime humana vita disponitur. Quæ si dicunt, non solum illis cum Christianis, sed nec cum hominibus quidem ratio est. Sin hæc dicere non audent, coguntur que confiteri esse divina, quid eos libros unde ista prolata sunt impietate nefaria lacessere atque improbare non desinunt?

58. An illud dicturi sunt, non esse consequens, ut omnia ibi bona sint, ubi hæc invenire potuimus? nam hoc solent dicere. Cui ego tergiversationi quid respondeam, et quemadmodum occurram, non facile video. Discutiamne verba singula veteris Testamenti, ut in his summam cum Evangelio esse concordiam pervicacibus indoctisque demonstrem? Sed quando istud erit? quando aut ego sufficiam, aut ipsi patiantur? Quid ergo faciam? Deseramne caussam, et eos in sententia quamvis improba et falsa, tamen difficili ad dissolvendum delitescere sinam? Non faciam : aderit de proximo Deus ipse, cujus illa præcepta sunt; nec me in tantis augustiis inopem ac desertum esse patietur.

CAPUT XXIX

De Scripturarum auctoritate.

59. Quamobrem adestote animis Manichæi, qui forte illa superstitione ita tenemini, ut evadere aliquando possitis. Adestote, inquam, sine pertinacia, sine studio resistendi : nam aliter vobis perniciosissimum est judicare. Certe enim nemini dubium est, nec aversi vos ita estis a vero, ut non intelligatis, si diligere Deum et proximum, bonum est, quod negare nemo potest, quidquid in his duobus præceptis pendet, vituperari jure non posse. Quid ergo in iis pendeat, ridiculum est si a me quærendum esse putas : ipsum Christum audi, audi, inquam, Christum audi Dei Sapientiam. « In his, » inquit, « duobus præceptis tota Lex pendet, et omnes prophetæ (*Matth.*, XXII, 40). »

60. Quid hoc loco potest dicere impudentissima pertinacia? Non hoc Christum dixisse? at in Evangelio verba ejus ista conscripta sunt. Falsum esse scriptum? quid hoc sacrilegio magis impium reperiri potest? quid ista voce impudentius? quid audacius? quid sceleratius? Simulacrorum cultores, qui Christi etiam nomen oderunt, numquam hoc adversus

giner de plus impie que ce sacrilége, de plus impudent, de plus audacieux, de plus dépravé que cette parole ? Les adorateurs des idoles, qui eux aussi haïssent jusqu'au nom même de Jésus-Christ, n'ont jamais osé rien dire de semblable contre ces mêmes Ecritures. Ce serait en effet ruiner entièrement tous les écrits, abolir tous les livres composés pour la postérité, si ce qui est appuyé sur la religion de tant de peuples, ce qui est confirmé par le consentement unanime des hommes et des temps, pouvait être révoqué en doute jusqu'au point de ne pouvoir même obtenir la créance et l'autorité de l'histoire ordinaire. Et quel texte vous-même pourriez-vous alléguer d'un Livre saint, quel qu'il soit, auquel je ne puisse opposer votre réponse même, s'il contredit ma pensée et mon raisonnement ?

61. Et puis qui pourrait accorder aux Manichéens le droit de nous interdire des livres connus de toute la terre et qui sont entre les mains de tous, pour obliger en même temps de croire à ceux qu'ils produisent eux-mêmes ? S'il faut douter de quelque Ecriture, n'est-ce pas plutôt de celle qui n'a pu acquérir l'honneur de la publicité, et qui paraissant sous un nom emprunté, a pu être fausse en toutes ses parties ? Si donc tu me l'imposes malgré moi, si par un abus d'autorité tu prétends m'obliger à lui donner ma foi, pourquoi douterais-je de celle que je vois constamment répandue en tous lieux, et autorisée par la voix et l'approbation des Eglises dispersées dans l'univers entier ? Ne serais-je pas un misérable si j'en doutais, et plus misérable encore, si mon doute n'avait d'autre appui que ta seule parole ? Si tu me produisais d'autres exemplaires, je ne devrais m'en tenir, sans doute, qu'à ceux que recommanderait l'assentiment du plus grand nombre; mais tu ne m'apportes que des paroles vaines et téméraires, et tu t'imagines que le genre humain est assez perverti et assez abandonné de la Providence pour préférer à ces Ecritures, non pas d'autres Ecritures que tu présenterais comme réfutation, mais ta parole seule ? Montrez-nous donc un autre texte contenant la même doctrine, mais non falsifiée et plus véritable où ne manqueraient que les passages que tu prétends y avoir été introduits. Par exemple, si tu veux que l'épître de saint Paul aux Romains ait été falsifiée, présente-s-en une qui soit restée intacte, ou plutôt montre un autre exemplaire qui renferme cette même épître du même Apôtre pure et intacte. Je ne le ferai pas dis-tu, pour ne pas être accusé de l'avoir falsifiée toi-même.

Scripturas illas ausi sunt dicere. Consequetur namquo omnium litterarum summa perversio, et omnium qui memoriæ mandati sunt librorum abolitio, si quod tanta populorum religione roboratum est, tanta hominum et temporum consensione firmatum, in hanc dubitationem adducitur, ut ne historiæ quidem vulgaris fidem possit gravitatemque obtinere. Postremo quid de scripturis ullis proferre poteris, ubi mihi uti hac voce non liceat, si contra meam ratiocinationem intentionemque proferatur?

61. Illud vero quis ferre possit, quod nos notissimis ac jam in manibus omnium libris constitutis credere vetant, et iis quæ ipsi proferunt, imperant ut credamus ? Si de Scriptura dubitandum est, de qua magis quam quæ diffamari non meruit, quæve potuit sub nomine alio tota mentiri ? Si istam obdis invito, et auctoritatis (a) exaggeratione cogis in fidem; egone de illa, quam constanter latissime divulgatam video, et Ecclesiarum per totum orbem dispersarum contestatione munitam, dubitabo miser, et quod est miserius, te auctore dubitabo ? Cum si exemplaria proferres altera, tenere non deberem, nisi ea quæ plurium consensione commendarentur, nunc nihil te proferente quod conferas, præter inanissimam vocem temeritatisque plenissimam, putabis usque adeo genus humanum esse perversum, et divinæ providentiæ ope desertum, ut illis Scripturis, non a te prolatas alias quibus redarguantur, sed tua tantum verba præponat ? Proferendus est namque tibi alius codex eadem continens, sed tamen incorruptus et verior, ubi sola desint ea quæ hic immissa esse criminaris. Ut si, verbi caussa, Pauli epistolam, quæ ad Romanos scripta est, corruptam esse contendis, aliam proferas incorruptam, vel alium codicem potius, in quo ejusdem Apostoli eadem epistola sincera et incorrupta conscripta sit. Non faciam, inquis, ne ipse corrupisse credar. Hoc enim soletis dicere ; et verum dicitis : nihil prorsus aliud suspicabuntur vel mediocriter cordati homines, si hoc feceris. Vide ergo tu ipse quid de au-

(a) Theodoricenis codex, *et auctoritatis ratione cogis exigere in fidem.* Alii sex, *et auctoritatis exaggerare rationem cogis in finem.*

C'est là, en effet, la réponse ordinaire, et elle est juste, car si tu le faisais, les hommes, même d'un jugement vulgaire ne pourraient se garder de ce soupçon. Juge donc par là quelle estime tu as toi même de ta propre autorité, et s'il serait si téméraire d'ajouter foi à un manuscrit par cela seul qu'il serait produit par toi, dis-nous si nous devons croire à tes paroles contre les Ecritures.

CHAPITRE XXX

Apostrophe à l'Eglise, maîtresse de toute sagesse. Doctrine de l'Eglise catholique.

62. Mais pourquoi insister davantage ? Qui ne voit, en effet, que si ceux qui osent ainsi déclamer contre les saintes Ecritures ne sont pas ce qu'on les soupçonne d'être, il est certain du moins qu'ils ne sont pas chrétiens ? Car c'est à nous, chrétiens, qu'a été donnée cette règle de vie, d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit, et ensuite d'aimer notre prochain comme nous-mêmes ; et c'est dans ces deux préceptes que sont renfermés toute la loi et tous les prophètes. C'est donc avec raison, ô Eglise catholique, véritable mère des chrétiens, que vous nous ordonnez d'abord de servir avec le cœur le plus pur et le plus chaste ce Dieu dont la possession constitue la vie bienheureuse ; c'est avec une égale raison que vous ne proposez à vos adorations aucune créature à laquelle nous devions nous soumettre, et que de la substance éternelle, incorruptible, inviolable, à laquelle seule l'homme doit obéir et l'âme s'attacher pour n'être pas malheuruuse, vous excluez tout ce qui a été fait, tout ce qui est susceptible de changement et soumis aux vicissitudes du temps; ne confondant point ce que l'éternité, la vérité, et la loi de paix elle-même distinguent, et ne séparant pas non plus ce que l'unité de la majesté unit. Et après ces sublimes enseignements vous embrasez si bien l'amour et la charité pour le prochain, que l'on trouve auprès de vous avec abondance tous les remèdes aux nombreuses maladies dont souffrent les âmes à cause de leurs péchés.

63. Vous enseignez et formez les enfants avec simplicité, les jeunes gens avec force, les vieillards avec calme, proportionnant toujours vos préceptes non-seulement aux nombres des années, mais encore au développement des âmes. Vous soumettez les femmes à leurs maris, en leur imposant une chaste et fidèle obéissance, non pour assouvir leur passion, mais

ctoritate tua judicaveris: et intellige utrum tuis verbis contra illas Scripturas credere debeant, si codici, ob hoc solum quod abs te profertur, magnæ temeritatis est credere.

CAPUT XXX

Apostropha ad Ecclesiam totius sapientiæ magistram. Doctrina catholicæ Ecclesiæ.

62. Sed quid hinc plura ? Quis enim non videat eos, qui contra Scripturas Christianas hæc audent dicere, ut illud non sint quod homines suspicantur, certe tamen non esse Christianos? Nam Christianis hæc data est forma vivendi, ut diligamus Dominum Deum nostrum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente (*Deut.*, VI, 5), deinde proximum nostrum tamquam nosmetipsos: «in his» enim «duobus præceptis tota Lex pendet, et omnes Prophetæ (*Matt.*, XXII, 37). » Merito Ecclesia catholica mater Christianorum verissima, non solum ipsum Deum, cujus adeptio vita est beatissima, purissime atque castissime colendum prædicas; nullam nobis adorandam creaturam inducens, cui servire jubeamur; et ab illa incorrupta et inviolabili æternitate, cui soli homo subjiciendus est, cui soli rationalis anima cohærendo non misera est, excludens omne quod factum est, quod obnoxium commutationi, quod subditum tempori; neque confundens, quod æternitas, quod veritas, quod denique pax ipsa distinguit, nec rursum separans quod majestas una conjungit; sed etiam proximi dilectionem atque caritatem ita complecteris, ut variorum morborum, quibus pro peccatis suis animæ ægrotant, omnis apud te medicina præpolleat.

63. Tu pueriliter pueros, fortiter juvenes, quiete senes, prout cujusque non corporis tantum, sed et animi ætas est, exerces ac doces. Tu feminas viris suis, non ad explendam libidinem, sed ad propagandam prolem, et ad rei familiaris societatem, casta et fideli obedientia subjicis. Tu viros conjugibus, non ad illudendum imbecilliorem sexum, sed sinceri amoris legibus præficis. Tu parentibus filios libera quadam servitute subjungis, parentes filiis pia dominatione præponis. Tu fratribus fratres religionis vinculo firmiore atque artiore quam sanguinis nectis. Tu omnem generis propinquitatem et

pour mettre des enfants au monde, et pour gouverner leur famille. Vous établissez la domination des maris sur leurs épouses non pour traiter avec mépris le sexe le plus faible, mais pour le dominer selon les lois d'une pure et sincère affection. Vous assujettissez les enfants à leurs parents par une sorte de libre servitude ; vous donnez aux parents l'empire de la douceur et de la bienveillance sur leurs enfants. Vous unissez les frères aux frères, par le lien de la religion, bien plus fort et plus étroit que celui du sang. Vous liez d'un mutuel amour ceux qui sont joints par la parenté et par l'alliance, tout en conservant les liens de la nature et des volontés. Vous apprenez aux serviteurs à s'attacher à leurs maîtres, non tant par la nécessité de leur condition, que par amour du devoir. Vous rendez les maîtres plus doux envers les serviteurs par la considération de leur maître commun qui est Dieu, et vous les portez à agir plutôt par la persuasion que par la contrainte. En mémoire de nos premiers parents vous unissez les citoyens aux citoyens, les peuples aux peuples, et tous les hommes non-seulement en société, mais dans une véritable fraternité. Vous apprenez aux rois à bien gouverner leurs peuples ; vous ordonnez aux peuples d'obéir à leurs rois, vous nous enseignez avec soin à qui nous devons l'honneur, l'affection, le respect, la crainte, les consolations, les avis, les exhortations, les reproches et les châtiments eux-mêmes, nous montrant ainsi que si tous les devoirs ne sont pas dus à tous, du moins à tous est due la charité, tandis que personne ne doit subir ni l'injure ni l'injustice.

64. Et lorsque cet amour des hommes a nourri et fortifié l'âme attachée à son sein, quand elle est devenue capable de suivre Dieu, quand la majesté souveraine a commencé à se dévoiler à l'homme, autant qu'il est possible dans son séjour ici-bas, alors naît une si grande ardeur de charité, alors jaillit si puissant l'incendie de l'amour divin, que tous les vices sont consumés et que l'homme purifié et sanctifié, voit se réaliser dans son âme la divinité de ces paroles : « Je suis un feu dévorant (*Deut.*, IV, 24). » (1) « Je suis venu apporter le feu dans le monde (*Luc*, XII, 49). « Paroles sublimes que le même Dieu a consignées dans les deux Testaments et qui déclarant dans un témoignage uniforme la sanctification de l'homme, nous conduisent à cette autre du nouveau empruntée également à l'ancien : « La mort a été absorbée dans la victoire. O mort, où est ton aiguillon ? ô mort, où est ta puissance? » Ah ! si ces hérétiques pouvaient seulement comprendre cette vérité, dépouillés de tout orgueil et remplis de l'esprit de paix, ils n'adoreraient plus Dieu sans doute qu'en vous et dans votre sein, ô

affinitatis necessitudinem, servatis naturæ voluntatisque nexibus, mutua caritate constringis. Tu dominis servos, non tam conditionis necessitate, quam officii delectatione doces adhærere. Tu dominos servis, summi Dei communis Domini consideratione placabiles, et ad consulendum quam coercendum propensiores facis. Tu cives civibus, gentes gentibus, et prorsus homines primorum parentum recordatione, non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate conjungis. Doces reges prospicere populis, mones populos se subdere regibus. Quibus honor debeatur, quibus affectus, quibus reverentia, quibus timor, quibus consolatio, quibus admonitio, quibus (*a*) cohortatio, quibus disciplina, quibus objurgatio, quibus supplicium, sedulo doces ; ostendens quemadmodum et non omnibus omnia, et omnibus caritas, et nulli debeatur injuria.

64. Jam vero cum hæc humana dilectio inhærentem uberibus tuis nutriverit et roboraverit animum, sequendo Deo factum idoneum : ubi ejus majestas ex tanta parte quanta homini, dum terræ hujus inhabitator est, sufficit, aperire se cœperit, tantus caritatis ardor innascitur, et tantum divini amoris consurgit incendium, ut exustis omnibus vitiis, et homine purgato atque sanctificato, satis appareat quam divine dictum sit : « Ego sum ignis consumens : et, Ignem veni mittere in mundum (*Deut.*, IV, 24 ; *Heb.*, XII, 49 ; *Luc.*, XII, 29). » Quæ duæ voces unius Dei in duobus Testamentis signatæ, sanctificationem animæ concordi adtestatione declarant, ut fiat aliquando illud quod item in Novam Scripturam de Veteri assumtum est, « Absorpta est mors in victoriam. Ubi est mors aculeus tuus ? ubi est mors contentio tua (I *Cor.*, XV, 54, 55)? Quod unum

(1) I *Rétract.* VII, 5.
(*a*) Codices aliquot habent, *coertio,* sive, *coercitio.*

Eglise sainte. C'est par vous, ô mère bénie, que sont conservés par tous les lieux de la terre les préceptes divins. C'est auprès de vous que l'on comprend combien il est plus grave de pécher quand on connaît la loi, que quand on l'ignore. « Car le péché est l'aiguillon de la mort, et la force du péché est la loi (I *Cor.*, XV, 54-56) ; » Qui poursuit et frappe la conscience par des coups d'autant plus sévères que le précepte violé est plus important. C'est vous qui nous montrez combien sont vaines les actions faites sans la loi, lorsque la passion ravage l'âme, et que pour la réprimer et l'étouffer il faut recourir à la crainte du châtiment, plutôt qu'à l'amour de la vertu. Enfin à vous appartient cette multitude d'hommes hospitaliers, charitables, miséricordieux, savants, chastes, tant de saints, qui brûlent d'un si grand amour pour Dieu, que dans leur parfaite continence et le mépris incroyable qu'ils ont pour le monde, ils ne trouvent de véritables délices que dans la solitude.

CHAPITRE XXXI

A la continence des Manichéens, saint Augustin oppose la vie des Anachorètes et des Cénobites.

65. Dites-moi, je vous prie, quelles sont les aspirations de ces hommes qui ne peuvent pas ne pas aimer leurs semblables, et qui cependant se privent de leur société ? Quel que soit l'objet qu'ils recherchent, n'est-il pas plus noble que toutes les choses humaines, puisque sa vue leur donne la force de vivre éloignés des hommes ? Vous, ô Manichéens, embrassez donc ces mœurs et cette continence admirable des chrétiens parfaits qui ont cru devoir non-seulement louer la suprême chasteté, mais encore la mettre en pratique. Et s'il vous reste quelque pudeur, n'osez plus vous vanter avec impudence auprès des ignorants, comme si l'abstinence était la plus difficile des vertus. Et ici je ne parle pas de choses que vous ignoriez, mais bien de faits que vous voulez cacher. Car qui ne sait qu'une multitude de chrétiens, pratiquant une parfaite continence, se répand tous les jours de plus en plus sur toute la terre, principalement dans l'Orient et dans l'Egypte ? Un tel fait ne peut certainement vous échapper.

66. Je ne dirai rien de ces hommes dont je viens de parler et qui, se dérobant à tous les regards, se contentent d'un peu d'eau et de pain, qu'on leur apporte de temps en temps qui habitent les contrées les plus désertes, jouissent de leurs entretiens avec Dieu auquel ils sont unis par la pureté de leurs âmes, et goûtent les délices de la souveraine béatitude dans la contemplation de cette beauté que l'intelligence

isti hæretici intelligere si valerent, nusquam profecto Deum nisi apud te atque in tuo gremio, minime superbi et bene pacati venerarentur. Merito apud te divina præcepta late diffuseque servantur. Merito apud te bene intelligitur, quam sit gravius cognita, quam incognita lege peccare. « Aculeus enim mortis peccatum, virtus autem peccati lex (*Ibid.*, 50), » (*a*) qua gravius feriat et interimat contemti præcepti conscientia. Merito apud te visum est, quam sit sub lege operatio vana, cum libido animum vastat, et cohibetur pœnæ metu, non amore virtutis obruitur. Merito tibi tam multi hospitales, multi officiosi, multi misericordes, multi docti, multi casti, multi sancti, multi usque adeo Dei amore flagrantes, ut eos in summa continentia atque mundi hujus incredibili contemtu etiam solitudo delectet.

CAPUT XXXI

Manichæorum continentiæ opponit Anachoretarum et Cœnobitarum vitam.

65. Quid est, quæso, quod vident, qui non possunt hominem non diligere, et tamen possunt hominem non videre ? Profecto illud quidquid est, præstantius est rebus humanis, cujus contemplatione potest homo sine homine vivere. Jam enim accipite Manichæi perfectorum Christianorum, quibus summa castitas, non laudanda tantum, sed etiam capessenda visa est, mores et continentiam singularem : ne vos impudenter jactare apud animos imperitorum, quasi difficillima rerum abstinentia, si quid in vobis pudoris est, audeatis. Nec ea dicam, quæ vos ignoratis, sed quæ nobis occultatis. Quis enim nescit summæ continentiæ hominum Christianorum multitudinem per totum orbem in dies magis magisque diffundi, et in Oriente maxime atque Ægypto, quod vos nullo modo potest latere.

(*a*) MSS. quatuor, *quod gravius feriat*. Sorbonici tres, aliique duo, *quam grave feriat*.

des saints peut seule apercevoir. Non, je ne parlerai pas, car ils sont accusés d'avoir poussé trop loin le renoncement aux choses de ce monde, par des hommes qui, ne comprenant point combien nous sont utiles les prières de ces âmes, et les exemples que nous pouvons puiser dans ceux-là mêmes que nous ne voyons plus. Mais n'est-il pas superflu de m'étendre longuement sur ce sujet ? Comment mes paroles feraient-elles admirer cette hauteur de la perfection à ceux qui d'eux-mêmes ne savent ni l'admirer ni lui rendre hommage ? Qu'il nous suffise donc de dire à ceux qui se vantent si vainement, que la tempérance, la continence des grands saints de la foi catholique a été portée si loin qu'elle a paru à quelques-uns devoir être en quelque sorte retenue et comme ramenée à la mesure de la nature humaine ; tant cette vertu paraît s'être élevée au-dessus de ces hommes à qui elle déplaît !

67. Mais si ces prodiges sont au dessus de nos forces, qui du moins pourra ne pas louer et admirer ces autres hommes qui, méprisant et quittant les plaisirs du monde, mènent en commun une vie toute chaste et toute sainte, et emploient leur temps à prier, à lire et à conférer ensemble? Inaccessibles à l'orgueil, aux troubles de l'obstination, aux tourments de l'envie, toujours modestes, humbles, paisibles, ils offrent à Dieu par qui ils ont mérité de pouvoir exercer ces vertus, et comme un sacrifice qui lui est agréable, cette vie passée dans une parfaite concorde et dans une perpétuelle contemplation. Nul d'entre eux ne possède rien en propre, et nul n'est à charge aux autres. Ils se livrent à un travail manuel qui leur procure ce qui peut nourrir le corps sans détourner l'esprit et la pensée de Dieu. Leur ouvrage fini, ils le livrent à ceux qu'ils appellent doyens, parce que chacun d'eux a dix hommes sous sa conduite; et ainsi ils sont dégagés de tout souci matériel, soit pour la nourriture, soit pour le vêtement, et pour tout ce qu'exigent les nécessités de chaque jour ou les soins de leur santé. Les doyens, à leur tour, disposent de tout avec sollicitude, et se prêtent aux exigences de la vie et à toutes les nécessités du corps, rendant compte eux-mêmes de leur administration à celui qu'ils appellent Père. Et ces pères, remarquables non-seulement par la sainteté de

66. Nihil de iis dicam quos paulo ante commemoravi, qui secretissimi penitus ab omni hominum conspectu, pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt, et ejus pulcritudinis contemplatione beatissimi, quæ nisi sanctorum intellectu percipi non potest. Nihil, inquam, de his loquar : videntur enim nonnullis res humanas plus quam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur. Sed hinc disputare longum et supervacaneum puto : nam hoc tam excellens fastigium sanctitatis, cui non sua sponte mirandum et honorandum videtur, oratione nostra videri qui potest ? Tantum isti admonendi sunt, qui sese inaniter jactant, in tantum processisse temperantiam et continentiam sanctissimorum catholicæ fidei Christianorum, ut restringenda nonnullis, et quasi ad humanos fines revocanda videatur, usque adeo supra homines illorum animos evasisse, ab iis etiam quibus id displicet, judicatur.

67. Sed si hoc excedit nostram tolerantiam, quis non illos miretur et prædicet, qui contemtis atque desertis mundi hujus illecebris, in communem vitam castissimam sanctissimamque congregati, simul ætatem agunt, viventes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus ; nulla superbia tumidi, nulla pervicacia turbulenti, nulla invidentia lividi : sed modesti, verecundi, pacati, concordissimam vitam et intentissimam in Deum, gratissimum munus ipsi offerunt, a quo ista posse meruerunt. Nemo quidquam possidet proprium, nemo cuiquam onerosus est. Operantur manibus ea, quibus et corpus pasci possit, et a Deo mens impediri non possit. Opus autem suum tradunt eis quos decanos vocant, eo quod sint denis præpositi, ut neminem illorum cura sui corporis tangat, neque in cibo, neque in vestimento, neque si quid aliud opus est, vel quotidianæ necessitati, vel mutatæ, ut adsolet, valetudini. Illi autem decani cum magna solicitudine omnia disponentes, et præsto facientes quidquid illa vita propter imbecillitatem corporis postulat (a) rationem tamen etiam ipsi reddunt uni, quem patrem appellant. Hi vero patres non solum sanctissimi moribus, sed etiam divina doctrina excellentissimi, omnibus rebus excelsi, nulla superbia

(a) Plerique codices habent, *traditionem*, pro quo Latinus Latinius et Antonius Arn. legendum putarunt, *rationem*. Sic porro legitur in MS. Vaticano et in editione Bad.

leur vie, mais encore par leur science éminente des choses divines et par leur esprit élevé en toutes choses, gouvernent sans orgueil ceux qu'ils appellent leurs enfants, aidés par la grande autorité de leur parole et par le plus parfait accord dans l'obéissance. A la tombée du jour, tous les religieux encore à jeûn sortent de leurs cellules pour entendre la parole de leur père, et on en voit jusqu'à trois mille, quelquefois même un plus grand nombre se soumettre à l'autorité d'un seul. Ils écoutent ses paroles avec un zèle incroyable au milieu d'un profond silence, manifestant par des gémissements, par des larmes ou par une joie modeste et silencieuse les mouvements excités dans leurs âmes par la parole du supérieur. Ils vont ensuite prendre leur nourriture, se tenant toujours dans les bornes indiquées par la santé et la salubrité, et réprimant surtout la concupiscence, qui ne chercherait que sa satisfaction dans les choses mêmes les plus simples et les plus viles. Ainsi non-seulement ils s'abstiennent de viandes et de vin pour dompter les mouvements de la volupté, mais ils se privent encore de tous ces aliments qui peuvent exciter l'estomac ou les jouissances du palais. Et n'est-il pas vrai, disons-le en passant, que les Manichéens en sont venus à vanter ce qu'ils appellent la pureté de ces aliments, et à proclamer bon d'une manière aussi ridicule que honteuse, le désir déréglé de certains mets recherchés, autres que la viande? Tout le superflu qui reste par suite du travail des mains et de la sobriété des repas, est distribué aux indigents avec plus de soin que n'ont apporté pour l'acquérir, ceux mêmes qui le distribuent. Les religieux en effet ne se préoccupent nullement d'acquérir l'abondance des biens, ils n'ont d'empressement qu'à se dépouiller de ce qui ne leur est pas nécessaire, au point qu'ils envoient des vaisseaux chargés de vivres dans les pays habités par des indigents. Mais qu'est-il besoin d'insister sur des faits si connus du monde entier?

68. Telle est aussi la vie des femmes qui servent Dieu avec autant de zèle que de chasteté. Séparées et éloignées des hommes, autant que la bienséance le demande, elles ne leur sont unies que par une pieuse charité et par l'imitation de leur vertu. Aucun hommes n'a accès auprès d'elles, et les vieillards même les plus sages et les plus éprouvés, ne peuvent approcher que de leur vestibule, quand ils leur apportent les choses nécessaires à la vie. Elles exercent leurs mains aux travaux de la laine d'où elles tirent leur subsistance, elles font les

consulunt iis quos filios vocant, magna sua in jubendo auctoritate, magna illorum in obtemperando voluntate. Conveniunt autem diei tempore extremo de suis quisque habitaculis, dum adhuc jejuni sunt, ad audiendum illum patrem, et conveniunt ad singulos patres terna, ut minimum, hominum millia: nam etiam multo numerosiores sub uno agunt. Audiunt autem incredibili studio, summo silentio, affectiones animorum suorum, prout eos pepulerit disserentis oratio, vel gemitu, vel fletu, (a) vel modesto et omni clamore vacuo gaudio significantes. Corpus deinde reficitur, quantum saluti et salubritati satis est, coercente unoquoque concupiscentiam, ne se profundat vel in ea ipsa, quæ præsto sunt parca et vilissima. Ita non solum a carnibus et vino abstinent pro sufficientia domandarum libidinum, sed ab iis etiam quæ tanto concitatius ventris et gutturis provocant appetitum, quanto quasi mundiora nonnullis videntur: quo nomine solet turpe desiderium exquisitorum ciborum, quod a carnibus alienum est, ridicule turpiterque defendi. Sane quidquid necessario victui redundat (nam redundat plurimum ex operibus manuum, et epularum restrictione) tanta cura egentibus distribuitur, quanta non ab ipsis qui distribuunt comparatum est. Nullo modo namque satagunt, ut hæc sibi abundent, sed omni modo agunt, ut non apud se remaneat quod abundaverit, usqueadeo ut oneratas etiam naves in ea loca mittant, quæ inopes incolunt. Non opus est plura de re notissima dicere.

68. Hæc est etiam vita feminarum Deo solicite casteque servientium, quæ habitaculis segregatæ ac remotæ a viris quam longissime decet, pia tantum illis caritate junguntur et imitatione virtutis: ad quas juvenum nullus accessus est, neque ipsorum quamvis gravissimorum et probatissimorum senum, nisi usque ad vestibulum necessaria præbendi quibus indigent gratia. Lanificio namque corpus exercent atque sustentant, vestesque ipsas fratribus tradunt, ab iis invicem quod victui opus est resumentes. Hos mores, hanc vitam, hunc ordinem, hoc institutum si laudare velim, neque digne valeo, et

(a) Editi, *sed modesto et clamore vacuo gaudium significantes.* Sed concinnior MSS. lectio hic restitua.

vêtements des frères qui, à leur tour, fournissent leur nourriture. Mais pourquoi me proposer de louer ces mœurs, cette vie, cet ordre, cette institution? Le pourrais-je assez dignement? et n'aurais-je pas à craindre, si j'ajoutais le cothurne du panégyriste à la simplicité de la narration, de paraître croire qu'un simple récit de ces merveilles ne peut pas par lui-même être digne d'admiration. Faites entendre vos blâmes, ô Manichéens, si vous le pouvez; et n'allez pas à des hommes aveugles et qui ne peuvent rien discerner, montrer avec malice la zizanie qui peut se trouver parmi nous.

CHAPITRE XXXII

Eloge du clergé.

69. Il ne faut pas s'imaginer toutefois que la pureté des mœurs dans l'Eglise catholique soit si rare qu'il n'y ait à louer que la vie de ces hommes dont je viens de parler. Combien en effet, j'ai connu d'évêques, de la plus haute vertu et de la plus éminente sainteté! Combien, de prêtres, de diacres et de ministres des sacrements divins, dont la vertu me semble d'autant plus admirable et plus digne d'éloges qu'il est plus difficile de la conserver dans le commerce des hommes et dans le tourbillon de la vie! Car ce n'est pas tant à ceux qui sont guéries qu'aux malades à guérir qu'ils doivent leurs soins. Ils doivent supporter les vices du peuple afin d'y apporter remède, et tolérer le mal avant de le chasser, et dès lors combien il est difficile de se maintenir ferme dans une vie sainte, dans la paix et la tranquillité de l'âme. Pour tout dire en peu de mots, ils vivent où l'on apprend à vivre, tandis que les solitaires sont déjà où l'on vit.

CHAPITRE XXXIII

Autre espèce de religieux qui vivent dans les villes. — Jeûnes de trois jours.

70. Je me garderai encore évidemment de mépriser un autre ordre de chrétiens, qui mérite aussi nos louanges, je veux dire ceux qui demeurent dans les cités et qui savent cependant se tenir bien loin de la vie commune. J'ai vu moi-même à Milan une maison de saints, en assez grand nombre, et à la tête desquels se trouvait un seul prêtre très-savant et très-vertueux. A Rome, j'en ai connu plusieurs dans lesquels ceux qui se distinguent par la gravité, la sagesse et la science divine, précèdent ceux qui les entourent, et vivent avec eux dans la charité, dans la sainteté et la liberté chrétienne. Afin de n'être à charge à personne, selon la coutume de l'Orient et l'exemple de saint Paul,

vereor ne judicare videar per seipsum tantummodo expositum placere non posse, si super narratoris simplicitatem cothurnum etiam laudatoris addendum putavero. Hæc Manichæi reprehendite, si potestis. Nolite cæcis hominibus et discernere invalidis ostentare nostra zizania.

CAPUT XXXII

Clericorum laus.

69. Neque tamen ita sese angustæ habent Ecclesiæ catholicæ mores optimi, ut eorum tantum vita, quos commemoravi, arbitrer esse laudandos. Quam enim multos episcopos optimos viros, sanctissimosque cognovi, quam multos presbyteros, quam multos diacanos, et cujuscemodi ministros divinorum Sacramentorum, quorum virtus eo mihi mirabilior et majore prædicatione dignior videtur, quo difficilius est eam in multiplici hominum genere, et in ista vita turbulentiore servare. Non enim sanatis magis quam sanandis hominibus præsunt. Perpetienda sunt vitia multitudinis ut curentur, et prius toleranda quam sedanda est pestilentia. Difficillimum est hic tenere optimum vitæ modum, et animum pacatum atque tranquillum. Quippe, ut breviter explicem, hi agunt ubi vivere discitur, illi ubi vivitur.

CAPUT XXXIII

Aliud genus in civitate simul viventium. Jejunia triduana.

70. Nec ideo tamen laudabile Christianorum genus contemserim, eorum scilicet qui in civitatibus degunt, a vulgari vita remotissimi. Vide ego diversorium sanctorum Mediolani, non paucorum hominum, quibus unus presbyter præerat vir optimus et doctissimus. Romæ etiam plura cognovi, in quibus singuli gravitate atque prudentia et divina scientia præpollentes, ceteris secum habitantibus præsunt, Christiana caritate, sanctitate et libertate viventibus: ne ipsi quidem cuiquam onerosi sunt, sed Orientis more, et Pauli apostoli auctoritate manibus suis se

ils vivent du travail de leurs mains. J'ai appris même qu'un grand nombre d'entre eux se livrent à des jeûnes incroyables, non-seulement refusant de prendre de la nourriture qu'une fois par jour à l'entrée de la nuit, ce qui est d'un usage universel, mais passant souvent trois jours entiers, et quelquefois plus, sans aliment ni boisson. Et ce ne sont pas seulement les hommes qui pratiquent ces austérités; des femmes même les imitent. De nombreuses veuves et vierges mènent une vie commune, vivant du produit de la laine qu'elles filent, et de la toile qu'elles tissent, et elles sont présidées par les plus graves et les plus habiles non-seulement à former et à régler les mœurs, mais encore à développer les intelligences.

71. Dans ces communautés, personne n'est contraint à des austérités qui dépasseraient ses forces : on n'impose à qui que ce soit ce qu'il refuse de faire, et personne n'est méprisé des autres par cela même qu'il n'a pas la force de les imiter. Tous se souviennent que, partout dans l'Ecriture, se trouve principalement recommandée la charité; entre frères, ils savent « que tout est pur pour ceux qui sont purs (*Tit.*, I, 15); » « que ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille, mais ce qui en sort (*Matth.*, XV, 11). » Aussi, mettent-ils tous leurs soins non pas à rejeter certaines viandes comme défendues, mais à dompter la concupiscence, et à conserver la charité entre tous. Ils ont sous les yeux cette parole de l'Apôtre : « Les viandes sont pour le ventre, et le ventre pour les viandes, mais Dieu détruira l'un et l'autre (I *Cor.*, VI, 13). » Et cette autre : « Ce n'est pas parce que nous aurons mangé, que nous serons dans l'abondance, ni parce que nous n'aurons pas mangé, que nous serons dans le besoin (*Cor.*, VIII, 8). » Et cette autre surtout : « Il est bon, mes frères, de ne point manger de chair, de ne point boire de vin, et de ne point faire toute autre chose dont votre frère pourrait se scandaliser. » L'Apôtre montre lui-même combien toutes ces actions doivent se rapporter au but de la charité. « L'un croit, dit-il, pouvoir manger de toutes choses : Hé bien ! que celui qui est faible mange des légumes. Que celui qui mange ne méprise pas celui qui ne mange pas : et que celui qui ne mange pas ne juge point celui qui mange : car il est à Dieu. Qui êtes-vous, vous qui condamnez les serviteurs d'autrui ? C'est pour son maître qu'il demeure ferme ou qu'il tombe. Or, il demeurera ferme, car Dieu est assez puissant pour le fortifier. » Peu après il ajoute : « Celui qui mange, mange pour le Seigneur et rend

transigunt. Jejunia etiam prorsus incredibilia multos exercere didici, non quotidie semel sub noctem reficiendo corpus, quod est usquequaque usitatissimum, sed continuum triduum vel amplius sæpissime sine cibo ac potu ducere. Neque hoc in viris tantum, sed etiam in feminis; quibus item multis viduis et virginibus simul habitantibus, et lana ac tela victum quæritantibus, præsunt singulæ gravissimæ probatissimæque non tantum in (*a*) instituendis componendisque moribus, sed etiam instruendis mentibus peritæ ac paratæ.

71. Atque inter hæc nemo urgetur in aspera, quæ ferre non potest, nulli quod recusat imponitur, nec ideo condemnatur a ceteris, quod in eis se imitandis fatetur invalidum : meminerunt enim quantopere Scripturis omnibus commendata sit caritas : meminerunt, « Omnia munda mundis (*Tit.*, I, 15) : » et, « Non quod intrat in os vestrum vos coinquinat, sed quod exit (*Matt.*, XV, 11). » Itaque non rejiciendis generibus ciborum quasi pollutis, sed concupiscentiæ perdomandæ, et dilectioni fratrum retinendæ invigilat omnis industria. Meminerunt : « Esca ventri, et venter escis, Deus autem et hunc et illas destruet (I *Cor.*, VI, 13). » Et alibi, « Neque si manducaverimus, abundabimus : neque si non manducaverimus, egebimus (I *Cor.*, VIII, 8). » Et illud præ ceteris : « Bonum est, fratres, non manducare carnes, neque bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur (*Rom.*, XIV, 21). » Hic enim ostendit quam sint ad finem caritatis hæc omnia dirigenda. « Alius enim credit manducare omnia ; qui autem infirmus est, olus (*Ibid.*, 2), inquit, manducet. Qui manducat, non manducantem non spernat : et qui non manducat, manducantem non judicet : Deus enim illum assumit. Tu quis es, qui judices alienum servum ? Suo Domino stat aut cadit : stabit autem, potens est enim Deus statuere eum. » Et paulo post : « Qui manducat, Domino manducat, et gratias agit Deo : et qui non manducat, Domino non manducat, et gratias agit Deo. » Et item in consequentibus : « Itaque unusquisque nostrum pro se rationem reddet. Non ergo amplius

(*a*) In MSS. plerisque hæc desunt, *in instituendis componendisque moribus.*

grâces à Dieu ; et celui qui ne mange point, ne mange point pour l'amour du Seigneur, et rend grâces à Dieu. » Donc, conclut-il : « Chacun de nous rendra compte pour soi de ses actions. Ne nous condamnons donc point l'un l'autre : mais que tout votre jugement n'aille qu'à ne point donner occasion de scandale à votre frère. Je sais et je suis assuré en Notre Seigneur Jésus-Christ qu'il n'y a rien d'impur en soi ; et que rien n'est impur que pour celui qui croit qu'il y a des choses impures. » Pouvait-il mieux montrer que ce n'est pas dans les viandes dont nous nous nourrissons, mais bien dans notre âme que se trouve l'intention qui peut la souiller et la corrompre ? Et voilà pourquoi à ceux mêmes qui sont capables de mépriser toutes ces distinctions de nourriture et qui savent certainement qu'ils ne seront point souillés en mangeant telle nourriture sans désir déréglé et en conservant toute la liberté de leur âme, il recommande d'avoir toujours en vue la charité. Voyez plutôt ce qui suit : « Car si votre frère s'attriste à l'occasion de la nourriture, vous ne vous conduisez plus selon la charité (*Rom.*, XIV, 2, 21). »

72. Lisez le reste, car il serait trop long de tout rapporter ici, et vous trouverez que ceux qui peuvent mépriser ces formalités, c'est-à-dire les plus fermes et les plus courageux, devaient néanmoins modérer assez leur tempérance pour ne pas scandaliser ceux dont la faiblesse avait besoin d'indulgence. Les fidèles dont j'ai parlé connaissent et pratiquent tous ces conseils ; car ils sont chrétiens, et non hérétiques. Ils entendent les Ecritures selon la doctrine apostolique et non selon le nom orgueilleux et usurpé d'apôtre. « Nul ne méprise celui qui ne mange pas ; nul ne condamne celui qui mange ; et les faibles mangent des légumes. » Toutefois beaucoup de ceux qui sont forts en mangent à cause des faibles, et d'autres en grand nombre le font pour cette raison, qu'ils préfèrent une nourriture plus simple, et qu'ils veulent mener une vie tranquille sans accorder à leurs corps ni délicatesse ni somptuosité ; « Tout m'est permis, dit l'Apôtre ; mais je ne veux point me réduire sous la puissance d'un autre (I *Cor.*, VI, 12). » C'est ainsi que plusieurs refusent de se nourrir de viandes, sans les regarder superstitieusement comme impures, et ces mêmes hommes qui s'en abstiennent quand ils sont en bonne santé, ne se font aucun scrupule d'en prendre quand ils sont malades, si la nature du mal les y oblige. D'autres ne boivent point de vin, et ne croient pas pourtant qu'il ait rien qui puisse les souiller, puisqu'avec au-

judicemus invicem, sed hoc judicate magis, ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum. Scio et confido in Domino Jesu, quia nihil commune per ipsum, nisi ei qui existimat quid commune esse, illi commune est. » Potuitne magis ostendere, non in ipsis rebus quibus vescimur, sed in animo esse vim quamdam, quæ ad eum valeat maculandum ; et propterea iis etiam, qui ad hæc contemnenda sunt idonei, certoque sciunt non se pollui, si quid ciborum sine turpi cupiditate altitudine mentis assumserint, caritatem tamen esse intuendam ? Vide quid sequatur : « Nam si propter escam frater tuus contristatur, jam non secundum caritatem ambulas. »

72. Lege cetera, nam longum est omnia interponere, et invenies præceptum iis, qui possunt ista contemnere, id est, firmioribus et securioribus, ideo tamen esse temperandum, ne offendantur illi, quibus adhuc pro sua imbecillitate hujuscemodi opus est temperantia. Hæc illi de quibus agebam norunt et tenent : Christiani sunt enim, non hæretici : intelligunt Scripturas secundum apostolicam disciplinam, non secundum superbum et commentitium nomen (*a*) Apostoli. « Non manducantem nemo spernit, manducantem nemo judicat : qui infirmus est, olus manducat. » Multi tamen firmi propter infirmos idem faciunt : multis non est caussa ista faciendi, sed quod viliore victu vivere placet, minimeque sumtuoso corporis sustentaculo ætatem tranquillissimam ducere. « Omnia enim mihi licita sunt, inquit, sed ego non redigar sub potestate ullius (I *Cor.*, VI, 12). » Ita multi neque vescuntur carnibus, neque tamen eas immundas superstitiose putant. Itaque iidem ipsi, qui sani temperant, si ratio valetudinis cogat, ægroti sine ulla formidine accipiunt. Multi vinum non bibunt, nec tamen (*b*) eo se coinquinari arbitrantur : nam et quibusdam languidioribus, et prorsus omnibus qui sine illo nequeunt

(*a*) Editi, *Apostolatus*. MSS. nonnulli, *Apostolus*. Gemeticensis codex, *Apostoli*. Scilicet alludit Augustinus ad epistolas Manichæi quarum omnium exordium istud erat : *Manichæus Apostolus Jesu Christi*, etc, ut dicitur in lib. XIII. contra Faustum c. IV.
(*b*) MSS. octo, *nec tamen eos qui bibunt coinquinari arbitrantur.*

tant de douceur que de condescendance, ils en donnent aux faibles et à tous ceux qui en ont besoin pour conserver leurs forces. Et si quelqu'un le refuse sans raison, ils l'avertissent fraternellement de prendre garde que cette vaine observance ne les rende plus languissants, au lieu d'augmenter leur sainteté, et ils lui rappellent l'Apôtre qui ordonne à son disciple, de prendre un peu de vin à cause de ses fréquentes infirmités. C'est ainsi qu'ils exercent la piété avec zèle, et que pour les exercices du corps, selon la parole de l'Apôtre, ils n'ignorent pas qu'il leur est donné peu de temps à les satisfaire.

73. Ceux donc qui le pensent, et ils sont innombrables, s'abstiennent de viandes et de vin pour deux motifs : ou pour ménager la faiblesse de leurs frères, ou pour maintenir leur propre liberté. Mais c'est la charité qui est principalement gardée parmi eux! C'est elle qui règle leur nourriture, leur langage, leur tenue et leur extérieur; c'est sur elle seule que sont fondés les liens qui les unissent, et la violer n'est rien moins à leurs yeux qu'offenser Dieu lui-même. Ils repoussent et rejettent loin d'eux tout ce qui pourrait lui être un obstacle ; ce qui la blesse ne peut durer un seul jour; tous savent enfin que Jésus-Christ et les Apôtres l'ont recommandée d'une manière si pressante, que sans elle tout est vide, et que là où elle règne, tout est dans l'abondance.

CAAPITRE XXXIV

Les mœurs des mauvais chrétiens ne doivent pas faire blâmer l'Eglise. Les adorateurs des images et des tombeaux.

74. Mettez-vous en face de ces chrétiens, si vous le pouvez, Manichéens; contemplez-les, parlez d'eux sans mentir, si vous l'osez, et nommez-les ensuite avec mépris. Comparez vos jeûnes avec leurs jeûnes, votre chasteté avec leur chasteté, vos vêtements avec leurs vêtements, vos repas avec leurs repas, votre modestie avec leur modestie, votre charité avec leur charité, et ce que notre discussion réclame surtout, vos préceptes avec leurs préceptes. Vous comprendrez alors quelle différence existe entre l'ostentation et la sincérité, entre le droit chemin et l'erreur, entre la bonne foi et la ruse, entre la force et l'enflure, entre le bonheur et la misère, entre l'unité et la division, enfin entre les sirènes de la superstition et le port assuré de la religion.

75. Ne venez pas me citer ceux qui, faisant profession du nom de chrétien, ne connaissent pas ou ne remplissent pas les obligations de la

salutem corporis obtinere, humanissime ac modestissime præberi faciunt. Et stulte nonnullos recusantes, fraterne admonent, ne vana superstitione debiliores citius quam sanctiores fiant. Legunt eis Apostolum discipulo præcipientem (I *Tim.*, v, 23), ut aliquantum vini sumat propter frequentes infirmitates suas. Ita pietatem sedulo exercent : corporis vero exercitationem, ut ait idem Apostolus (I *Tim.*, iv, 8), ad exiguum tempus pertinere noverunt.

73. Continent se igitur ii qui possunt, qui tamen sunt innumerabiles, et a carnibus et a vino duas ob causas : vel propter fratrum imbecillitatem, vel propter suam libertatem. Caritas præcipue custoditur ; caritati victus, caritati sermo, caritati habitus, caritati vultus aptatur; coitur in unam conspiraturque caritatem: hanc violare tamquam Deum nefas ducitur: huic si (*a*) quid resistit, expugnatur atque ejicitur ; hanc si quid offendit, unum diem durare non sinitur. Sciunt ita commendatam e se a Christo et Apostolis, ut si hæc una desit, inania ; si hæc adsit, plena sint omnia.

CAPUT XXXIV

Ex malorum Christianorum moribus non vituperandam Ecclesiam. — Sepulcrorum picturarum adoratores.

74. Istis, Manichæi si potestis, obsistite, istos intuemini, istos sine mendacio, si audetis, et cum contumelia nominate : istorum jejuniis vestra jejunia, castitati castitatem, vestitum vestitui, epulas epulis, modestiam modestiæ, caritatem denique caritati, et quod res maxime postulat, præceptis præcepta conferte. Jam videbitis quid inter ostentationem et sinceritatem, inter viam rectam et errorem, inter fidem atque fallaciam, inter robur et tumorem, inter beatitudinem et miseriam, inter unitatem et conscissionem, postremo quid inter superstitionis sirenas et portum religionis intersit.

75. Nolite mihi colligere professores nominis

(*a*) Ita in MSS. At in editis habetur, *si quis resistit,* et mox, *si quis offendit.*

foi qu'ils professent. Faites taire vos sarcasmes sur cette foule d'ignorants qui, même dans la vraie religion, ne laissent pas d'être superstitieux, ou qui sont tellement adonnés à leurs passions qu'ils ont oublié les promesses faites à Dieu. J'en ai connu qui adoraient les peintures et les tombeaux; plusieurs qui se livraient à d'abondantes libations sur les morts, qui offraient des festins aux cadavres, s'ensevelissant eux-mêmes sur ces cadavres ensevelis, et faisant hommage à la religion de leurs orgies et de leur ivresse. Je sais qu'un grand nombre ont renoncé au monde en parole, et consentent encore à être opprimés par toutes les affaires de ce monde, se réjouissant de leur oppression même. Mais qu'y a-t-il donc d'étonnant que dans une si grande multitude de peuples, vous trouviez assez de gens dont la vie blâmable vous donne occasion de tromper les simples et de les détourner du salut catholique, lorsque dans votre petit nombre vous éprouvez vous-mêmes de cruelles angoisses quand nous vous demandons, parmi ceux que vous appelez les élus, d'en nommer un seul qui garde les préceptes dont vous vous vantez dans votre déraisonnable superstition. Mais pour ce qui est de ces préceptes, j'ai l'intention de montrer dans un autre livre combien ils sont vains, pernicieux, sacriléges, et combien ils sont peu observés par le plus grand nombre d'entre vous, ou pour mieux dire par vous tous.

76. Laissez-moi vous dire maintenant de mettre fin à vos impiétés envers l'Eglise catholique, en blâmant les mœurs de ceux qu'elle condamne elle-même et qu'elle s'efforce tous les jours de corriger comme des enfants vicieux. Tous ceux qui se corrigent par leur bonne volonté et avec l'assistance de Dieu, recouvrent par la pénitence ce qu'ils avaient perdu par le péché. Ceux, au contraire qui, par une mauvaise volonté, persévèrent dans leurs anciens déréglements, ou même ajoutent de nouveaux crimes aux p emiers, on les supporte, il est vrai, dans le champ du Seigneur, ils croissent avec la bonne semence; mais viendra un temps où l'ivraie sera séparée du bon grain. Ou bien, si à cause du nom de chrétien qu'ils portent, on doit plutôt les assimiler à la paille qu'aux épines, un jour viendra, celui qui purifiera son aire, qui séparera la paille d'avec le froment, et qui donnera à chacun ce qu'il mérite, avec une souveraine équité.

CHAPITRE XXXV

L'Apôtre accorde même aux chrétiens le mariage et les biens de la terre.

77. Pourquoi donc ces emportements, pourquoi vous laisser aveugler par l'esprit de parti?

Christiani, nec professionis suæ vim aut scientes aut exhibentes. Nolite consectari turbas imperitorum, qui vel in ipsa vera religione superstitiosi sunt, vel ita libidinibus dediti, ut obliti sint quid promiserint Deo. Novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores : novi multos esse, qui luxuriosissime super mortuos bibant, et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos seipsos sepeliant, et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni. Novi multos esse, qui renuntiaverunt verbis huic sæculo, et se omnibus hujus sæculi molibus opprimi velint, oppressique lætentur. Nec mirum est in tanta copia populorum, quod non vobis desint, quorum vita vituperata decipiatis incautos, et a catholica salute avertatis, cum in vestra (*a*) paucitate magnas patiamini angustias, dum a vobis exigitur vel unus ex iis quos electos vocatis, qui præcepta illa ipsa custodiat, quæ irrationabili superstitione defenditis. Sed et illa quam vana sint, quam noxia, quam sacrilega, et quemadmodum a magna parte vestrum, atque adeo pene ab omnibus vobis non observentur, alio volumine ostendere institui.

76. Nunc vos illud admoneo, ut aliquando Ecclesiæ catholicæ maledicere desinatis, vituperando mores hominum, quos et ipsa condemnat, et quos quotidie tamquam malos filios corrigere studet. Sed quicumque illorum bona voluntate Deique auxilio corriguntur, quod amiserant peccando, pænitendo recuperant. Qui autem voluntate mala in pristinis vitiis perseverant, aut etiam addunt graviora prioribus, in agro quidem Domini sinuntur esse, et cum bonis seminibus crescere, sed veniet tempus quo zizania separentur. Aut si jam propter ipsum Christianum nomen magis in palea quam in spinis esse arbitrandi sunt, veniet etiam qui aream purget, et a frumentis paleam separet, et singulis partibus pro suo cujusque merito, quod oportet, summa æquitate distribuat.

(*a*) Editi præferunt, *paupertate*, excepto Bad. qui cum MSS. habet, *paucitate*.

Pourquoi vous enbarrasser dans la longue défense d'une si grande erreur? Cherchez les fruits dans le champ, et le froment dans l'aire; vous les verrez aisément, et ils se présenteront d'eux-mêmes à ceux qui les cherchent. Pourbuoi fixez-vous trop vos regards sur ces mauvais grains? Et surtout pourquoi dégoûtez-vous les ignorants d'entrer dans un jardin si fertile et si abondant, en les effrayant par les aspérités des épines? Il y a une entrée sûre, que bien peu connaissent, entrée dont vous niez l'existence, ou que vous ne voulez pas découvrir. Dans le sein de l'Église catholique vivent un nombre innombrable de fidèles qui n'usent point de ce monde; d'autres qui en usent comme n'en usant point, selon la parole de l'Apôtre : et nous avons vu cette foi se manifester en ces temps où l'on voulait forcer les chrétiens à sacrifier aux idoles. Combien n'a-t-on pas vu d'hommes riches, combien de pères de famille, de laboureurs, de marchands, de soldats, de chefs de cités, de sénateurs même, de personnes de l'un et l'autre sexe renoncer à toutes les choses temporelles dont ils usaient, il est vrai, mais dont ils n'étaient pas esclaves, souffrir volontairement la mort pour la foi et pour la religion, et montrer aux fidèles qu'ils possédaient plutôt toutes ces richesses qu'ils n'étaient possédés par elles.

78. Pourquoi en imposer au monde, en soutenant que les fidèles renouvelés par le baptême ne doivent ni se marier, ni posséder des terres, des maisons ou de l'argent? Saint Paul l'a-t-il défendu? Et peut-on nier qu'après avoir énuméré les nombreux pécheurs qui n'entreront point dans le royaume de Dieu, il n'ait écrit aux fidèles de Corinthe : « C'est là ce que vous avez été; mais vous en êtes purifiés, vous êtes sanctifiés, vous êtes justifiés au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ et dans l'esprit de notre Dieu. » Qui donc, par ces mots de purifiés et sanctifiés, ne voudrait voir désignés les fidèles et ceux qui ont renoncé à ce monde? Or, puisqu'il déclare quels sont ceux à qui il écrit, voyons s'il leur permet le mariage et la possession des biens. «Tout m'est permis, dit-il, mais tout n'est pas expédient : tout m'est permis, mais je ne me réduirai point sous la puissance de qui que ce soit. Les viandes sont pour le ventre et le ventre pour les viandes, mais Dieu détruira l'un et l'autre. Quant au corps, il n'est pas pour la fornication, mais pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps. Or, Dieu a ressuscité Notre Seigneur, et il nous a ressuscités aussi par sa puissance. Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres de Jésus-Christ? Oterai-je donc les membres de Jésus-Christ, et les rendrai-je membres d'une femme

CAPUT XXXV

Conjugium et possessiones baptizatis etiam concessa per Apostolum.

77. Vos interea quid sævitis, quid excæcamini studio partium? Quid tanti erroris longa defensione implicamini? Fruges in agro, frumenta in area quærite : apparebunt facile, seseque offerent ipsa quærentibus. Quid nimis in purgamenta oculos intenditis? Quid ab opimi horti ubertate imperitos homines sepium asperitate terretis? Est certus aditus, quamvis paucioribus notus, qua possit intrari, quem vos aut esse non creditis, aut invenire non vultis. Sunt in Ecclesia catholica innumerabiles fideles, « qui hoc mundo non utantur, « sunt » qui utantur tamquam non utentes (I *Cor.*, VII, 31), » ut ab Apostolo dicitur, quod illis temporibus jam probatum est, quibus ad idolorum cultum Christiani cogebantur. Quot enim tunc (*a*) pecuniosi homines, quot patresfamilias rusticani, quot negotiatores, quot militares, quot primates urbium suarum, quot denique senatores, utriusque sexus, hæc omnia vana et temporalia relinquentes, quibus utique quamvis uterentur, non detinebantur, mortem pro salubri fide ac religione subierunt, demonstraveruntque infidelibus a se potius illa omnia, quam se ab eis esse possessos.

78. Quid calumniamini, quod fideles jam baptismate renovati, procreare filios, et agros ac domos pecuniamque ullam possidere non debeant? Permittit hoc Paulus. Nam quod negari non potest, fidelibus scripsit; post multorum quippe vitiosorum enumerationem, qui regnum Dei non possidebunt, « Et hæc quidem fuistis, inquit, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri (I *Cor.*, VI, 11). » Ablutos procul dubio, et sanctificatos nemo nisi fideles, et eos qui huic mundo renuntiaverint, intelligere audebit. Sed quoniam ostendit quibus scripserit, videamus utrum his illa

(*a*) Sic Bad. et plerique MSS. At. Er. Lov. et Arn. *perniciosi.*

femme débauchée? Dieu m'en garde! Ne savez-vous point que celui qui se joint à une femme débauchée devient un même corps avec elle? Ils seront deux dans une même chair. Mais celui qui se joint au Seigneur, devient un même esprit avec lui. Fuyez la fornication. Quelque péché que l'homme commette, il est hors du corps. Mais celui qui commet la fornication pèche contre son corps. Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous recevez de Dieu, et que vous n'êtes pas à vous-mêmes? Car vous avez été achetés à grand prix. Glorifiez donc Dieu, et portez-le dans votre corps. Quant aux choses sur lesquelles vous m'avez écrit, il est bon à l'homme de ne point toucher de femme; toutefois, à cause de l'incontinence, que chacun ait sa femme et chacune son mari. Que le mari rende le devoir à sa femme, et la femme à son mari. La femme n'a pas son corps en sa puissance, c'est le mari qui a pouvoir, et pareillement le corps du mari n'est pas en sa puissance, mais en celle de sa femme. Ne vous refusez pas l'un à l'autre ce que vous vous devez, si ce n'est d'un commun consentement, et pour quelque temps, pour vaquer à la prière : puis remettez-vous ensemble comme auparavant, de peur que Satan ne vous tente à cause de votre incontinence. Or, je vous dis cela par indulgence, et non par commandement. Car je voudrais que tous les hommes fussent comme moi : mais chacun reçoit son don particulier de Dieu, l'un d'une façon et l'autre de l'autre. »

79. L'Apôtre vous paraît-il avoir montré suffisamment aux forts la perfection et avoir permis aux faibles ce qui peut les en rapprocher? La perfection, dit-il, est dans l'abstention des plaisirs de la chair : « Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi; » mais la chasteté conjugale, qui empêche l'homme de se perdre par la fornication, approche de ce sommet sublime. Or, je vous le demande, l'Apôtre exclut-il du nombre des fidèles ceux qui usent de leurs femmes? Non, certes, puisque lui-même déclare que si l'un des deux époux est infidèle, non-seulement les enfants, mais les époux eux-mêmes, sont sanctifiés par la chasteté de leur union. « L'homme infidèle, dit-il, est sanctifié par la femme fidèle, et la femme infidèle est sanctifiée par l'homme fidèle; autrement vos enfants seraient impurs, or maintenant ils sont saints (I *Cor.*, VI, 11-20; et VII, 1-14). » Pourquoi résister avec tant d'obstination contre une vérité si évidente? Et pourquoi vous efforcer de cou-

permittat. Ita enim sequitur : « Omnia mihi licita sunt, sed non omnia expediunt : Omnia mihi licita sunt, sed ego sub nullius redigar potestate. Esca ventri, et venter escis, Deus autem et has et hunc destruet. Corpus autem non fornicationi, sed Domino, et Dominus corpori. Deus vero suscitavit Dominum, et nos quoque suscitabit per virtutem suam. An nescitis quoniam corpora vestra membra Christi sunt? Tollens ergo membra Christi, efficiam meretricis? absit. An nescitis, quoniam qui adhæret meretrici, unum corpus efficitur? Erunt enim, inquit, duo in carne una. Qui autem adhæret Domino, unus spiritus est. Fugite fornicationem. Omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est : qui autem fornicatur, in corpus suum peccat. An nescitis quoniam membra vestra templum est Spiritus-sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri? Emti enim estis pretio magno; glorificate et portate Deum in corpore vestro. De quibus autem scripsistis mihi, Bonum est homini mulierem non tangere : propter incontinentiam autem unusquisque uxorem suam habeat, et unaquæque virum suum habeat. Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir : similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier. Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi : et iterum revertimini in idipsum, ne vos tentet satanas propter incontinentiam vestram. Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium. Volo autem omnes homines esse sicut meipsum : sed unusquisque proprium habet donum ex Deo, alius quidem sic, alius vero sic (I *Cor.*, VII, 1). »

79. Satisne vobis videtur Apostolus, et fortibus demonstrasse quid summum sit, et imbecillioribus permisisse quod proximum est? Nam non attingere mulierem, summum ostendit esse, cum ait, « Vellem omnes homines esse sicut meipsum. » Huic autem summo conjugalis castitas proxima est, ne homo fornicatione vastetur. Numquid propterea istos dixit adhuc fideles non esse, quia conjugibus utuntur? Quandoquidem hac castitate conjugii, et ex se invicem ipsos qui conjuncti sunt, si alter eorum fuerit infidelis, et eam quæ inde nascitur prolem sanctificari dixit : « Sanctificatus est enim, » inquit, « vir infidelis in muliere fideli, et sanctificata est mulier fidelis per virum fidelem: alioquin filii vestri immundi essent, nunc autem sancti sunt. » Qui obstre-

vrir d'ombres vaines la lumière des divines Écritures?

80. Ne dites donc plus qu'il est permis aux catéchumènes de connaître leurs femmes, et que ce droit est refusé aux fidèles ; qu'il est permis aux catéchumènes de posséder des richesses, et que les fidèles ne le peuvent point. Combien qui les possèdent, mais qui en usent comme n'en usant point. Dans les eaux saintes du baptême commence la rénovation de l'homme nouveau, qui grandit par les progrès de l'âme plus promptement dans les uns, plus lentement dans les autres; mais qui, pour le plus grand nombre, est le commencement d'une vie nouvelle, quand on la poursuit avec amour. L'Apôtre a dit, en effet : « Bien que notre homme extérieur soit corrompu, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour (II *Cor.*, IV, 16). » Entendez-vous cette parole : « Que l'homme intérieur doit se renouveler de jour en jour, » afin de pouvoir devenir parfait, et dès lors pourquoi voulez-vous qu'il commence par la perfection? Mais non, là n'est pas votre but. Vous cherchez moins à fortifier les faibles qu'à tromper les ignorants. Devriez-vous parler avec tant d'audace, alors même que la pratique de vos préceptes puériles vous rendrait parfaits? Et lorsque votre conscience sait très-bien que ceux que vous attirez dans votre parti, après avoir commencé à se joindre intimement à vous, découvriront bien des choses que personne ne soupçonnait quand vous en accusiez les autres, quelle n'est pas votre impudence de demander la perfection aux plus faibles catholiques, pour avoir un prétexte d'éloigner les simples de l'Église, et, d'un autre côté, de ne pas montrer en vous l'ombre même de cette perfection à ceux que vous avez détournés! Mais pour ne pas paraître parler contre vous sans raison et sans fondement, je termine ici ce livre, et je me propose de dévoiler, avec les préceptes qui dirigent votre vie, les mœurs dont vous savez si bien tirer vanité.

pitis pertinacia tantæ veritati? Quid lucem scripturarum vanis umbris obnubilare conamini?

80. Nolite jam dicere, catechumenis licere uti conjugibus, fidelibus autem non licere; catechumenis licere habere pecuniam, fidelibus autem non licere. Nam et multi sunt qui utuntur tamqnam non utentes. Et illo sacrosancto lavacro inchoatur innovatio novi hominis, ut proficiendo perficiatur, in aliis citius, in aliis tardius : a multis tamen proceditur in novam vitam, si quisquam non inimice, sed diligenter intendat, Ipse quippe, sicut ait Apostolus, « et si exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem (II *Cor.*, IV, 16). » Apostolus de die in diem interiorem hominem renovari dicit ut perficiatur, et vos a perfectione vultis incipiat. Quod utinam velitis, sed quævitis potius, non unde erigatis invalidos, sed unde fallatis incautos. Hoc enim non debuistis tanta dicere audacia, nec si vos in eis ipsis nugatoriis mandatis vestris perfectos esse constaret. Cum vero noverit vestra conscientia eos quos in sectam vestram introducitis, cum vobis familiarius jungi cœperint, multa inventuros quæ in vobis esse, cum alios accusaretis, nemo suspicabatur ; quæ tanta impudentia est, perfectionem in catholicis imbecillioribus quærere, ut inde imperitos avertas, et eam nullo modo apud te iis quos averteris exhibere ? Sed ne quid in vos temere jam videamur effundere, iste sit hujus voluminis modus, ut ad demonstranda præcepta vitæ vestræ, moresque memorabiles aliquando veniamus.

LIVRE DEUXIÈME.

DES MŒURS DES MANICHÉENS.

Saint Augustin réfute avec soin dans ce livre la doctrine de ces hérétiques sur la nature et sur l'origine du mal. — Du visage, des mains et du sein dont ils se vantaient dans leurs mœurs impies. — Diffamation de leur abstinence superstitieuse et de leurs infâmes mystères. — Narration de quelques-unes de leurs infamies.

CHAPITRE PREMIER

Le souverain bien est ce à quoi convient le souverain être.

1. Personne, je pense, ne peut douter, quand on traite du bien et du mal, que ce genre de question soit du ressort de la morale dont nous nous occupons ici. Aussi, voudrais-je voir les hommes apporter à cette étude une disposition d'esprit si pure et si parfaite, qu'ils pussent contempler ce souverain bien, le bien le plus excellent et le plus sublime, auquel se soumet l'âme raisonnable, pure et parfaite. Tous en effet, ce bien une fois compris et mis en pratique, n'y verraient que ce qu'on appelle très-justement l'Etre souverain, le premier être. C'est ce bien, en effet, qui est toujours immuable, qui est en tout semblable à lui-même, qui, dans aucune de ses parties ne peut ni être corrompu, ni changé ; qui n'est point soumis aux vicissitudes du temps, et ne peut être aujourd'hui autrement qu'il n'était hier. Oui, il est substantiellement l'être dans le vrai sens du mot. Car à ce mot, est attachée la signification d'une nature subsistant en elle-même, et inaccessible à tout changement. Or, cette nature, pouvons-nous dire qu'elle est autre autre chose que Dieu, dont le contraire, si vous le cherchez bien, est le néant absolu ? L'être n'a, en effet, d'autre contraire que le non-être, et par conséquent aucune nature n'est contraire à Dieu. Mais parce qu'à ces considérations nous n'apportons qu'une intelligence malade et embarrassée soit par de vaines opinions, soit par une volonté perverse, efforçons-nous du moins, autant qu'il nous sera possible, de parvenir

LIBER SECUNDUS

DE MORIBUS MANICHÆORUM.

In quo refutata diligenter horum hæreticorum doctrina de origine et natura mali, excutiuntur tria illa oris, manuum et sinus, quæ ipsi in impiis suis moribus prædicabant signacula, et superstitiosa eorum abstinentia mysteriaque nefandu suggillantur. Postmodum nonnulla in iis deprehensa flagitia referuntur.

CAPUT I

Summum bonum est id cui competit summe esse.

1. Nulli esse dubium arbitror, cum de bonis et malis quæritur, hoc genus quæstionis ad moralem pertinere disciplinam, in qua isto sermone versamur. Quamobrem vellem quidem, ut tam serenam mentis aciem homines ad hæc investiganda deferrent, ut possent videre illud summum bonum, quo non est quidquam melius aut superius, cui rationalis anima pura et perfecta subjungitur. Hoc enim intellecto atque perfecto, simul viderent id esse, quod summe ac primitus esse rectissime dicitur. Hoc enim maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo sese habet, quod omnimodo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest, quod non subjacet tempori, quod aliter nunc se habere quam habebat antea, non potest. Id enim est quod esse verissime dicitur. Subest enim huic verbo manentis in se atque incommutabiliter sese habentis naturæ significatio. Hanc nihil aliud quam Deum possumus dicere, cui si contrarium recte quæras, nihil omnino est. Esse enim contrarium non habet, nisi non esse. Nulla est ergo Deo natura contraria. Sed quoniam ad hæc contemplanda sauciam et hebetem nugatoriis opinionibus et pravitate voluntatis aciem mentis afferimus, conemur quantum possumus ad qualemcumque tantæ rei notitiam pervenire pedetemtim

lentement et sûrement à une connaissance quelconque d'un objet si élevé ; et imitons dans nos recherches, sinon ceux qui contemplent, du moins ceux qui cherchent à tâtons.

CHAPITRE II

Qu'est-ce que le mal? — Les Manichéens disent avec raison que le mal est ce qui est contre la nature; mais cette définition même renverse leur hérésie.

2. Souvent et même presque toujours, Manichéens, vous posez à ceux que vous vous efforcez de gagner à votre hérésie, cette question : d'où vient le mal ? Supposez que je vous rencontre aujourd'hui pour la première fois ; je vous demanderai, si cela vous convient de déposer pour un instant la conviction où vous êtes de posséder la connaissance de ces questions, et comme de simples ignorants, de tenter avec moi l'investigation d'un si grand mystère. Vous voulez savoir quelle est l'origine du mal ; et moi, à mon tour, je vous interroge sur sa nature. Qui, de vous ou de moi, pose la demande la plus logique? Est-ce vous qui cherchez l'origine de ce que vous ignorez entièrement ? Ou est-ce moi qui crois d'abord devoir chercher la nature avant, chose absurde, de fouiller l'origine de ce que je ne connais point? Vous dites avec beaucoup de vérité que personne n'est assez aveugle pour ne pas voir que le mal d'une chose quelconque, est ce qui est contraire à sa nature? Mais cette définition même renverse votre hérésie. Car aucune nature n'est le mal, s'il faut appeler mal ce qui est contraire à la nature, et vous affirmez cependant qu'il y a une nature, une substance qui est le mal. Ajoutez encore que tout ce qui est contre la nature, est par là même opposé à la nature, et cherche à la détruire ; il tend à faire que ce qui est ne soit pas ; car une nature ne peut être autre chose que ce qui constitue chaque Etre dans son espèce. Par conséquent (et vous me laisserez me servir ici du mot Essence tiré du mot Etre, ou de celui de substance qui le remplace fréquemment, mots inconnus des anciens qui les remplaçaient par celui de nature) par conséquent, dis-je, si vous voulez raisonner sans obstination, le mal est ce qui attaque l'Essence d'un Etre, ce qui tend à faire qu'il n'existe plus.

3. — Lors donc que l'Eglise catholique enseigne que Dieu est l'auteur de toute nature et de toute substance, ceux qui sont capables de comprendre cette vérité en concluent que

atque caute, non ut videntes, sed ut palpantes solent quærere.

CAPUT II

Malum quid sit. — Malum esse id quod est contra naturam dicunt verissime Manichæi, sed hinc subvertitur eorum hæresis.

2. Sæpe atque adeo pene semper Manichæi, ab iis quibus hæresim vestram persuadere molimini, requiritis unde sit malum. Putate me nunc primitus in vos incidisse, impetrem aliquid a vobis, si placet, ut etiam vos deposita paulisper opinione, qua vos ista scire opinamini, rem tantam mecum tamquam rudes indagare tentetis. Percunctamini me, unde sit malum : at ego vicissim percunctor vos, qui sit malum. Cujus est justior inquisitio? Eorumne quid quærunt unde sit, quod quid sit ignorant; an ejus qui prius putat esse quærendum quid sit, ut non ignotæ rei (quod absurdissimum est) origo quæratur ? (*a*) Verissime dicitis, Quis enim ita est mente cæcus, qui non videat id cuique generi malum esse, quod contra ejus naturam est? Sed hoc constituto, evertitur hæresis vestra : nulla enim natura malum, si quod contra naturam est, id erit malum. Vos autem asseritis quamdam naturam atque substantiam malum esse. Accedit etiam illud, quod contra naturam quidquid est, utique naturæ adversatur, et eam perimere nititur. Tendit ergo id quod est, facere ut non sit. Nam et ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos jam novo nomine ab eo, quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam etiam nominamus : ita veteres qui hæc nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant. Idipsum ergo malum est, si præter pertinaciam velitis adtendere, deficere ab essentia et ad id tendere ut non sit.

3. Quo circa cum in Catholica dicitur, omnium naturarum atque substantiarum esse auctorem

(*a*) Ita in hactenus editis. At in MSS. septem omittitur *Verissime dicitis.* in aliis quatuor habetur, *Si dicitis, quod est contra naturam, verissime dicitis.*

Dieu n'est pas l'auteur du mal. Comment, en effet, celui qui est la cause de l'être pour tout ce qui existe, pourrait-il être par contre la cause du non-être, c'est-à-dire faire que ce qu'il a produit perde son essence et tende vers le néant ? Ce serait là évidemment aux yeux de la plus droite raison le mal général. Et quant au mal originel, à cette nation du mal dont vous parlez et que vous appelez le mal souverain, comment serait-il contre la nature, c'est-à-dire contre la substance, puisque, selon vous, il est lui-même une substance et une nature ? S'il agit contre lui-même, le jour où il réussirait, se réaliserait le souverain mal. Mais il n'y parviendra pas, puisque vous prétendez que non-seulement il existe, mais encore qu'il est éternel. Donc, vous ne pouvez pas dire que ce qui est une substance soit le souverain mal.

4. Que faire donc ? Je sais qu'il y en a parmi vous qui ne peuvent absolument comprendre ces vérités; j'en connais d'autres qui, les percevant avec un sens droit, ne veulent néanmoins suivre que les inspirations d'une volonté mauvaise qui leur fera perdre tout jugement, et cherchent plutôt à faire des objections contre ces vérités, pour en imposer facilement aux petits et aux faibles, qu'à reconnaître eux-mêmes ce qu'elles renferment d'inattaquable. Mais, je ne me repentirai jamais d'avoir écrit, persuadé qu'un jour quelqu'un d'entre vous finira par me lire sans prévention et abandonnera votre erreur ; ou bien que les esprits droits, soumis à Dieu et purs encore des mauvaises doctrines ne pourront point , après m'avoir lu, se laisser tromper par vos paroles.

CHAPITRE III

Si l'on dit que le mal est ce qui est nuisible, cette définition va de nouveau contre les Manichéens.

5. Continuons nos recherches avec plus de soin encore, et autant que possible, avec plus de clarté. Je vous demande de nouveau ce que c'est que le mal. Si vous répondez : « Le mal est ce qui nuit, » vous ne mentirez pas à la vérité. Mais alors, je vous prie, réfléchissez, examinez, en déposant tout esprit de parti, et cherchez le vrai, non pour le combattre, mais pour le découvrir. Tout ce qui nuit prive de quelque bien à quoi il nuit : car s'il n'en lève aucun bien, il ne nuit absolument à rien. Que voulez-vous, je le demande, de plus évident ? Quoi de plus clair, de plus simple pour l'esprit le plus médio-

Deum, simul intelligitur ab eis, qui hoc possunt intelligere, non esse Deum auctorem mali. Quomodo enim potest ille, qui omnium quæ sunt, caussa est ut sint, caussa esse rursus ut non sint, id est, ut ab essentia deficiant, et ad non esse tendant ? quod malum generale esse clamat verissima ratio. At vero illa vestra gens mali, quam vultis esse summum malum, quomodo erit contra naturam, id est contra substantiam, cum eam naturam atque substantiam esse dicatis ? Si enim contra se facit, ipsum esse sibi adimit : quod si perfecerit, tunc demum perveniet ad summum malum. Non autem perficiet, quia eam non modo esse, verum etiam sempiternam esse vultis. Non potest igitur esse summum malum, quod perhibetur esse substantia.

4. Sed quid faciam ? Scio plures esse in vobis, qui hæc intelligere omnino nequeant. Scio rursus esse quosdam, qui quamquam bono ingenio utcumque ista videant, mala tamen voluntate, qua ipsum quoque ingenium sunt amissuri, pertinaciter agant, et quærant potius quid adversus ista dicant, quod tardis et imbecillis facile persuadeatur, quam vera esse consentiant. Non me tamen scripsisse pænitebit, quod aut quisquam in vobis tandem non iniquo judicio consideret, vestrumque relinquat errorem ; aut quod ingeniosi et Deo subditi, atque adhuc ab studio vestro integri cum legerint, non possint vestris sermonibus decepi.

CAPUT III

Malum si definitur id esse quod nocet, ex hoc rursus Manichæi revincuntur.

5. Quæramus ergo ista diligentius, et quantum fieri potest, planius. Percunctor vos iterum quid sit malum ? Si dixeritis, Id quod nocet : neque hic mentiemini. Sed quæso animadvertite, quæso vigilate, quæso deponite studia partium, et verum non vincendi, sed inveniendi gratia quærite. Quidquid enim nocet, bono aliquo privat eam rem cui nocet : « nam si nullum bonum adimit, nihil prorsus nocet. » Quid hoc apertius, obsecro vos ? quid planius? quid tam expositum cuivis mediocri intellectori, modo non pertinaci ? Hoc autem posito, videtur jam, ut opinor, quid sequatur. In illa quippe gente quam summum malum esse suspicamini, noceri

cre, pourvu qu'il ne soit pas obstiné? Ceci posé, les conséquences qui en découlent me paraissent incontestables. A cette nation de ténèbres que vous prétendez être le souverain mal, il ne peut être nui en quoi que ce soit, dès lors qu'il ne s'y trouve rien de bon. S'il y a deux natures, comme vous le dites, le royaume de la lumière et le royaume des ténèbres, si vous avouez que le royaume de la lumière est Dieu en qui vous admettez une nature simple, qui ne peut souffrir aucune infériorité d'une partie à l'égard d'une autre, il faut dès lors que vous admettiez une conclusion qui répugne fort à votre système, mais qui est inévitable, c'est que cette nature que non-seulement vous admettez, mais que vous enseignez hautement être le souverain bien, doit être immuable, impénétrable, incorruptible et inviolable, sans quoi elle ne serait pas le souverain bien, c'est-à-dire le bien par excellence; et dès lors rien ne peut lui être sensible. D'un autre côté, si nuire est priver de quelque bien, comme je l'ai montré, comment pourrait-on nuire au royaume des ténèbres, puisqu'il ne s'y trouve aucun bien? Donc rien ne peut nuire au royaume de la lumière, parce qu'il est inviolable, et dites-nous à qui nuira ce que vous appelez le mal.

CHAPITRE IV

Différence du bien par essence et du bien par participation.

6. Mais puisque vous ne pouvez échapper à ce raisonnement, voyez combien est juste le sentiment de la doctrine catholique. Elle distingue le bien par excellence et par lui-même, c'est-à-dire par nature et par essence, et non par la participation d'un bien quelconque, d'un autre bien qui n'est tel que par participation : celui-ci tire du souverain bien le bien qui le constitue, sans que le premier cesse pour cela de demeurer en lui-même et sans qu'il perde quoi que ce soit. Or, ce bien par participation, elle l'appelle la créature, à laquelle on peut nuire par défaut; mais ce défaut ne peut être attribué à Dieu, puisqu'il est l'auteur de l'existence, et, pour ainsi dire, de l'essence. Remarquons ce mot qui, à lui seul, nous fait comprendre le mal; car, loin d'être une essence, il n'est à vrai dire qu'une privation, et dès lors il implique une nature à laquelle il puisse nuire. Et cette nature même ne peut être le souverain mal, attendu qu'en lui nuisant on lui enlève un bien, ni non plus le souverain bien, puis-

cuiquam rei non potest, ubi nihil est boni. Quod si duæ naturæ sunt, ut affirmatis, regnum lucis, et regnum tenebrarum; quoniam regnum lucis, Deum esse fatemini, cui simplicem quamdam naturam conceditis, ita ut ibi non sit aliud alio deterius : confiteamini necesse est, quod vehementer quidem est adversum vos, sed tamen necesse est confiteamini, istam naturam, quam summum bonum non modo non negatis, sed etiam vehementer persuadere conamini, esse incommutabilem et impenetrabilem et incorruptibilem et inviolabilem: non enim erit aliter summum bonum, id est enim quo nihil est melius: tali autem naturæ noceri nullo pacto potest. At si nocere, bono privare est, sicut ostendi; noceri non potest regno tenebrarum, quia nihil ibi boni est; noceri non potest regno lucis, quia inviolabile est, cui igitur nocebit quod dicitis malum?

CAPUT IV

Boni per se et participatione differentia.

6. Quamobrem cum vos expedire nequeatis, videte quam expedita sit sententia catholicæ disciplinæ, quæ aliud dicit bonum, quod summe ac per se bonum est (*a*) et non participatione alicujus boni, sed propria natura et essentia; aliud quod participando bonum et habendo; habet autem de illo summo bono ut bonum sit, in se tamen manente illo, nihilque amittente. Hoc autem bonum quod postea diximus, creaturam vocat, cui noceri per defectum potest : cujus defectus Deus auctor non est, quia exsistendi, et ut ita dicam essendi auctor est. Ita et malum ostenditur quomodo dicatur; non enim secundum essentiam, sed secundum privationem verissime dicitur : et natura cui noceri possit apparet. Non enim ipsa est summum malum, cui bonum adimitur cum nocetur; neque summum bonum, quæ propterea deficere a bono potest, quia non existendo bonum, sed bonum habendo dicitur

(*a*) MSS. plura isthæc omittunt, *et non participatione alicujus boni, sed propria natura.*

qu'elle peut être dépouillée d'un bien, et que si elle est appelée bonne, ce n'est pas parce qu'elle possède le bien par essence, mais parce qu'elle y participe. Du reste, pourquoi une chose quelconque serait-elle bonne par nature, attendu qu'en la disant créée, nous affirmons qu'elle a reçu tout le bien qui se trouve en elle ? Dieu seul est le bien suprême, et tout ce qu'il a fait est bien, quoiqu'à un moindre degré que le Créateur lui-même; car, qui serait assez insensé pour soutenir que les œuvres sont égales à l'artiste, et les créatures au Créateur ? Dites, ô Manichéens! que désirez-vous de plus ? Voulez-vous quelque chose de plus explicite encore ?

CHAPITRE V

Si l'on définit le mal une corruption, il en résulte que l'hérésie des Manichéens est renversée de fond en comble.

7. Alors je vous demanderai pour la troisième fois quelle est la nature du mal ? Peut-être me répondrez-vous : Le mal, c'est la corruption. Qui pourrait, en effet, nier que ce ne soit là le mal dans sa généralité ? La corruption ne va-t-elle pas contre la nature ? N'est-elle pas ce qui nuit ? Mais, vous répondrai-je, la corruption n'est rien par elle-même; elle n'est pas une substance, mais elle existe dans une substance qu'elle atteint. Cette substance même qu'elle atteint n'est pas la corruption, n'est pas le mal. Car une chose qui est attaquée par la corruption est privée de son intégrité et de sa pureté. Si elle n'avait aucune pureté dont elle pût être privée, elle ne pourrait évidemment être corrompue, et la pureté qu'elle possède, elle ne peut la tenir que de sa participation à la source même de toute pureté. Puis, ce qui est corrompu est perverti; ce qui est perverti n'a plus d'ordre; et l'ordre c'est le bien. Dès lors, ce que la corruption attaque, n'est pas dépourvu du bien; et c'est précisément parce qu'il n'en est pas dépourvu qu'il peut en être privé par la corruption. Donc si votre royaume des ténèbres était dépourvu de tout bien, comme vous le dites, il ne pourrait être soumis à la corruption; car rien ne pourrait lui être enlevé par la corruption, qui n'a point de pouvoir, du moment qu'elle n'a rien à enlever. Osez donc encore dire, si vous le pouvez, que Dieu et le royaume de Dieu peuvent être soumis à la corruption, quand vous ne pouvez expliquer comment peut

bona. Neque naturaliter bona res est, quæ cum facta dicitur, utique ut bona esset accepit. Ita et Deus summum bonum est, et ea quæ fecit, bona sunt omnia, quamvis non sint tam bona, quam est ille ipse qui fecit. Quis enim hoc tam insanus audet exigere, ut æqualia sint artifici opera, et condita conditori? quid amplius desideratis? An etiam vultis aliquid planius?

CAPUT V

Malum si definitur esse corruptio, inde etiam funditus evertitur illorum hæresis.

7. Quæram ergo tertio quid sit malum. Respondebitis fortasse, corruptio. Quis et hoc negaverit, generale malum esse? Nam hoc est contra naturam, (*a*) hoc est quod nocet. Sed corruptio non est in seipsa, sed in aliqua substantia quam corrumpit: non enim substantia est ipsa corruptio. Ea igitur res quam corrumpit corruptio, non est malum, non est. Quod enim corrumpitur, integritate et sinceritate privatur. Quod ergo non habet ullam sinceritatem qua privetur, corrumpi non potest: quod autem habet, profecto bonum est participatione sinceritatis. Item quod corrumpitur, profecto pervertitur: quod autem pervertitur, ordine privatur: ordo autem bonum est. Non igitur quod corrumpitur, bono caret: eo namque ipso quo non caret, viduari dum corrumpitur potest. Gens ergo illa tenebrarum, si omni bono carebat, ut dicitis, corrumpi non poterat: non enim habebat quod ei posset auferre corruptio, quæ si nihil auferat, non corrumpit. Audete jam dicere, si potestis. Deum et Dei regnum potuisse corrumpi, si diaboli regnum quale describitis, quomodo corrumpi posset non invenitis.

CAPUT VI

Corruptio quam rem afficiat et quid sit.

8. Quid ergo (*b*) hinc lux catholica dicit? Quid putatis nisi id quod habet veritas, corrumpi posse factam substantiam? nam et illam non factam, quæ

(*a*) Hic ex MSS. restituimus, *hoc est.* necnon infra post *non est malum*, ex iis adjecimus, *non est*, quæ in editis desiderantur.
(*b*) Editi. *Quid ergo lux catholica.* MSS. sex, *Quid ergo hinc Catholica.* alii quinque nostram lectionem exhibent.

lui être soumis le royaume de Satan, tel que vous le décrivez.

CHAPITRE VI

Ce qui peut être soumis à la corruption. — Et qu'est-ce que la corruption.

8. Or, qu'enseigne ici la lumière catholique? Vous le devinez sans doute : la vérité. Elle enseigne que les substances créées peuvent être corrompues, que la substance increéée, ou le souverain bien, est incorruptible; et que la corruption même, qui est le souverain mal, ne peut non plus être corrompue, puisqu'elle n'est pas une substance. Si vous me demandez ce qu'elle est, voyez où elle s'efforce de mener tout ce qu'elle corrompt. Elle imprime son sceau sur tout ce qu'elle touche. Tout objet frappé par elle déchoit de ce qu'il était, et perd sa permanence et jusqu'à son être. Car l'être et la permanence sont corrélatifs. Voilà pourquoi on dit de l'Etre souverain, et par excellence, qu'il demeure en soi. Ce qui change pour devenir meilleur, ne change pas à cause de sa permanence même, mais parce qu'il inclinait vers le mal, ou mieux qu'il perdait de son essence ; perte qu'il ne faut jamais attribuer, bien entendu, à l'auteur même de l'essence. Donc, certaines choses changent pour devenir meilleures, et tendent par cela même vers l'être; elles opèrent un retour, une conversion, loin d'être perverties par ce changement. Car la perversion est une destruction de l'ordre. En tendant à l'être, elles tendent à l'ordre; et cet ordre une fois obtenu, elles atteignent l'être même, autant du moins qu'il est permis à une créature. L'ordre, en effet, ramène à une certaine convenance ce qu'il dispose. L'essence de l'être consistant dans l'unité, et la quantité d'être augmentant dans une chose à mesure qu'elle acquiert plus d'unité, l'œuvre de l'unité sera évidemment de produire la convenance et la concorde par lesquelles les choses composées auront la mesure de leur être : pendant que les choses simples sont par elles-mêmes, puisqu'elles ont l'unité ; celles qui ne le sont pas imitent cette unité par l'accord de leurs parties, et la mesure de leur union est la mesure même de leur être. Concluons donc que l'ordre produit l'être, que le désordre, au contraire, que nous pouvons appeler aussi perversion et corruption, produit le non-être, et que, par conséquent, tout ce qui se corrompt tend par là même à ne plus être. A vous maintenant de considérer où mène la corruption, afin que vous puissiez découvrir le souverain mal : car c'est là le terme où la corruption cherche à conduire.

summum bonum est, esse incorruptibilem, et ipsam corruptionem, quæ summum malum est, non posse corrumpi, sed hanc non esse substantiam. Si autem quæritis quid sit, videte quo conetur perducere quæ corrumpit : ex seipsa enim afficit ea quæ corrumpuntur. Deficiunt autem omnia per corruptionem ab eo quod erant, et non permanere coguntur, non esse coguntur. Esse enim ad manendum refertur. Itaque quod summe et maxime esse dicitur, permanendo in se dicitur. Nam quod mutatur in melius, non quia manebat mutatur, sed quia pervertebatur in pejus, id est ab essentia deficiebat, cujus defectionis auctor non est qui est auctor essentiæ. Mutantur ergo quædam in meliora, et propterea tendunt esse : nec dicuntur ista mutatione perverti, sed reverti atque converti. Perversio enim contraria est ordinationi. Hæc vero quæ tendunt esse, ad ordinem tendunt : quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. Ordo enim ad convenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt, ea quæ composita sunt : nam simplicia, per se sunt, quia una sunt : quæ autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur. Quare ordinatio esse cogit, inordinatio vero non esse, quæ perversio etiam nominatur atque corruptio. Quidquid igitur corrumpitur, eo tendit ut non sit. Jam vestrum est considerare, quo cogat corruptio, ut possitis invenire summum malum : nam id est quo corruptio perducere nititur.

CHAPITRE VII

La bonté de Dieu ne laisse aucune chose se corrompre au point de ne plus être. — Différence entre CRÉER *et* ORDONNER.

9. Mais la bonté de Dieu ne laisse pas une chose en venir à ce terme extrême; elle règle ce qui déchoit et tombe, de manière à lui faire occuper la place qui lui convient le mieux, jusqu'à ce que par un mouvement ordonné, il revienne au point d'où il s'était éloigné (1). Ainsi les âmes raisonnables, même où se trouve la puissance du libre arbitre, si elles s'eloignent de lui, il les place dans les rangs inférieurs de la création, dans l'ordre qui leur convient. Elles deviennent misérables par ce jugement de Dieu, qui fixe leur place en raison de leurs mérites. De là cette parole admirable que d'ordinaire vous poursuivez de vos attaques : « Je fais les biens et je crée les maux (*Isaïe*, XLV, 7). » Ici le mot *créer* signifie évidemment *ordonner*, *régler*, et voilà pourquoi, dans la plupart des manuscrits, nous lisons : « Je fais les biens et je règle les maux. » Faire c'est donner l'être à qui ne l'avait pas; régler, ordonner, c'est disposer ce qui existait déjà à devenir meilleur, à posséder l'être à un plus haut degré. Quand Dieu dit : « Je règle les maux, » cette parole signifie donc qu'il dispose les choses qui défaillent ou qui tendent à cesser d'être, et non pas celles qui ont déjà atteint leur but. La divine Providence, a-t-il été dit avec vérité, ne laisse aucun être retourner au néant.

10. Cette doctrine pourrait être développée plus longuement; mais n'est-ce pas assez quand on discute avec vous ? Notre but était de vous montrer la porte du salut; et vous en désespérez, vous en faites perdre l'espoir aux ignorants, tout en sachant que rien ne peut vous l'ouvrir en dehors de la bonne volonté, à laquelle la clémence divine donne la paix, selon cette parole de l'Evangile : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté (*Luc*, II, 14). » Il vous suffirait de voir, ce me semble, dans cette discussion religieuse sur le bien et sur le mal, que tout ce qui existe reçoit de Dieu son être; et que s'il déchoit de cet être, ce n'est pas le fait de Dieu; il déchoit par lui-même, mais sans échapper toutefois à la divine Providence qui lui assigne sa place dans l'ordre général. Que puis-je donc ajouter si vous ne le voyez pas

CAPUT VII

Dei bonitas non sinit rem ullam corruptione eo perduei ut non sit. — Creare et concedere quo differant.

9. Sed Dei bonitas eo rem perduci non sinit, et omnia deficientia sic ordinat, ut ibi sint ubi congruentissime possint esse, donec ordinatis motibus ad id recurrant unde defecerunt. Itaque etiam animas rationales, in quibus est (a) potentissimum liberum arbitrium, deficientes a se, in inferioribus creaturæ gradibus ordinat, ubi tales esse decet. Fiunt ergo miseræ divino judicio, dum convenienter pro meritis ordinantur. Ex quo illud optime dictum est, quod insectari maxime soletis : « Ego facio bona, et creo mala (*Isai*, LXV, 7). » Creare namque dicitur condere et ordinare. Itaque in plerisque exemplaribus sic scriptum est : « Ego facio bona, et condo mala. » Facere enim est, quod omnino non erat : Condere autem ordinare, quod utcumque jam erat, ut melius magisque sit. Ea namque condit Deus, id est ordinat, cum dicit, « Condo mala, » quæ deficiunt, id est non esse tendunt, non ea quæ ad in quo tendunt, pervenerunt. Dictum est enim : Nihil per divinam providentiam, ad id ut non sit pervenire permittitur.

10. (b) Tractantur hæc latius et uberius, sed dum vobiscum agitur, satis est. Ostendenda enim vobis janua fuit, quam desperatis, et desperandam facitis imperitis. Nam vos introducit nemo nisi voluntas bona; quam pacatam efficit divina clementia, sicut in Evangelio canitur : « Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis (*Luc*, II, 14). » Satis est, inquam, ut videatis, nullum esse de bono et malo religiosæ disputationis exitum, nisi quidquid est, in quantum est, ex Deo sit : in quantum autem ab essentia deficit, non sit ex Deo, sed tamem divina providentia semper sicut universitati congruit, ordinetur. Quod si nondum videtis, quid amplius nunc faciam nescio, nisi ut minutius etiam tractem ista quæ dicta sunt.

(1) I *Rétract.* c. VIII, n. 5.

(a) Editi, *potissimum*. pro quo MSS. undecim habent, *potentissimum*.
(b) Ita in MSS At in excusis, *Tractarentur*.

encore ? Est-il nécessaire de reprendre d'une manière plus minutieuse ce que je viens de dire, lorsque la piété et l'innocence seules peuvent conduire à des enseignements plus élevés.

CHAPITRE VIII

Le mal n'est point une substance, mais un désordre contraire à la substance.

11. Vous me répondrez à la question sur la nature du mal, que le mal est ce qui est contre nature, ce qui nuit, ce qui corrompt, ou autres définitions semblables. Mais je vous ai déjà montré que partout vous faisiez naufrage. Et peut-être que maintenant, selon votre habitude de parler en enfant à ceux que vous regardez comme des enfants, vous me répondrez que le mal, c'est le feu, le poison, les bêtes féroces et autres choses de ce genre. Un adversaire, en effet, soutenant qu'aucune substance ne peut être le mal, l'un des principaux fauteurs de votre hérésie, celui que nous écoutions avec le plus d'attrait et le plus souvent, ne donnait-il pas cette réponse : Je voudrais placer un scorpion dans la main de cet homme, et voir s'il ne la retirerait pas? S'il la retirait, il prouverait par là même et contrairement à ses paroles que le mal est une substance, car il n'oserait nier que cet animal fût une substance. Et ce langage, il le tenait non pas devant son adversaire, mais à nous-mêmes, lorsque effrayés, nous lui rapportions ce que celui-ci avait dit; sa réponse était bien puérile, comme je l'ai dit, et bonne pour des enfants. Qui ne voit, en effet, pour si peu qu'il soit instruit, que ces sortes de créatures blessent lorsqu'elles sont dans des conditions défavorables à leur nature corporelle, tandis qu'elles ne blessent pas dans des conditions contraires, et que souvent même elles sont d'une utilité assez grande? Car si le venin était mauvais par lui-même, ce serait le scorpion que tout d'abord et de préférence il tuerait, tandis que si l'on parvenait à le lui arracher tout à fait, l'animal périrait infailliblement. Ce serait donc un mal pour son corps de perdre ce qui est nuisible au nôtre, comme c'est un bien pour lui d'avoir ce qu'il nous est bon de ne pas posséder. Ce poison dès lors est-il en même temps un bien et un mal? Non, mais je vous répondrai que le mal est ce qui va contre la nature, aussi bien pour cet animal que pour nous; il est le désordre, et ce désordre loin d'être une substance, est l'ennemi même de toute substance. Comment cela direz-vous? Examinez ses effets et vous le comprendrez, si toutefois quel-

Non enim ad majora mentem nisi pietas puritasque perducit.

CAPUT VIII

Malum est non substantia ulla, sed substantiæ inimica inconvenientia.

11. Quid enim aliud cum quæro, quid sit malum, responsuri estis, nisi aut quod contra naturam est, aut quod noceat, aut corruptionem, aut aliquid hujusmodi? An in his ostendi vestra naufragia, nisi forte, ut soletis cum (*a*) pueris pueriliter agere, respondebitis malum esse ignem, venenum, feram, et cetera hujusmodi. Nam etiam de quodam dicente, nullam substantiam malum esse, unus de primatibus hujus hæresis, quem familiaribus crebriusque audiebamus, dicebat. Vellem scorpionem in manu hominis ponere, ac videre utrum non subtraheret manum, quod si faceret, non verbis, sed re ipsa convinceretur aliquam substantiam malum esse, quandoquidem illud animal esse substantiam non negaret. Et dicebat hoc non coram illo, sed cum ad eum nos commoti referremus quod ille dixisset, respondebat ergo, ut dixi, pueriliter pueris. Quis enim meliuscule limbutus et eruditus, non videat per inconvenientiam corporalis temperationis hæc lædere, ac rursus per convenientiam non lædere, sæpe etiam commoda non parva conferre? Nam si illud venenum per seipsum malum esset, eumdem scorpionem magis priusque perimeret. At contra si ei penitus aliquo pacto detrahatur, sine dubitatione interiret. Ergo illius corpori malum est amittere, quod nostro recipere. Item illi bonum est habere id, quo nobis bonum est carere. Erit ergo eadem res et bonum et malum? Nullo modo; sed malum est quod contra naturam est : hoc enim et bestiæ illi et nobis malum est, id est ipsa inconvenientia, quæ sine dubio non est substantia, immo est inimica substantiæ. Unde est igitur ? Adtende quo cogat, et disces ; si tamen in te aliquid interioris luminis vivit. Non esse enim cogit omne quod perimit. Deus

(*a*) MSS. septem et Chevalloniana editio sic habent, *soletis cum angustiati fueritis pueriliter agere*. Paulo post in excusis legitur *nullam substantiam malam esse*. ubi ad MSS. castigavimus, *malum esse*.

que lumière intérieure brille encore en vous. Le mal pousse vers le non-être tout ce qu'il frappe, tandis que Dieu est l'auteur de l'essence, dès lors on ne peut trouver une essence dans une chose qui en pousse une autre vers le non-être. Là où n'est pas le désordre est l'Etre, et par contre toute cause qui le produira n'est autre que le néant.

12. L'histoire rapporte qu'une Athénienne, aux mœurs déréglées, en buvant peu à peu du poison que les condamnés prenaient dans une certaine mesure pour mourir, parvint à n'en éprouver aucune atteinte pour sa santé. Plus tard, ayant été elle-même condamnée à mort, elle prit, comme les autres, la dose ordinaire; mais, comme elle en avait l'habitude, elle n'en mourut pas, et ce fait ayant paru un grand prodige, on envoya cette femme en exil. Si le poison est mauvais par lui-même, allons-nous conclure que cette femme avait agi de manière qu'il ne fût pas mauvais pour elle? Qu'y aurait-il de plus absurde? Nous dirons plutôt que l'inconvenance même étant un mal, cette femme a produit par une habitude modérée une certaine convenance entre le poison et son corps. Par quel artifice, en effet, aurait-elle pu faire que l'inconvenance ne lui fût pas nuisible? Puisque ce qui est réellement et généralement un mal, nuit à tous et toujours. Je pourrais vous citer d'autres exemples : ainsi l'huile qui est si salutaire à notre corps, est nuisible à beaucoup d'animaux, spécialement à ceux qui ont six pieds. L'ellébore est tantôt une nourriture, tantôt un remède, et tantôt un poison ! Qui ne sait que le sel pris en trop grande quantité en est un aussi, et cependant qui pourrait compter de combien de jouissances et d'avantages il est la source pour le corps? L'eau de la mer comme boisson pour les animaux terrestres est nuisible; comme bain, elle est utile et très-salutaire pour un grand nombre; et, dans les deux cas, elle est la cause du bien-être chez les poissons. Le pain nourrit l'homme et tue l'épervier. La boue elle-même, dont l'odeur et le goût répugnent et font mal, rafraîchit en été, et sert de remède contre les blessures faites par le feu. Quoi de plus vil que le fumier? Quoi de plus abject que la cendre? Et cependant ils sont d'une si grande utilité pour les champs que les Romains ont cru devoir accorder les honneurs divins à Stercusius qui le premier usa du fumier et lui a laissé son nom.

13. Mais qu'est-il besoin de réunir ces détails qui sont innombrables? Les quatre éléments qui sont en contact perpétuel avec nous, ne sont-ils pas utiles, quand on en use convenablement, tandis que, employés sans cette convenance, ils deviennent profondément contraires

vero auctor essentiæ est : nec aliqua essentia potest videri esse, quod in qua fuerit cogit non esse. Dicitur ergo aliquid unde non sit inconvenientia. nam unde sit, nihil dici potest.

12. Quædam facinorosa mulier Atheniensis, ut prodit historia, venenum quod certo modulo damnati ut morerentur hauriebant, paulatim bibendo sine ullo vel levi incommodo valetudinis effecit ut biberet. Itaque cum esset aliquando damnata, legitimam illam quantitatem veneni, quam consuetudine vicerat, accepit ut ceteri, nec ut ceteri extincta est. Quod cum esset magno miraculo, missa est in exsilium. Quid, putamus si venenum malum est, istam fecisse ut sibi malum non esset? Quid hoc absurdius? Sed qua inconvenientia malum est, fecit potius ut per moderatam consuetudinem illud corpus suo corpori conveniret. Nam quando illa qualibet calliditate posset efficere, ut sibi inconvenientia non noceret? Quid ita? Quia quod vere et generaliter malum est, et semper et omnibus nocet. Oleum nostris corporibus commodum est, animalium autem multis, quæ sex pedes habent, vehementer adversum. Elleborum, nonne alio modo cibus est, alio medicamentum, alio venenum ? Salem immoderatius acceptum, quis non venenum esse clamaverit? quot autem et quantæ corporis commoditates ex eo sint, quis potest numerare ? Aqua maris terrenis animalibus cum bibitur, noxia est : multorum autem corporibus, dum illa humectantur, accommodatissima et utilis: in utroque autem piscibus saluti et voluptati est. Panis hominem alit, accipitrem necat. Cœnum ipsum, quod et haustum et olfactum graviter offendit et lædit, nonne et æstate tactum refrigerat, et vulneribus quæ ab igne acciderunt, medicamentum est? Quid stercore aspernabilius? quid cinere abjectius? At hæc tantas agris utilitates afferunt, ut eorum inventori, a quo etiam stercus nomen accepit, Stercutio divinos honores Romani deferendos putarent.

13. Sed quid parva colligam, quæ sunt innumerabilia? Quatuor ipsa quæ in promtu sunt elementa, quis dubitet prodesse per convenientiam, inconvenienter autem adhibita, vehementer adversa esse

à la nature? L'air nous fait vivre; sommes-nous ensevelis sous la terre ou dans l'eau, nous périssons : et un grand nombre d'animaux, au contraire, vivent en rampant sous le sable ou une terre légère, et les poissons, mis à l'air, périssent. Le feu dissout notre corps; mais employé avec modération, il nous garantit du froid et éloigne une multitude de maladies. Ce soleil devant qui vous fléchissez le genou, cet astre le plus beau, sans contredit, parmi les choses visibles, fortifie les yeux de l'aigle, blesse les nôtres et obscurcit nos regards, et cependant nous pouvons même par l'habitude le fixer sans danger. Nous permettez-vous de le comparer à ce poison que l'habitude avait rendu sans danger pour la femme athénienne? Considérez donc un peu et réfléchissez; si une substance peut être le mal, par cela seul qu'elle blesse quelqu'un, cette lumière que vous adorez, pourrez-vous ne pas l'accuser? Dites donc plutôt que cette inconvenance, en vertu de laquelle un rayon de soleil peut obscurcir les yeux, quoique pour eux il n'y ait rien de plus doux que la lumière, est le caractère propre du mal dans sa généralité.

CHAPITRE IX

Inanité des fables manichéennes sur les biens et les maux.

14. J'ai cité tous ces détails, afin que, si la chose est possible, vous cessiez de soutenir que le mal c'est la terre dans toute sa profondeur et toute son étendue; que le mal est un esprit errant sur la terre; que le mal, ce sont les cinq antres des éléments, celui des ténèbres, celui des eaux, celui des vents, celui du feu, celui de la fumée; que le mal, ce sont les animaux nés dans chacun de ces éléments; les serpents dans les ténèbres, le poisson dans les eaux, les oiseaux au milieu des vents, les quaprupèdes dans le feu et les bipèdes dans la fumée. Ces êtres, en effet, ne pourraient exister de la manière dont vous le décrivez, parce que tout ce qui existe a été, en tant qu'il est, nécessairement créé par le Dieu suprême, et que tout, dans la mesure de son être, est certainement bon. Si la douleur et la faiblesse sont un mal, il y avait dans le monde que vous imaginez des animaux d'une si grande force corporelle que leurs fruits avortés, après avoir servi, selon l'enseignement de votre secte, à former le monde, sont tombés du ciel sur la terre et n'ont pu mourir. Si la cécité est un mal, ils voyaient; si c'est la surdité ils

naturæ? Nos qui aere vivimus, et terra et aqua obrutos necant: innumerabilia vero animantia per arenam laxioremque terram repunt vitaliter: pisces autem in hoc aere moriuntur. Ignis corpora nostra corrumpit, sed convenienter adhibitus, et resumit a frigore, et morbos innumerabiles pellit. Sol iste cui genu flectitis, quo vere nihil inter visibilia pulcrius invenitur, aquilarum oculos vegetat, nostros sauciat inspectus et tenebrat : sed fit per consuetudinem, ut nos quoque in eo sine incommodo aciem figamus. Num ergo sinitis, ut illi veneno eum comparemus, quod mulieri Atheniensi consuetudo fecit innoxium? Respicite ergo aliquando et advertite, si substantia ulla malum est, ideo quod lædit aliquem, lucem quam colitis ab hoc crimine non posse defendi. Considerate potius hanc inconvenientiam universale malum esse, per quam solis radius tenebrescere oculos facit, cum eis nihil sit luce jocundius.

CAPUT IX

Ne consistere quidem Manichæorum fabulas de bonis et malis. Aspis gaudet luce.

14. Hæc dixi, ut, si fieri potest, tandem dicere desinatis, malum esse terram per immensum profundam et longam; malum esse mentem per terram vagantem; malum esse quinque antra elementorum, aliud tenebris, aliud aquis, aliud ventis, aliud igni, aliud fumo plenum ; malum esse animalia in illis singulis nata elementis, serpentia in tenebris, natantia in aquis, volatilia in ventis, quadrupedia in igne, bipedia in fumo. Hæc enim sicut a vobis describuntur, nullo modo esse poterunt : quoniam quidquid tale est, inquantum est, a summo Deo sit necesse est, quoniam inquantum est, utique bonum est. Si enim dolor et imbecillitas malum est, erant ibi animalia in tanta corporis firmitate, ut eorum abortivos fetus, postquam de his secundum vestram sectam fabricatus est mundus, de cælo in terram cecidisse et mori non potuisse dicatis. Si cæcitas malum est, videbant : si surditas, audiebant. Si obmutescere aut mutum

entendaient. Si le mutisme est un mal, ils possédaient un langage assez articulé et assez distinct pour déclarer la guerre à Dieu, à la suite, dites-vous d'un discours prononcé par l'un d'eux dans une assemblée générale. Si la stérilité est un mal, il y avait là une grande fécondité pour produire des enfants. Si l'exil est un mal, ils étaient sur la terre qui leur appartenait, et ils habitaient leurs propres régions. Si la servitude est un mal, quelques-uns parmi eux avaient la puissance. Si la mort est un mal, ils avaient la vie, et ils l'avaient si bien que d'après vos paroles elles-mêmes, après la victoire de Dieu, l'esprit ne pouvait mourir d'aucune manière.

15. D'où vient donc, dites-moi, que dans le souverain mal je découvre de si grands biens opposés à ces maux dont j'ai parlé? Ou bien, si ce ne sont pas des maux, dites si une substance, en tant qu'elle est substance, peut être un mal. Si la faiblesse n'est pas le mal, un corps faible le sera-t-il? Si la cécité n'est pas le mal, les ténèbres le seront-elles? Si la surdité n'est pas le mal, un sourd le sera-t-il? Si le mutisme n'est pas le mal, un poisson le sera-t-il? Si la stérilité n'est pas le mal, comment un animal stérile le sera-t-il? Si l'exil n'est pas le mal, comment le trouverez-vous dans un animal exilé, ou dans un animal envoyant quelqu'un en exil? Si la servitude n'est pas le mal, comment le sera un animal qui sert ou qui force quelqu'un à servir? Si la mort n'est pas le mal, comment le serait un animal mortel ou donnant lui-même la mort? Enfin, si toutes ces choses sont des maux, la force corporelle, la vue, l'ouïe, la parole qui persuade, la fécondité, le sol de la patrie, la liberté, la vie seront des biens sans doute, et puisque vous placez tous ces biens dans le royaume du mal, comment osez-vous l'appeler le souverain mal?

16. Enfin si, comme personne n'en a jamais douté, l'inconvenance est le mal, quoi de plus convenable que ces éléments pour les animaux qui y vivent; les ténèbres pour ceux qui rampent, l'eau pour ceux qui nagent, l'air pour ceux qui volent, le feu pour ceux qui rongent et la fumée pour ceux qui sont plus élevés? tant en effet vous établissez de concorde dans ce royaume de discorde, et tant vous mettez d'ordre dans cette demeure de la perturbation! Ce qui nuit est le mal, avons-nous dit plus haut, et je ne reviens pas sur ce grand principe. Mais si cette conclusion est obscure, l'autre, du moins, reste et apparaît incontestable à tout le monde, savoir, que ce qui nuit est le mal. Or, dans ce prétendu royaume, la fumée ne nui-

esse malum est, usque adeo signatæ atque distinctæ ibi voces erant, ut adversus Deum bellum gerere, sicut asseritis, eis in concione uno persuadente placuerit. Si sterilitas malum est, erat ibi filios procreandi magna fecunditas. Si exsilium malum est, in sua terra erant, suasque regiones incolebant. Si servitus malum est, erant ibi etiam qui regnabant. Si mors malum est, vivebant, et ita vivebant, ut mentem ipsam prorsus, nec post victoriam Dei, ullo modo unquam mori posse prædicetis.

15. Cur quæso in summo malo invenio tanta bona iis malis, quæ commemoravi, contraria? Aut si hæc non sunt mala, ullane tandem substantia inquantum substantia est malum erit? Si malum imbecillitas non est, malumne erit corpus infirmum? Si malum cæcitas non est, malumne erunt tenebræ? Si malum surditas non est, malumne erit surdus? Si malum non est mutum esse, malumne erit piscis? Si sterilitas malum non est, quomodo malum est animal sterile? Si exsilium malum non est, quomodo malum est animal exsulans, vel animal in exsilium aliquem mittens? Si servitus malum non est, quomodo malum est animal serviens, (a) vel servire quempiam cogens? Si mors malum non est, quomodo malum est animal mortale, vel inferens mortem? Si vero hæc mala sunt, quomodo non erunt bona firmitas corporis, visus, auditus, locutio persuadens, fecunditas, solum genitale, libertas, vita, quæ omnia in illo mali regno fuisse perhibetis, et summum malum audetis asserere?

16. Postremo si (quod omnino nemo umquam negavit) inconvenientia malum est, quid convenientius quam illa suis quibusque animalibus elementa, tenebræ serpentibus, aquæ natantibus, venti volantibus, ignis edacioribus, fumus elatioribus? Tanta enim a vobis in discordiæ gente concordia, et tantus in perversitatis sede ordo describitur. Si quod nocet, malum est, omitto illud valentissimum quod supra dictum est, noceri non potuisse, ubi nullum erat bonum: sed si hoc obscurum est, illud certe omnibus eminet et apparet, quia, sicut dixi, et ut om-

(a) Editi et plerique MSS. non habent, *vel servire quempiam cogens*: quæ verba ex codice Regio montensi et tribus sorbonicis adjecimus.

sait pas aux animaux bipèdes, puisque c'est elle qui les a engendrés, qui les a nourris, et a soutenu sans obstacle leur naissance, leur croissance et leur domination. Et maintenant, depuis que le bien s'est mêlé au mal, la fumée est devenue si nuisible, que nous qui, certainement, sommes des bipèdes, nous ne pouvons la supporter; elle nous aveugle, elle nous oppresse, nous tue. D'où peut donc venir une pareille énormité dans ce mélange des biens avec les éléments mauvais ? Et comment un si grand désordre a-t-il pu se produire sous le règne de Dieu ?

17. Surtout pourquoi retrouvons-nous partout ailleurs cette convenance qui a trompé l'auteur de votre secte, et l'a engagé à ourdir tant de fables mensongères? Pourquoi, dis-je, les ténèbres conviennent-elles aux serpents, l'eau aux poissons, l'air aux oiseaux, tandis que le feu brûle le quadrupède, et que la fumée nous suffoque ? Pourquoi aussi les serpents ont-ils la vue si perçante, pourquoi le soleil les fait-il tressaillir de joie? et pourquoi sont-ils les plus abondants là où l'air plus serein se charge difficilement et plus rarement de nuages? Quoi de plus absurde que de voir les habitants, les âmes des ténèbres, ne se trouver nulle part si heureux et si bien que là où l'on jouit de tout l'éclat de la lumière? Si vous dites, que c'est la chaleur, plutôt que la lumière qui les attire, il eut été bien plus convenable de faire naître dans le feu ces serpents légers, que l'âne aux pas lents ; et cependant qui ne sait combien l'aspic aime cette lumière, lui dont les yeux sont comparés à ceux de l'aigle? Mais laissons cette discussion sur les bêtes et considérons-nous nous-mêmes, je vous prie, sans obstination, en dépouillant notre esprit de ces fables vaines et pernicieuses. Qui pourrait admettre cette singulière extravagance, que c'est dans le royaume des ténèbres, privé de tout rayon de lumière, que les animaux bipèdes ont puisé la vivacité de leurs regards ; regards si fermes, si étincelants et si extraordinaires que dans leurs ténèbres même, ils voyaient, ils contemplaient, ils admiraient et recherchaient avec passion cette pure lumière du règne de Dieu dont vous faites l'éloge et qui, selon vous, était aussi visible à leurs yeux ? Et d'un autre côté qui comprendra que par le mélange de la lumière, par le mélange du souverain bien, enfin par le mélange de Dieu même nos yeux soient devenus si faibles et si impuissants que nous ne distinguons plus rien dans les ténèbres, que nous ne pouvons plus supporter l'éclat du soleil, et que sortis de

nes consentiunt, quod nocet est malum: fumus in illa gente bipedibus animalibus non nocebat; genuit ea, et aluit atque sustinuit sine lbe nascentia, crescentia, regnantia. Nunc vero postquam mixtum est malo bonum, nocentior fumus effectus est, ita ut a nobis qui certe bipedes sumus, sustineri non possit, excæcat, opprimit, necat. Tantane malis elementis commixtione boni accessit immanitas ? tanta Deo regnante perversitas ?

17. Certe cur in ceteris videmus istam congruentiam, quæ auctorem vestrum decepit atque illexit ad componenda mendacia ? Cur, inquam, tenebræ serpentibus, aquæ natantibus, venti volantibus congruunt : quadrupedem vero ignis incendit, et nos fumus offocat? Quid quod etiam serpentes acutissime vident, et præsentia solis exsultant, ibique sunt abundantiores, ubi aer serenior difficilius et rarius nubem contrahit ? Quid absurdius, quam ibi esse accommodatius, et aptius incolas amatoresque tenebrarum, ubi lucis perspicuitate gaudetur ? Quod si eos dicitis delectari potius calore quam lumine, multo congruentius in igne serpentes alacres natos, quam tardum asinum diceretis : et tamen luci huic amicam aspidem quis neget, cum ejus oculi aquilæ oculis comparentur ? Sed de bestiis videro. Nos ipsos obsecro consideremus sine pertinacia, et tandem fabulis vanis, et perniciosis animum exsuamus. Quis enim tantam perversitatem ferat, qua dicitur in tenebrarum gente, cui nihil admixtum erat luminis, animalia bipedia tam firmam, tam vegetam, tam denique incredibilem vim habuisse in oculorum acie, ut et in tenebris suis viderent purissinam, quæ a vobis commendatur, regnorum Dei lucem, (siquidem illam etiam talibus visibilem fuisse vultis) et adspicerent et considerarent et delectarentur et appeterent : nostros autem oculos commixtione lucis, commixtione summi boni, commixtione denique Dei tam infirmos, tam imbecillos esse redditos, ut neque quidquam videamus in tenebris, et solis aspectum nullo modo ferre possimus, atque inde conversi, etiam quæ a nobis videbantur quæramus ?

18. Hæc dici possunt, etiam si corruptio malum est, quod æque nemo ambigit : non enim tunc fu-

ce royaume nous en sommes réduits à chercher ce que nous voyions autrefois ?

18. Nous pouvons en dire autant, si la corruption est un mal, ce dont personne ne doute. Alors, en effet, la fumée ne corrompait pas les animaux, et elle les corrompt maintenant. Et pour ne pas descendre dans les détails, ce qui seraît inutile et trop long, ces animaux imaginés par vous dans ces régions, étaient si peu soumis à la corruption, que leurs fruits avortés, encore impropres à naître et précipités du ciel sur la terre, ont pu vivre, engendrer et ourdir une conjuration, ayant sans doute leur ancienne vigueur ; parce qu'ils avaient été conçus avant le mélange du bien et du mal. Et depuis le mélange, les animaux auxquels ils ont donné naissance, dites-vous, sont atteints d'une extrême faiblesse et succombent facilement à la corruption. Est-il possible de tolérer plus longtemps de semblables erreurs, à moins d'être frappé d'aveuglement ou d'être endurci contre toutes les puissances de la raison par je ne sais quelle incroyable habitude et familiarité avec vous.

CHAPITRE X

Trois signes de moralité faussement imaginés par les Manichéens.

19. C'en est assez, je pense, pour montrer dans quelles ténèbres et dans quelles erreurs vous êtes plongés au sujet des biens et des maux en général. Voyons maintenant les trois signes de votre morale que vous vantez tant et dont vous faites si grand bruit. Quels sont-ils ces signes ? — La bouche, les mains et le sein. — Et quel sens y attachez-vous ? — Que l'homme est innocent et pur de la bouche, des mains et du sein ? — Et s'il pèche par les yeux, par les oreilles, par les narines ? Si de ses pieds il frappe un homme et même lui donne la mort ? — Comment regarder comme coupable celui qui n'a péché ni par la bouche, ni par les mains, ni par le sein ? — Et je comprends, ajoutez-vous, par ce mot de bouche, tous les sens qui siégent dans la tête ; par les mains toute action ; et par le sein toute passion charnelle. — Telle est bien votre doctrine, n'est-ce pas ? mais alors à quoi attribuez-vous les blasphèmes ? A la bouche ou à la main ? Car c'est une action de la langue. Si vous ramenez toutes les actions à un seul genre, pourquoi, unissant celles des pieds et des mains, séparez-vous celles de la langue ? Est-ce parce que la langue a une signification dans ses paroles que vous voulez la séparer de toute action qui ne signifie pas, de telle sorte que le signe des mains serait pour vous l'abstention d'une action mauvaise qui n'aurait pas de signification ? Mais alors que direz-vous si quelqu'un commet une faute par un signe de ses mains, comme cela

mus corrumpebat genus animalium, quod modo corrumpit. Et ne pergam per singula, quod longum est et non necessarium, usque adeo minus erant corruptioni obnoxia, quæ ibi animantia fuisse confingitis, ut abortivi eorum fetus nondum ad nascendum idonei, de cælo in terram præcipitati, et vivere, et gignere, et rursus conjurare potuerint, habentes utique pristinam firmitatem, quia jam erant concepti ante commixtionem boni et mali : nam post istam concretionem quæ de iis nata sunt, ea dicitis esse animalia, quæ nunc infirmissima et facile corruptioni cedentia videmus, quis hunc diutius tolerare possit errorem, nisi qui aut ista non videt, aut nescio qua incredibili consuetudine ac familiaritate vobiscum contra omnes moles rationis obduruit ?

CAPUT X

Tria signacula morum a Manichæis perperam excogitata.

19. Sed quoniam ostendi, ut arbitror, de bonis et malis generalibus, in quantis tenebris, et in quanta falsitate versemini : nunc videamus tria illa signacula, quæ in vestris moribus magna laude ac prædicatione jactatis. Quæ sunt tandem ista signacula ? Oris certe, et manuum, et sinus. Quid est hoc ? Ut ore, inquit, et manibus, et sinu castus et innocens sit homo ? Quid si oculis, auribus, naribus peccet ? Quid si calcibus hominem affligat, vel etiam necet ? Quomodo istum tenebimus reum, qui nec ore, nec manibus, nec sinu peccavit ? Sed cum os, inquit, nomino, omnes sensus qui sunt in capite, intelligi volo ; cum autem manum, omnem operationem ; cum sinum, omnem libidinem seminalem. Quo ergo vultis pertinere blasphemias ? ad os, an ad manum ? Est enim operatio ista per linguam. Itaque si uno genere operationem omnem concluditis, cur operationem pedum conjungitis manibus, linguæ separatis ? An quia lingua verbis significat aliquid, eam vultis sejungere ab ea operatione quæ non significandi gratia fit, ita ut definiatur signaculum manuum, ab operatione mala, quæ non si-

arrive quand nous écrivons ou que nous montrons par un geste quelque chose que l'on comprend? Vous ne pouvez attribuer cet acte ni à la bouche, ni à la langue, puisqu'il est l'œuvre des mains. Pourquoi donc déterminer si follement trois signes, la bouche, la main et le sein, et attribuer à la bouche des péchés accomplis par les mains? Et si vous rapportez aux mains les opérations en général, quel motif avez-vous d'y joindre celles des pieds, et d'en séparer celles de la langue? Ne voyez-vous pas dans quels embarras inextricables vous jette l'amour de la nouveauté avec l'erreur pour compagne? Du reste dans ces trois signes mêmes dont vous publiez si haut la nouvelle division, trouvez-vous le moyen de renfermer le remède à tous les péchés?

CHAPITRE XI

Quel est le signe de la bouche chez les Manichéens? Ils sont convaincus de blasphème envers Dieu.

20. Mais distinguez comme vous le voudrez, passez sous silence tout ce qu'il vous plaira, et ne parlons que de ce que vous avez coutume de louer le plus. Vous soutenez qu'au signe de la bouche appartient de s'abstenir de tout blasphème. Il y a blasphème, quand on dit du mal des bons. D'où cette opinion généralement admise que le blasphème consiste dans des paroles injurieuses à Dieu. Pourquoi? parce qu'en dehors de toute contestation il possède la bonté, tandis qu'elle peut être un sujet de doute quand il s'agit des hommes. Si donc la raison vient à nous convaincre que personne plus que vous ne tient des propos injurieux à Dieu, que deviendra votre fameux signe de la bouche? Or la raison, non pas une raison suréminente, mais la raison la plus commune, la plus appropriée à toutes les intelligences, la raison invincible et d'autant plus invincible qu'il n'est permis à personne de la méconnaître, nous enseigne que Dieu est incorruptible, immuable, inviolable, inaccessible à l'indigence, à la faiblesse, et à une misère quelle qu'elle soit. Ces vérités sont généralement si bien senties par toute âme raisonnable que vous-mêmes, quand vous les entendez, vous y donnez votre assentiment.

21. Et cependant quand vous commencez le récit de vos fables, jouets d'un aveuglement incroyable, vous voulez persuader à d'autres aussi aveuglés que vous que Dieu est incorruptible, soumis au changement, à l'altération, à l'indigence, capable de devenir faible et exposé à la misère. Mais c'est encore trop peu : Dieu,

gnificandi caussa est, continentia? Sed quid facturi estis, si quis peccet significando aliquid manibus, ut fit cum scribimus, vel gestu aliquid quod intelligatur ostendimus. Hoc enim ori atque linguæ tribuere non potestis, quia manibus fit. Quid enim absurdius, quam ut cum tria dicantur signacula, oris, manuum, et sinus, quædam peccata deprehensa in manibus tribuantur ori? Si autem operatio generalis manibus datur, quæ tandem ratio est pedum operationem huic addere, linguæ non addere? Videtisne quomodo novitatis appetitio comite errore in magnas deducatur angustias? Tribus namque istis signaculis, quæ nova quadam divisione prædicatis, quomodo includatis omnium peccatorum purgationem non invenitis.

CAPUT XI

Signaculum oris quale apud Manichæos, qui blasphemiæ in Deum rei esse convincuntur.

20. Sed dividite ut vultis, prætermittite quidquid vultis : ea quæ maxime soletis commendare tractemus. Ad oris enim signaculum dicitis pertinere, ab omni continere blasphemia. Est autem blasphemia, cum aliqua mala dicuntur de bonis. Itaque jam vulgo blasphemia non accipitur, nisi mala verba de Deo dicere : de hominibus namque dubitari potest : Deus vero sine controversia bonus est. Si ergo ratio convicerit, neminem de Deo pejora quam vos dicere ubi erit memorabile oris signaculum? Docet enim ratio, nec sane recondita, sed in promtu sita et exposita omnium intellectui, sed invicta et eo invictior quod eam nemo ignorare permittitur, Deum esse incorruptibilem, incommutabilem, inviolabilem, in quem nulla indigentia, nulla imbecillitas, nulla miseria cadere possit. Usque adeo autem ista omnis anima rationalis communiter sentit, ut etiam vos cum dicuntur, annuatis.

21. Sed cum fabulas vestras narrare cœperitis, et corruptibilem et commutabilem et violabilem, et indigentiæ obnoxium, et imbecillitatem admittentem, et a miseria non tutum Deum mira cæcitate possessi suadetis, et mira cæcitate possessis etiam persuadetis. Atque hoc parum est : non enim corruptibilem tantum Deum dicitis, sed corruptum; nec et commutabilem, sed commutatum; nec violabilem, sed violatum; nec qui possit indigentiam pati, sed indigentem; nec in quem casura sit,

selon nous, n'est pas seulement corruptible, il est corrompu ; il n'est pas seulement soumis au changement, il est changé ; sujet à l'indigence, il est indigent; capable de devenir faible,il l'est déjà; exposé à la misère, il est misérable.Vous dites que l'âme est Dieu ou une partie de Dieu. Et en vérité je ne vois pas comment ce qui est une partie de Dieu n'est pas réellement Dieu ; car une partie d'or est de l'or, une partie d'argent est de l'argent, une partie de pierre est de la pierre, et, pour en venir aux choses plus importantes, une portion de terre est de la terre, une portion d'eau est de l'eau,une portion d'air est de l'air ; prenez un peu de feu dans un brasier, vous ne pourrez nier que ce ne soit du feu, enfin une part quelconque de lumière ne pourra être que de la lumière. Pourquoi donc une partie de Dieu ne serait-elle pas Dieu? La forme divine serait-elle par hasard articulée, comme celle de l'homme et des autres animaux? Et une partie de l'homme n'étant pas l'homme, en serait-il ainsi de Dieu?

22. Mais prenons chacune de ces opinions, et examinons-les séparément. Si vous voulez que Dieu soit comme la lumière, vous ne pouvez pas vous refuser à dire qu'une partie de Dieu est Dieu même. Dès lors, quand vous prétendez que l'âme est une partie de Dieu, en avouant qu'elle est corrompue, puisqu'elle est insensée, changée, après avoir été sage ; profanée parce qu'elle n'a pas une perfection qui lui soit propre ; indigente et réclamant du secours ; faible et ayant besoin de remède ; malheureuse et aspirant au bonheur, vous rapportez tous ces défauts à Dieu dans une sacrilége croyance. Si, au contraire, vous ne voulez pas les reconnaître dans l'âme, l'Esprit saint n'est plus nécessaire pour lui enseigner la vérité, puisqu'elle n'est point insensée ; la véritable religion ne sera plus sa source de rénovation, puisqu'elle n'est point vieillie ; vos signes ne pourront pas la perfectionner, puisqu'elle est parfaite ; Dieu n'aura aucun secours à lui donner, puisqu'elle n'en a nul besoin ; le Christ ne sera point son médecin, puisqu'elle est saine; et c'est à tort qu'on lui promet une vie heureuse. Pourquoi donc alors Jésus est-il appelé libérateur, comme lui-même l'atteste dans son Évangile : « Si le Fils de Dieu vous délivre, vous serez véritablement libres (*Joan.*, VII,36)? » Pourquoi saint Paul a-t-il dit : « Vous avez été appelés à la liberté (*Galat.*, V, 13)? » Donc l'âme, qui n'a pas encore atteint cette liberté, est esclave. Donc, selon vous, puisque la partie de Dieu est Dieu même, nous devons dire que Dieu est corrompu par la folie ; qu'il a été changé par la chute, altéré en perdant sa perfection ; qu'il a besoin de secours ; qu'il est

sed in quem ceciderit imbecillitas ; nec qui miser esse possit, sed miserum. Animam quippe Deum esse dicitis vel partem Dei. Nec video quomodo Deus non sit, quæ pars Dei dicitur : nam et auri pars aurum, et argenti argentum, et lapidis lapis: et ut ad hæc majora veniamus, pars terræ terra est, et aquæ pars aqua, et aeris aer, et si quid de igne detraxeris, ignem esse non negabis, et quælibet pars lucis nihil potest esse aliud quam lux. Cur ergo pars Dei non erit Deus ? An (*a*) articulata Dei forma est, sicut hominis, reliquorumque animantium ? nam pars hominis non est homo.

22. Sed ad quamlibet istarum opinionum descendo, et singillatim utramque considero. Nam si Deum ita esse vultis ut lucem, recusare non potestis Deum esse aliquam partem Dei. Quamobrem cum partem Dei esse animam dicitis, quam non negatis et corruptam esse, quæ stulta est; et commutatam, quæ sapiens fuit ; et violatam, quæ propriam perfectionem non habet ; et indigentem, quæ poscit auxilium ; et imbecillam, quæ medicina eget ; et miseram, quæ beata esse desiderat : hæc omnia in Deum sacrilega opinione confertis. Aut si non conceditis hæc de anima, nec (*b*) Spiritus est necessarius, qui animam in veritatem inducat, quia stulta non est ; nec renovatur anima per veram religionem, quia inveterata non est ; nec signaculis vestris perficitur, quia perfecta est ; nec ei Deus opem fert, quia non indiget ; nec medicus est Christus, quia sana est ; nec beata ei vita recte promittitur. Quid quod liberator dicitur Jesus, quod et ipse in Evangelio clamat : « Si vos filius liberaverit, tunc vere liberi eritis (*Johan.*, VIII, 36) ? » Et Apostolus Paulus ait : « Vos in libertatem vocati estis (*Gal.*, V, 13). » Servit ergo anima quæ istam libertatem nondum est assecuta. Deus igitur vobis auctoribus, siquidem pars Dei est Deus, et stultitia corrumpitur, et cadendo mutatus est, et amissa

(*a*) MS. Regius sic habet : *an particula Dei anima est sicut* etc.
(*b*) MSS. septem, *nec Apostolus est necessarius*. Et paulo post plerique habent, *quia mutata non est*, ubi excusi *inveterata*

débilité par la maladie, opprimé par la misère, et avili par la servitude.

23. Si vous voulez que la partie de Dieu ne soit pas Dieu, il ne peut pas davantage être incorruptible, puisque la corruption est dans une de ses parties : il n'en est pas moins changeant, puisqu'il change dans une de ses parties ; il n'est plus inviolable, puisqu'il n'est pas parfait dans toutes ses parties ; il manque de quelque chose, puisqu'il fait tout pour recouvrer ses parties ; il n'est ni entièrement sain, puisqu'il est faible dans une de ses parties ; ni parfaitement heureux, puisqu'une de ses parties est soumise à la misère ; ni entièrement libre, puisqu'une de ses parties subit le joug de la servitude. Voilà ce que vous êtes forcés d'admettre, quand vous affirmez que l'âme, accablée sous tant de calamités, est une partie de Dieu. Quand vous aurez enlevé de votre secte toutes ces erreurs et autres de ce genre, alors, et alors seulement vous pourrez dire que votre bouche est exempte de blasphème. Que dis-je ? Abandonnez cette secte : car si vous cessez de croire et de répéter ce qu'a écrit votre chef, vous ne serez certainement plus Manichéens.

24. Si nous voulons nous abstenir de tout blasphème, disons que Dieu est le souverain bien ; le bien tel qu'il ne peut en exister, et qu'on ne peut en concevoir de plus grand : là est la règle de l'intelligence et de la foi. La raison des nombres ne peut, en aucune façon, être altérée ni violée ; et rien, quoi qu'il advienne, ne peut faire que le nombre qui vient après *un*, n'en soit le double. Or, quand ces vérités sont immuables, vous prétendez que Dieu peut être soumis au changement. Quand cette loi garde inviolablement son intégrité, vous ne voulez pas que Dieu lui soit au moins semblable ? Demandez à la nation des ténèbres que le nombre trois, ce nombre intelligible où l'unité est tellement une qu'il ne peut être fractionné, soit divisé en deux nombres entiers égaux ? Votre esprit verra certainement que la malveillance de personne n'y peut arriver. Et cette même malveillance, qui ne peut violer la raison d'un nombre, pourrait violer Dieu ? Ou si elle ne le peut pas, quelle nécessité, dites-moi, y avait-il qu'une partie de lui-même fût mêlée au mal, et précipitée dans d'aussi grandes misères ?

CHAPITRE XII

Toute issue est fermée aux Manichéens.

25. Il arrivait de toutes ces considérations que, malgré notre zèle à vous entendre, nous

perfectione violatus, et opis indiget, et debilis morbo, et oppressus miseria, et servitute turpatus est.

23. Quod si Dei pars Deus non est : nec incorruptus potest esse, in cujus parte corruptio est ; nec incommutatus, qui ex aliqua parte mutatus est ; nec inviolatus, qui non ex omni parte perfectus ; neque non indigens, qui sedulo agit ut sibi restituat partem suam ; nec omnino sanus, qui aliqua parte imbecillus est ; nec beatissimus, qui habet aliquam partem subjectam miseriæ ; nec omnino liber, cujus pars aliqua premitur servitute. Hæc omnia cogimini dicere, cum animam, quam tantis obrutam calamitatibus cernitis, partem Dei esse perhibetis. Hæc et multa hujuscemodi de secta vestra si potestis auferre, tunc demum dicite os vestrum carere blasphemiis. Immo sectam illam deserite : nam si hoc quod ille scripsit destiteritis credere ac dicere, Manichæi utique non eritis.

24. Summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut intelligendus, aut credendus Deus est, si blasphemiis carere cogitamus. Ratio aliqua numerorum violari et commutari nullo pacto potest, nec ulla natura qualibet violentia effecerit, ut post unum qui sequitur numerus, non duplo ei concinat. Hoc commutari nullo pacto potest, et Deus a vobis commutabilis dicitur. Tenet ista ratio inviolabilem integritatem suam, et ei saltem parem Deum esse non vultis. Faciat quælibet gens tenebrarum, ut ternarius intelligibilis numerus, in quo ita unum est, quod unum est, ut partibus careat ; faciat ergo gens ista tenebrarum, ut numerus iste ternarius in duas partes æquales dividatur. Videt certe mens vestra nullius id malevolentia posse contingere. Quæ ergo rationem numeri violare non poterat, poterat Deum ? Si autem non poterat, quæ obsecro necessitas fuit, ut pars ejus misceretur malo, et in tantas miserias truderetur ?

CAPUT XII

Excludit Manichæorum suffugia.

25. Hinc enim illud exortum est, quod etiam cum studiose vos audiremus, nos magnis premebat

étions dans les plus vives angoisses ; et quand nous cherchions ce que ferait à Dieu ce royaume des ténèbres, si Dieu refusait de le combattre avec un si grand péril d'une partie de lui-même, nous ne trouvions aucune issue. Si, en effet, ce royaume ténébreux ne devait pas nuire au repos de Dieu, nous avions à nous plaindre, nous, d'avoir été cruellement jetés au milieu de tant de calamités ; si, au contraire, il devait lui nuire, la nature de Dieu cessait d'être incorruptible, conclusion inadmissible. Je sais que dans cette question, il s'est trouvé un des vôtres prétendant que Dieu n'avait pas voulu se soustraire au mal, ni l'empêcher de lui nuire, mais qu'à cause de sa bonté naturelle, il avait voulu mettre l'ordre dans cette nation des ténebres, inquiète et perverse. Ce n'est pourtant pas là l'idée des livres manichéens, et ce qu'ils proclament partout et très-hautement, c'est que Dieu a tout disposé pour n'être pas attaqué par ses ennemis. Mais supposons que telle soit réellement la pensée des Manichéens, comme le soutenait cet orateur qui ne trouvait rien autre chose à répliquer, croyez-vous pouvoir laver Dieu du reproche de cruauté ou de faiblesse ? Car enfin cette bonté à l'égard de ses ennemis est une véritable ruine pour ses amis. Et de plus, j'ajoute que si sa nature ne pouvait être ni corrompue ni changée, aucune souillure ne pouvait nous changer ni nous corrompre nous-mêmes : et que cet ordre qu'il voulait établir dans une nature ennemie, il pouvait certes aussi en user à notre égard en nous exemptant de la corruption.

26. Mais on n'avait pas dit encore ce que j'ai naguère entendu à Carthage. Un homme que je désire bien vivement voir s'affranchir de cette erreur, s'étant trouvé, sur cette question, enserré dans les mêmes difficultés, a osé dire que le royaume de Dieu avait des frontières qui pouvaient être envahies par les ennemis, mais que Dieu même ne pouvait, en aucune façon, être violé. Il émettait ainsi une opinion que votre docteur lui-même n'aurait jamais risquée, voyant sans aucun doute qu'elle entraînerait, plus facilement que toute autre, la ruine de sa secte. Tout homme, en effet, d'une intelligence même médiocre, entendant dire que dans cette nature il y avait quelque chose de violable et quelque chose d'inviolable, serait forcé de conclure qu'elle renferme non plus deux natures, mais trois, l'une inviolable, l'autre violable, et la troisième produisant la violation.

angustiis : nec ullum exitum reperiebamus, quærentes quid factura erat Deo gens tenebrarum, si cum ea nollet cum tanta partis suæ calamitate pugnare. Si enim non erat nocitura quiescenti, crudeliter nobiscum actum querebamur, qui ad istas ærumnas missi sumus. Si autem nocitura erat, non esse illam naturam incorruptibilem, qualis natura Dei esse debebat. In hac quæstione non defuit qui diceret, non Deum malo carere voluisse, aut ne sibi noceretur cavisse, sed propter naturalem bonitatem suam inquietæ perversæque naturæ, ut ordinata esset, prodesse voluisse. Non hoc sonant libri Manichæi; cavisse, Deum ne invaderetur ab hostibus, sæpissime ibi significatur, sæpissime dicitur. Sed concedamus ista Manichæum sensisse, ut ille dicebat, qui non inveniebat aliud quod diceret : num ista ratione Deus a crudelitate aut infirmitate defenditur? Hæc enim ejus in adversam gentem bonitas, in suos exstitit magna pernicies. Huc accedit, quia si natura illius corrumpi commutarique non posset, nec nos ulla pestis commutaret atque corrumperet; et ille ordo qui naturæ alienæ præstandus fuit, posset sine nostra perversitate præstari.

26. Illud vero nondum dictum erat, quod (*a*) nuper apud Carthaginem audivi. Cum enim quidam, quem maxime illo errore cupio liberari, hac quæstione in easdem compingeretur angustias, ausus est dicere, scilicet regnum habuisse quosdam fines suos, qui possent invadi a gente contraria; nam ipsum Deum nullo modo potuisse violari. Sed dixit quod neque auctor ille vester ullo modo dicere cogeretur: videret enim fortasse consequentes ruinas suæ sectæ multo per hanc sententiam, quam per aliam faciliore. Et revera ita se hoc habet, ut si quisquam mediocris cordis audierit in natura illa fuisse, aliud violabile, aliud inviolabile, facile intelligat non jam duas, sed tres esse naturas, unam inviolabilem, alteram violabilem, tertiam violatricem.

(*a*) Etsi vox, *nuper*, ad aliquot aanos porrigatur nonnumquam : hoc tamen loco nescimus an proximum tempus denotet. Nam subindicare videtur quæstioni illi (quæ quidem apud Italiam *ab usque Carthagine a Nebridio proponi solebat*, uti legimus in lib. VII. Confess. c. II, n. 3.) responsum istud alterum pro Manichæis redditum esse, non primo tempore propositæ a Nebridio quæstionis, aut eo quo studiose Manichæos audiebat Augustinus, sed aliquanto recentiore, ao-

CHAPITRE XIII

On doit juger les faits, non d'après les choses, mais d'après l'instruction. — Quel jugement faut-il porter de l'abstinence des Manichéens?

27. Puisque ces blasphèmes, sortis de votre cœur, se retrouvent sans cesse sur vos lèvres, cessez donc, pour attirer les ignorants, de vanter, comme une grande conception, votre signe de la bouche. Mais peut-être faites-vous consister la grandeur et la beauté de ce signe dans votre abstinence de viandes et de vin? Alors, je vous demanderai ce que vous avez en vue en agissant ainsi. Si le but auquel nous rapportons nos actions, c'est-à-dire en vue duquel nous les faisons, est non-seulement innocent, mais encore louable, nos actions aussi seront louables : mais si ce but poursuivi, vers lequel nous tendons, quand nous nous trouvons en face d'un devoir, est à bon droit et justement répréhensible, personne n'hésitera à dire que ce devoir même mérite le blâme et la réprobation.

28. Ainsi, on rapporte de Catilina qu'il pouvait supporter le froid, la soif et la faim; cet homme infâme et sacrilége avait cela de commun avec nos apôtres. Mais quelle différence établissons-nous entre ce parricide et nos Apôtres, sinon le but ou l'intention même qui le faisait agir? Il ne supportait, en effet, toutes ces souffrances que pour satisfaire ses passions les plus immodérées et les plus cruelles, tandis que les Apôtres se proposaient de réprimer ces mêmes passions, et de les soumettre à l'empire de la raison. Vous-mêmes, quand on exalte la multitude des vierges catholiques, vous répondez d'ordinaire : une mule est vierge aussi. Et bien que cette réponse soit insensée, à cause de votre ignorance de la discipline catholique, ne déclare-t-elle pas cependant que cette continence est vaine, si on ne la rapporte pas, par une raison déterminée, à une fin droite et légitime? Les catholiques, à leur tour, ne pourraient-ils pas attribuer aussi votre abstinence de viandes et de vin aux animaux sans raison, à la multitude des passereaux et aux innombrables espèces de vermisseaux? Mais pour ne pas imiter votre témérité, je me garderai de toute précipitation, et j'examinerai seulement dans quelle intention vous pratiquez cette abstinence, car, je le répète, il est convenu entre nous que l'intention seule doit être cherchée dans les questions de mœurs. Si donc, c'est par modération et pour réprimer vos passions que

CAPUT XIII

Non ex rebus sed ex intentione facta æstimantur hinc de Manichæorum abstinentia ferendum judicium.

27. Hæ igitur blasphemiæ, cum a corde profectæ, quotidie in ore vestro habitent, desinite aliquando signaculum oris vestri, ad imperitorum illecebram, quasi magnum aliquid prædicare. Nisi forte quod non vescimini carnibus, et vinum non bibitis, signaculum oris mirandum et laudandum putatis. Quod quæro a vobis, quo fine faciatis. Finis enim quo referuntur ea quæ facimus, id est propter quem facimus quidquid facimus, si non solum inculpabilis, sed etiam laudabilis fuerit, tunc demum etiam facta nostra laude aliqua digna sunt: sin ille jure meritoque culpatur, quem spectamus et intuemur, cum in aliquo versamur officio, id quoque officium nemo improbandum vituperandumque dubitaverit.

28. De Catilina memoriæ proditum est, quod frigus, sitim, famem ferre poterat. Hæc erant illi spurco sacrilegoque etiam cum Apostolis nostris communia. Unde ergo discernitur parricida iste ab Apostolis nostris, nisi fine illo quem diversi simum sequebatur? Namque ille ista tolerabat, ut immoderatissimas et immanissimas expleret cupiditates: illi e contra ut eas premerent, et dominanti rationi servire cogerent. Soletis et vos, cum catholicarum vobis virginum multitudo prædicatur, dicere, Etiam mula virgo est. Temere id quidem, propter imperitiam catholicæ disciplinæ, sed tamen significantes vanam esse continentiam istam, nisi ad aliquem rectissimum finem certa ratione referatur. Possunt et catholici Christiani vestram a vino et carnibus abstinentiam, jumentis et multis passeribus, postremo etiam innumerabilibus generibus vermium comparare. Sed ne in vestram incidam temeritatem, non id præpropere faciam, sed discutiam primo quo ista fine faciatis. Jam enim constat inter nos, ut opinor, hujuscemodi moribus nihil aliud esse quærendum. Si

forte nonnisi post ipsius regressum ex Italia. Quod si ita est, libro huic Romæ a se scripto locum hunc secunda manu, dum ejus publicationem differt, adjecerit.

vous vous privez de ces mets et de ce breuvage qui nous délectent et nous réjouissent, je vous écoute et vous approuve. Mais il n'en est pas ainsi.

29. Supposons, en effet, ce qui est possible, un homme tellement sobre et frugal, que, modérant l'appétit de son estomac et de son palais, il ne fait qu'un seul repas par jour. Ce repas se compose d'un peu de lard et de quelques légumes cuits dans le jus de ce même lard, le tout en quantité suffisante pour apaiser sa faim, puis pour soutenir sa santé et calmer sa soif, il prend deux ou trois petites mesures de vin pur, et il borne là son alimentation de chaque jour. Un autre s'abstient entièrement de viandes et de vin, se fait servir, aussitôt la neuvième heure arrivée, les fruits les plus exquis étrangers et de toute espèce, recouverts d'abondantes épices : au commencement de la nuit on lui présente les mêmes mets pour son souper ; puis se désaltérant avec de l'eau miellée, du cidre, et des sucs de certains fruits, qui imitent assez le vin et sont même d'un goût plus agréable, il en boit, non pas selon sa soif, mais selon son attrait ; et il a soin ainsi chaque jour, de prendre la même nourriture, de jouir des mêmes délices ; non pas pour répondre à un besoin réel, mais uniquement pour satisfaire ses plaisirs. Je vous le demande, lequel de ces deux hommes vous paraît vivre avec le plus d'abstinence, pour ce qui concerne le boire et le manger ? Je ne vous crois pas assez aveuglés pour préférer ce glouton à l'homme sobre qui se contente d'un peu de lard et de vin.

30. Tel est le cri de la vérité ; mais votre erreur chante sur un autre ton. L'Elu que vous exaltez, marqué des trois signes, s'il mène chaque jour l'existence de celui que je viens de décrire, pourra bien peut-être s'attirer les reproches d'un ou de deux frères plus sérieux, mais il ne saurait être condamné comme violateur du sceau. Qu'il vienne, au contraire, à manger une seule fois avec le premier, qu'il se graisse les lèvres avec un petit morceau de jambon ou de lard rance, qu'il se désaltère avec un peu de vin éventé, de par l'autorité de votre fondateur que certes vous admirez et couvrez de votre approbation, il sera jugé violateur du sceau et par là même condamné à l'enfer. Oh ! je vous en prie, quittez votre erreur ; écoutez la raison ; résistez donc, de grâce, quelque peu à l'habitude. Se peut-il quelque chose de plus pervers que cette perversité ? de plus insensé ? Dire qu'un homme repu de champignons de truffes, de gâteaux, de cidre, d'é-

ergo parcimoniæ gratia et coercendæ libidinis, qua escis talibus et potu delectamur et capimur, audio et probo, sed non ita est.

29. Nam quæro a vobis, si quis exsistat, quod fieri potest, ita homo parcus et frugi, ut appetitum ventris et gutturis moderans, non epuletur his per unum diem ; et huic cœnanti oluscula cum exiguo lardo apponantur, eodem lardo uncta atque condita, quantum comprimendæ fami sat est ; sitimque irriget propter diligentiam valetudinis, duabus aut tribus (*a*) vini meracis potionibus, isque illi victus sit quotidianus : alius vero ex alia parte nihil gustans carnium, nihil vini, exquisitas et peregrinas fruges multis ferculis variatas et largo pipere adspersas nona hora libenter assumat, noctis etiam principio talia cœnaturus ; bibat autem mulsum, carœnum passum, et nonnullorum pomorum expressos succos, vini speciem satis imitantes, atque id etiam suavitate vincentes ; et bibat non quantum sitit, sed quantum libet ; idque sibi exhibendum curet quotidie, talique victu deliciisque perfruatur, nulla necessitate, magna voluptate : quem tandem horum duorum, quod ad cibandum potandumque adtinet, abstinentius vitam ducere judicatis ? Non opinor usque adeo vos esse cæcos, quin illum de parco lardo et vino, huic gurgiti præferatis.

30. Ita quidem veritas cogit, sed vester error longe aliter canit. Electus enim vester tribus signaculis prædicatus, si quotidie ita vivat, ut hic quem posterius descripsimus, ab uno, et fortasse duobus gravioribus reprehendi potest, damnari autem tamquam signaculi (*b*) dissignator omnino non potest. Si autem semel cum illo priore cœnaverit, frustoque pernæ vel rancido labra unxerit, et vappa udaverit, solutor signaculi et gehennæ ilico destinatus, vestri auctoris sententia, mirantibus vobis, sed tamen consentientibus, judicabitur. Quæso relinquite errorem, quæso advertite rationem, quæso aliquantulum consuetudini obsistite. Quid enim est

(*a*) MSS. sex probæ notæ, *aut tribus minime meracis potionibus.* alii tres, *aut tribus vini potionibus.*
(*b*) Er. *dissipator,* At MSS. septem *distignator.* alii quatuor habent *designator.*

pices, de lasers, digérant tous ces mets avec plaisir, et en réclamant de semblables tous les jours, ne présentera aucun caractère qui puisse le faire déchoir des trois signes, c'est-à-dire de la règle de la sainteté, tandis qu'un autre qui ne prend que des légumes communs, fort mal assaisonnés, et en quantité à peine suffisante pour subvenir aux besoins de son corps, y ajoutant trois petits verres de vin pour conserver sa santé, et recommençant ce régime tous les jours, s'attire par cela même un châtiment certain ! peut-on dire ou imaginer une absurdité plus grande.

CHAPITRE XIV

Trois causes louables pour s'abstenir de certaines viandes.

31. Mais, dit l'Apôtre : « Il est bon, mes frères, de ne pas manger de viande et de ne pas boire de vin (*Rom.*, XIV, 21). » Comme si vraiment quelqu'un d'entre nous songeait à nier la bonté de ce conseil ! Seulement il faut avoir en vue le motif dont j'ai parlé plus haut, et qu'expriment ces paroles : « Ne prenez nul soin de la chair dans les concupiscences (*Ib.*, XIII, 14),» ou bien ceux que saint Paul indique plus loin, comme par exemple le désir d'enchaîner la gourmandise qui d'ordinaire est excitée par ces sortes d'aliments ; ou la crainte de scandaliser son frère, et de porter les faibles à faire acte d'idolâtrie. Car, à l'époque où l'Apôtre écrivait ces conseils, on vendait au marché beaucoup de viandes qui avaient été offertes aux idoles. Et parce qu'on faisait aussi des libations aux faux Dieux, beaucoup de frères plus faibles qui étaient obligés de recourir au marché, aimèrent mieux se priver de viande et de vin que de tomber même, sans le savoir, dans ce qu'ils regardaient comme une communication avec les idoles. D'autres plus instruits et plus forts savaient qu'il fallait mépriser de semblables croyances, qu'une nourriture ne pouvait être souillée que par une mauvaise conscience ; ils se tenaient attachés à cette parole du Sauveur : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche, qui souille l'âme, mais ce qui en sort (*Matth.*, XV, 11). » Néanmoins à cause de la faiblesse de leurs frères ils crurent eux aussi devoir s'abstenir de ces aliments, afin de ne les pas scandaliser. Et, notez bien, ce n'est pas ici une simple conjecture, c'est un fait constaté dans les épîtres mêmes de saint Paul. Quand vous alléguez toujours ces paroles : « Il est bon, mes frères, de ne pas manger de viande et de ne pas boire de vin ; » pourquoi

ista pravitate perversius ? Quid magis delirum ? Quid porro insanius dici aut cogitari potest, hominem boletos, orizam, tubera, placentas, carœnum, piper, laser, distento ventre cum gratulatione ructantem, et quotidie talia requirentem, non inveniri quemadmodum a tribus signaculis, id est a regula sanctitatis excidisse videatur ; alium vero fruges vilissimas fumoso obsonio condientem, tantumque hinc assumentem, quantum refectioni corporis sufficit, et tres cyathos vini sustentandæ valetudinis gratia sorbentem, et ab illo victu ad istum transeuntem, certo supplicio præparari ?

CAPUT XIV

Tribus causis abstinetur laudabiliter a certis ciborum generibus.

31. At enim ait Apostolus ; « Bonum est, fratres, non manducare carnem, neque bibere vinum. » Quasi vero quisquam nostrum id bonum neget : sed aut eo fine quem superius commemoravi, secundum quem dicitur, « Et carnis curam ne feceritis in concupiscentiis (*Rom.*, XIV, 21) : » aut eis quos rursus idem Paulus ostendit : id est, aut refrenandæ gulæ caussa, quæ his rebus solet rabidius immoderatiusque raptari ; aut ne frater offendatur ; aut ab infirmis idolio communicetur. Eo enim tempore, quo hæc scribebat Apostolus, multa immolatitia caro in macello vendebatur. Et quia vino etiam libabatur diis gentium, multi fratres infirmiores, qui etiam rebus his venalibus utebantur, penitus a carnibus se et vino cohibere maluerunt, quam vel nescientes incidere in eam quam putabant cum idolis communicationem. Propter hos autem etiam ii qui firmiores erant, et hæc majori fide contemnenda judicarant, scientes nihil immundum esse nisi per malam conscientiam, tenentesque illam Domini sententiam : « Non quod intrat in os vestrum, vos coinquinat, sed quod exit (*Matt*, XV, 11) : » tamen propter hos infirmiores, ne offenderentur, ab his rebus abstinere debebant. Neque hoc suspicione colligitur, sed in ipsis Apostoli epistolis manifeste invenitur. Vos enim hoc solum nobis dicere soletis ; « Bonum est, fratres, non manducare carnem, neque bibere vinum (*Rom.*, XIV, 21) : » non autem subjungere illud quod sequitur ; « neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur.

n'ajoutez-vous pas ce qui suit : « ni de faire quoi que ce soit qui puisse offenser, scandaliser ou affaiblir votre frère. Ce dernier passage n'indique-t-il pas le but pour lequel l'Apôtre formulait ces préceptes?

32. C'est, du reste, ce que montre plus clairement ce qui précède et ce qui suit. Sans doute, il est bien long de le rappeler ; mais dans l'intérêt de ceux qui ne lisent et n'étudient qu'avec nonchalance les saintes Ecritures, je me vois forcé de citer le passage tout entier. « Recevez avec charité celui qui est encore faible dans la foi, sans en venir avec lui à des contestations. Car l'un croit qu'il lui est permis de manger de toutes choses ; mais que celui qui est faible ne mange que des légumes. Que celui qui mange de tout ne méprise pas celui qui n'ose manger de tout; et que celui qui ne mange pas de tout ne méprise pas celui qui mange de tout, puisque Dieu l'a pris à son service. Qui êtes-vous pour oser cendamner le serviteur d'autrui? S'il tombe ou s'il demeure ferme, cela regarde son maître, mais il demeurera ferme, parce que Dieu est tout-puissant pour l'affermir. De même, l'un met de la différence entre les jours ; l'autre, au contraire, considère tous les jours comme égaux. Que chacun abonde en son sens. Celui qui distingue les jours, les distingue pour plaire au Seigneur; celui qui mange, le fait pour plaire au Seigneur, et en rend grâces à Dieu et celui qui ne mange pas le fait pour plaire au Seigneur et en rend grâces à Dieu. Car aucun de nous ne vit pour soi-même, et aucun ne meurt pour soi-même. Mais, soit que nous vivions, c'est pour le Seigneur que nous vivons ; soit que nous mourions, c'est pour le Seigneur que nous mourons. Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur. Car c'est pour cela même que Jésus-Christ est mort, et qu'il est ressuscité, afin d'avoir un souverain empire sur les vivants et les morts. Vous donc, pourquoi condamnez-vous votre frère? Et vous, pourquoi méprisez-vous votre frère? Car nous paraîtrons tous devant le tribunal de Jésus-Christ, selon qu'il est écrit : Je jure par moi-même, dit le Seigneur, que tout genou fléchira devant moi, et que toute langue confessera que je suis Dieu. Ainsi chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même. Ne nous jugeons donc plus les uns les autres, mais jugez plutôt que vous ne devez pas donner à votre frère une occasion de chute et de scandale. Je sais, et je suis persuadé, selon la

Hinc enim elucet quo fine Apostolus hæc præcipiebat.

32. Planius hoc indicant superiora et sequentia, quæ commemorare longum est quidem, sed propter eos, qui ad divinas Scripturas (*Ibid.*, 1, etc.) legendas et pertractandas pigri sunt, totum istum locum retexere cogimur. « Infirmum autem in fide assumite, inquit, non in disceptationibus cogitationum. Alius enim credit manducare omnia : qui autem infirmus est, olus manducet. Is qui manducat, non manducantem non spernat ; et qui non manducat, manducantem non judicet : Deus enim illum assumsit. Tu quis es qui judicas alienum servum? Suo Domino stat, aut cadit, stabit autem. Potens est enim Deus statuere illum. Nam alius judicat diem inter diem, alius judicat omnem diem: unusquisque in suo sensu abundet. Qui sapit diem, Domino sapit : et qui manducat, Domino manducat ; gratias enim agit Deo. Et qui non manducat, Domino non manducat, et gratias agit Deo. Nemo enim nostrum sibi vivit, et nemo sibi moritur. Sive enim vivimus, Domino vivimus ; sive morimur, Domino morimur. Sive enim vivimus, sive morimur, Domini sumus. In hoc enim Christus et (*a*) vixit, et mortuus est, et resurrexit, ut et vivorum et mortuorum dominetur. Tu autem quid judicas fratrem tuum, aut tu quare spernis fratrem tuum? Omnes enim stabimus ante tribunal Dei. Scriptum est enim : Vivo ego, dicit Dominus, quoniam mihi flectetur omne genu, et confitebitur omnis lingua Deo. Itaque unusquisque nostrum pro se rationem reddet Deo. Non ergo amplius invicem dijudicemus, sed hoc judicate magis, ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum. Scio et confido in Domino Jesu, quia nihil commune per ipsum, nisi ei qui existimat quid commune esse, illi commune est. Si enim propter cibum frater tuus contristatur, non jam secundum caritatem ambulas. Noli cibo tuo perdere illum, pro quo Christus mortuus est. Non ergo blasphemetur bonum nostrum. Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in Spiritu-sancto. Qui enim in hoc servit Christo, placet Deo, et probatus est hominibus. Itaque quæ pacis sunt sectemur, et quæ ædificationis sunt in invicem.

(*a*) Editi, *et vivit*, MSS. *et vixit*. dorro neutrum hic loci in sacris dodicibus reperitur.

doctrine du Seigneur Jésus-Christ, que rien n'est impur par soi-même, et qu'il n'est impur qu'à celui qui le croit impur. Mais si, en mangeant quelque chose, vous attristez votre frère, déjà vous ne vous conduisez plus par la charité. Ne faites pas périr par votre nourriture celui pour qui Jésus-Christ est mort. N'exposez pas aux médisances des hommes le bien dont nous jouissons. Car le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire, ni dans le manger ; mais dans la justice, dans la paix et dans la joie que donne le Saint-Esprit. Et celui qui sert Jésus-Christ de cette sorte est agréable à Dieu et approuvé des hommes. Recherchons donc ce qui entretient la paix, et observons tout ce qui nous peut édifier mutuellement. Gardez-vous de détruire l'œuvre de Dieu par le manger. Toutes les viandes, à la vérité, sont pures ; mais il est mal à l'homme d'en manger avec scandale. Il vaut mieux ne point manger de chair et ne point boire de vin, et ne rien faire qui blesse, scandalise ou affaiblisse votre frère. Avez-vous une foi éclairée ? Gardez-la dans votre cœur aux yeux de Dieu. Heureux celui qui ne se condamne pas lui-même en ce qu'il approuve ! Mais celui qui doute s'il peut manger d'une viande et ne laisse pas d'en manger, est condamné, parce qu'il n'agit pas selon la foi. Or, tout ce qui ne se fait pas selon la foi, est péché. Nous devons donc, nous qui sommes plus fort, supporter les faiblesses des infirmes et ne pas chercher notre propre satisfaction. Que chacun de vous tâche de plaire à son prochain dans ce qui est bon et capable de l'édifier. Puisque Jésus-Christ n'a point cherché à se satisfaire lui-même (*Rom.*, XIV-XV, 1-3).

33. Est-il assez évident que l'Apôtre n'a défendu à ceux qui sont fermes de manger des viandes et de boire du vin, que parce qu'ils blessaient les faibles, en heurtant leurs idées, et les exposaient à croire que ceux mêmes qui de bonne foi jugeaient toutes les viandes pures, voulaient encore servir les idoles en refusant de s'abstenir de ces viandes et de ce breuvage ? C'est aussi ce qu'il veut dire, en écrivant en ces termes aux Corinthiens. « Et quant aux viandes immolées aux idoles, nous savons qu'une idole n'est rien dans le monde, et qu'il n'y a nul autre dieu que le seul Dieu. Car encore qu'il y en ait qui soient appelés dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre, et qu'ainsi il y ait plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, pour nous néanmoins il n'y a qu'un seul Dieu, qui est le Père, duquel toutes choses tirent leur origine, et qui nous a faits pour lui ; qu'un seul Seigneur, qui est Jésus-Christ, par qui toutes choses ont été faites, et par qui nous sommes tout ce que nous sommes. Mais tous n'ont pas la science ; car plusieurs jusqu'à ce jour, croyant que l'idole est quelque chose, mangent des viandes qui lui ont été offertes, et leur conscience, qui est faible, en est souil-

Noli propter escam destruere opus Dei. Omnia quidem munda sunt, sed malum est homini qui per offensionem manducat. Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur. Tu fidem habes penes temetipsum, habe coram Deo. Beatus qui non judicat semetipsum in eo quod probat. Qui autem discernit, si manducaverit damnatus est, quia non ex fide. Omne autem quod non ex fide, peccatum est. Debemus autem nos firmiores imbecillitates infirmorum sustinere, et non nobis placere. Unusquispue nostrum proximo suo placeat (*a*) in bonum, ad ædificationem. Etenim Christus non sibi placuit (*Rom.*, XV, 1). »

33. Satisne apparet Apostolum eis præcepisse, ut carnes non manducarent, neque vinum biberent quicumque firmiores essent : quia infirmos offendebant non eis congruendo, et faciebant ut putarent eos, qui fide omnia munda judicabant, in obsequium idolorum a talibus epulis et potu nolle abstinere ? Hoc significat et ad Corinthios hoc modo scribens : « De escis autem sacrificiorum quæ idolis immolantur, scimus quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus Deus nisi unus. Nam etsi sunt qui dicantur dii, sive in cælo, sive in terra, nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in illo, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum. Sed non in omnibus est scientia. Quidam autem in conscientia sua usque adhuc in idolio quasi idolothytum manducant, et conscientia eorum cum sit infirma inquinatur. Esca autem nos non commendat Deo. Neque enim si manducaverimus, abundabimus, neque si non manducaverimus, deficiemus. Videte autem ne forte hæc licentia vestra

(*a*) MSS. novem, *placeat ad bonam ædificationem.*

lée. La nourriture ne nous rend point agréables à Dieu : si nous mangeons, nous n'aurons rien de plus devant lui, ni rien de moins si nous ne mangeons pas. Mais prenez garde que cette liberté ne soit aux faibles une occasion de chute. Car si quelqu'un en voit un plus savant, assis à table dans un lieu consacré aux idoles, ne sera-t-il pas porté, lui dont la conscience est faible, à manger aussi de ces viandes sacrifiées? Et votre science sera la perte de votre frère encore faible, pour qui Jésus-Christ est mort. Or, péchant de la sorte contre vos frères, et blessant leur conscience encore faible, vous péchez contre Jésus-Christ. C'est pourquoi, si ma nourriture est un sujet de scandale à mon frère, je ne mangerai jamais plus de chair, pour ne scandaliser point mon frère (I *Cor.*, VIII, 4-13), »

34. Dans un autre passage, l'Apôtre ajoute : « Quoi donc? voudrai-je dire que ce qui a été immolé aux idoles ait quelque vertu, ou que l'idole soit quelque chose? Mais je dis que ce que les païens immolent, c'est aux démons qu'ils l'immolent, et non pas à Dieu. Or, je ne veux point que vous ayez société avec les démons : vous ne pouvez boire le calice du Seigneur et le calice des démons. Vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons. Est-ce que nous voulons irriter le Seigneur et le piquer de jalousie? sommes-nous plus forts que lui? Tout m'est permis, mais tout ne m'est pas expédient. Tout m'est permis, mais tout n'édifie pas. Que nul ne cherche sa propre satisfaction, mais le bien des autres. Mangez de tout ce qu'on vend à la boucherie, sans vous inquiéter de rien par scrupule de conscience. Mais si quelqu'un vous dit : Ceci a été immolé aux idoles, n'en mangez point à cause de celui qui vous a donné cet avis, et aussi de peur de blesser la conscience. Je dis la conscience, non pas la vôtre, mais celle d'autrui. Car pourquoi la liberté que j'ai sera-t-elle condamnée par la conscience d'un autre? Si je prends avec actions de grâces ce que je mange, pourquoi parle-t-on mal de moi pour une chose dont je rends grâces à Dieu. Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, et quelque chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. Ne donnez point occasion de scandale, ni aux Juifs, ni aux Gentils, ni à l'Eglise de Dieu. Comme je m'efforce moi-même de plaire à tous en toutes choses, ne cherchant point ce qui m'est avantageux, mais ce qui est utile à plusieurs pour être sauvés (*Cor.*, X, 19-33). » « Soyez mes imitateurs, comme moi-même je le suis de Jésus-Christ (*Ib.*, XI, 1). »

offendiculum fiat infirmis. Si enim quis viderit eum, qui habet scientiam, in idolio recumbentem, nonne conscientia ejus cum sit infirma, ædificabitur ad manducandum idolothyta, et peribit infirmus in tua conscientia frater, propter quem Christus mortuus est? Sic autem peccantes in fratres, et percutientes conscientiam ipsorum infirmam, in Christum peccatis. Quapropter si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in æternam, ne fratrem scandalizem (I *Cor.*, VIII, 4, etc.). »

34. Item alio loco : « Quid ergo dico quod idolis immolatum sit aliquid, (*a*) aut quod idolum sit aliquid? Sed quæ immolant gentes, dæmoniis immolant, et non Deo. Nolo autem vos socios fieri dæmoniorum. Non potestis calicem Domini bibere, et calicem dæmoniorum : non potestis mensæ Domini participes esse, et mensæ dæmoniorum. An æmulamur Dominum? Numquid illo fortiores sumus? Omnia mihi licita sunt, sed non omnia expediunt : omnia mihi licita sunt, sed non omnia ædificant. Nemo quod suum est quærat, sed quod alterius. Omne quod in macello venit, manducate; nihil interrogantes propter conscientiam. Si quis autem dixerit, Hoc immolatum est idolis, nolite manducare propter illum qui indicat, et propter conscientiam, conscientiam autem dico, non tuam, sed alterius. Ut quid enim libertas mea judicatur ab alia conscientia? Si ego cum gratia participo, quid blasphemor pro quo gratias ago? Sive ergo manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. Sine offensione estote Judæis et Græcis et Ecclesiæ Dei, sicut et ego omnibus per omnia placeo, non quærens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi fiant. Imitatores mei estote, sicut et ego Christi (I *Cor.*, X, 19; XI, 1). »

35. Apparet igitur, ut opinior, quo fine a carnibus et a vino sit abstinendum. Is finis est triplex. Ad comprimendam delectationem, quæ in his maxime cibis haberi solet, atque in tali potu usque ad ebrietatem pervenire. Ad tuendam infirmitatem, propter illa quæ sacrificantur atque libantur. Et quod maxime commendandum est,

(*a*) MSS. novem, *non quod idolum sit aliquid.*

35. Ces paroles déclarent manifestement, je crois, dans quel but on doit s'abstenir de viandes et de vin. Ce but est triple. Réprimer la délectation que l'on trouve d'ordinaire dans ces sortes de nourritures et dans ce breuvage qui amène quelquefois l'ivresse. Ménager les faibles, à l'occasion des mets qui ont servi aux sacrifices et aux libations. Et chose plus louable encore, pratiquer la charité, en respectant la conduite des faibles qui s'abstiennent de ces aliments. Vous prétendez, vous, que ces mets sont impurs, malgré l'Apôtre qui soutient que tous sont purs, et qui n'y voit de mal que pour celui qui les mange en blessant la conscience. Et c'est vous, je l'affirme, qui êtes souillés par ces nourritures, par là même que vous les croyez impures. Car l'Apôtre a dit : « Je crois et confesse en Notre Seigneur Jésus, que rien n'est commun par soi-même, et qu'au contraire, tout est commun pour celui qui le croit tel. » Personne n'ignore sans doute que ce mot « commun » est pris dans le sens d'impur et de souillé. Mais n'est-ce pas insensé de traiter des Ecritures avec vous, qui trompez la raison avec des promesses et qui prétendez que ces livres sur lesquels repose toute l'autorité de la religion, ont été corrompus par de fausses additions. Prouvez-moi donc par la raison comment les viandes souillent ceux qui en mangent, lorsque d'ailleurs ils en usent sans blesser aucune conscience, aucune faiblesse et sans chercher aucun plaisir.

CHAPITRE XV

Pourquoi les Manichéens interdisent l'usage des viandes.

36. Ce qui importe le plus est de faire connaître le motif de cette abstinence superstitieuse. Une partie de Dieu, dit votre docteur, ayant été mêlée à la substance des maux, pour l'enchaîner et en réprimer l'extrême fureur (ce sont là vos paroles), le monde s'est trouvé formé de ce mélange des deux natures du bien et du mal. Or, la partie divine tend sans cesse à se purifier de toute partie du monde, et à remonter dans sa propre sphère ; mais en s'exhalant de la terre et en tendant vers le ciel, elle se précipite dans les arbres, que leurs racines attachent à la terre, et elle féconde ainsi et développe toutes les herbes, et tous les arbustes. De leur côté, les animaux se nourrissent de ces végétaux et en se les assimilant, ils fixent dans leur chair ce membre divin, le détournent de sa route, l'arrêtent, et le jettent dans une voie d'erreurs et de souffrances. Quand les aliments composés de plantes et de fruits sont destinés aux saints, c'est-à-dire aux

propter caritatem, ne imbecilliorum ab his continentium offendatur infirmitas. Vos autem immunda esse obsonia dicitis, cum dicat Apostolus (*Rom.*, XIV, 20), » omnia munda esse, sed ei malum esse qui per offensionem manducat. Et prorsus credo vos istis epulis inquinari, eo ipso quo immunda esse arbitramini. Ait enim : « Credo et confido in Domino Jesu, quia nihil commune per ipsum ; sed ei qui existimat aliquid commune esse, illi commune est. » Cui autem dubium est, commune illum, immundum et inquinatum vocasse ? Sed stultum est vobiscum agere de Scripturis, cum et rationem pollicendo decipiatis, et eos libros, in quibus magna est religionis auctoritas, falsis capitibus immissis corruptos esse dicatis. Ratione igitur mihi persuadete, quomodo vescentem carnes coinquinent, si sine ulla offensione, sine ulla infirma opinione, sine ulla libidine sumuntur ?

CAPUT XV

Esum carnium cur interdicant Manichœi.

36. Operæ pretium est totam superstitiosæ hujus abstinentiæ rationem cognoscere, quæ ita redditur : Quoniam, inquit, membrum Dei malorum substantiæ commixtum est, ut eam refrenaret, atque a summo furore comprimeret (sic enim dicitis) de commixta utraque natura, id est boni et mali, mundus est fabricatus. Pars autem illa divina ex omni parte mundi quotidie purgatur, et in sua regna resumitur : sed hæc per terram exhalans, et ad cælum tendens, incurrit in stirpes, quoniam radicibus terræ affiguntur, atque ita omnes herbas, et arbusta omnia fecundat et vegetat. Hinc animalia cibum capiunt, quæ si concumbunt, ligant in carne divinum illud membrum, et a certo suo itinere aversum atque impeditum, erroribus ærumnisque implicant. Itaque cibi qui de frugibus et pomis parantur, si ad sanctos, id est ad Manichæos veniant, per eorum castitatem, et orationes, et psalmos quidquid

Manichéens, leur chasteté, leurs prières et leurs psaumes, en dégagent l'élément substantiel et divin, et le purifient, c'est-à-dire le perfectionnent entièrement, de sorte que n'étant plus arrêté par aucune souillure il peut remonter dans son propre royaume. Mais à un mendiant qui n'est pas Manichéen, vous défendrez de donner du pain, des fruits, et même de l'eau, qui est un breuvage si commun pourtant ; de peur que le membre de Dieu, mêlé à ces substances ne se voie fermé la voie du retour, souillé qu'il serait par les péchés de ce mendiant.

37. Quant aux viandes, vous prétendez qu'elles ne sont qu'un amas de souillures. En effet, dites-vous, une parcelle de la partie divine s'échappe, quand on cueille les plantes et les fruits ; et surtout, quand on leur fait souffrir la compression, la mouture, la cuisson et l'action des dents ; elle fuit même dans tous les mouvements des animaux, quand ils s'agitent, quand on les exerce, quand ils travaillent, ou qu'ils font toute autre chose : elle s'échappe pendant notre sommeil, lorsque s'opère dans le corps par la chaleur intérieure ce qu'on appelle la digestion. Et la nature divine s'étant degagée par toutes ces occasions, il ne reste plus que quelque chose d'horriblement souillé d'où, par le moyen de la génération, se forme la chair. Dans l'homme toutefois, cette chair s'unit à une âme de bonne nature, parce que, dans les divers mouvements signalés, l'élément divin ne s'est pas enfui tout entier. Mais, dès que l'âme, à son tour, a quitté la chair, ce qui reste n'est plus qu'un amas de souillures, et dès lors l'âme de ceux qui se nourrissent de viandes ne peut qu'être souillée.

CHAPITRE XVI

Saint Augustin révèle les infâmes mystères des Manichéens.

38. O obscurité des choses de la nature, quel voile épais vous jetez sur le mensonge ! Quel est l'homme ignorant les causes naturelles, et encore privé de la lumière de la vérité qui ne se laisserait séduire par ces images corporelles, précisément parce que ce fond de doctrine n'est pas apparent, qu'on le revêt de certains fantômes empruntés aux choses visibles, et qu'on peut l'exprimer en style brillant ? Or, ces ignorants ne forment-ils pas la multitude, ou mieux, ce qu'on appelle le troupeau humain, et s'ils se préservent, de si grossières erreurs, ne le doivent-ils pas à une crainte re-

in eis est (*a*) luculentum et divinum purgatur, id est ex omni parte perficitur, ut ad regna propria sine ulla sordium difficultate referatur. Hinc est quod mendicanti homini, qui Manichæus non sit, panem vel aliquid frugum, vel aquam ipsam, quæ omnibus vilis est, dari prohibetis; ne membrum Dei, quod his rebus admixtum est, suis peccatis sordidatum a reditu impediat.

37. Carnes autem jam de ipsis sordibus dicitis esse concretas. Fugit enim aliquid partis illius divinæ, ut perhibetis, dum fruges et poma carpuntur; fugit cum affliguntur vel terendo vel molendo vel coquendo, vel etiam mordendo atque mandendo. Fugit etiam in omnibus motibus animalium, vel cum gestiunt, vel cum exercentur, vel cum laborant, vel cum omnino aliquid operantur. Fugit etiam in ipsa quiete nostra, dum in corpore, illa quæ appellatur digestio, interiore calore conficitur. Atque ita tot occasionibus divina fugiente natura, quiddam sordidissimum remanet, unde per concubitum caro formetur; (*b*) cum anima tamen boni generis, quoniam quamvis plurimum, non tamen totum bonum, memoratis illis motibus evolat. Quocirca cum anima etiam carnem deseruerit, nimias sordes reliquus fieri, et ideo eorum qui vescuntur carnibus, animam coinquinari.

CAPUT XVI

Aperit portentosa Manichæorum mysteria. Ex carnibus animantum unguenta. Sebum.

38. O rerum naturæ obscuritas, quantum tegmen est falsitatis? Quis non, hæc audiens, qui rerum caussas non didicit, qui nondum veritatis quantulocumque lumine adspersus corporeis imaginibus fallitur, eo ipso quo hæc minime apparent, et per quædam simulacra rerum visibilium cogitantur, et

(*a*) Editi *lutulentum purgatur*. At MSS. octo, *luculentum et divinum*, uti legi postulant sequentia verba, *preficitur ut ad regna* etc.

(*b*) Er. et Lov. omissa præpositione, *cum*, sic textum interpungunt : *care formetur. Anima tamen boni* etc. sed aliquanto concinnior MSS. lectio, quam hic reddimus.

ligieuse plutôt qu'au raisonnement? Aussi, ferai-je mon possible, avec l'aide de Dieu, pour les réfuter de telle sorte que non-seulement le jugement des hommes instruits les réprouvera sur le simple exposé qui en sera fait, mais que les intelligences même vulgaires verront manifestement combien elles sont fausses et absurdes.

39. Tout d'abord je vous demanderai comment dans le froment, les légumes, les fleurs, les fruits, se trouve enfouie je ne sais quelle partie de Dieu? Cela résulte, dites-vous, de l'éclat de la couleur, du parfum des odeurs et de la suavité des saveurs; les choses putréfiées, au contraire, n'ayant rien de tout cela, montrent qu'elles sont privées du même bien. — N'avez-vous pas honte de penser que le nez et le palais sont des moyens de trouver Dieu? Mais passons. Je vous parlerai latin, et c'est, comme on dit, beaucoup pour vous, et ici j'en appelle à n'importe quelle intelligence. Si c'est par la couleur que la présence du bien se révèle dans les corps, le fumier des animaux, qui est l'immondice de leur chair elle-même, ne revêt-il diverses couleurs, le blanc, le jaune, et autres encore, que, dans les fruits et les fleurs, vous regardez comme les témoins de la présence et de l'union de Dieu même? D'où vient donc que le rouge de la rose est pour vous l'indice d'un bien abondant, tandis que vous le condamnez dans le sang? D'où vient que dans la violette, vous honorez une couleur que vous réprouvez dans les épanchements de la bile, dans les jaunisses et dans les déjections d'un enfant? Pourquoi voyez-vous dans la blancheur et l'éclat de l'huile la marque que le bien y est mêlé abondamment, et en usez-vous pour purger le ventre et la gorge, quand d'un autre côté vous redoutez de toucher des lèvres les gouttes d'une couleur semblable qui découlent d'une viande grasse? Pourquoi regardez-vous le melon doré comme sorti des trésors de Dieu, et en excluez-vous la graisse dorée d'un jambon ou le jaune d'un œuf? Pourquoi, enfin, la blancheur de la laitue vous proclame-t-elle Dieu, tandis que celle du lait ne vous dit rien? Et encore je ne parle que des couleurs au sujet desquelles vous ne pourriez comparer aucune prairie semée de fleurs aux ailes et aux plumes d'un paon qui, cependant, provient de la génération et de la chair.

40. Si l'odeur vous révèle aussi le bien, sachez que la chair de certains animaux sert à faire des parfums de la plus suave odeur, et

diserte dici possunt, vera esse arbitretur? Talium autem hominum magnæ turbæ atque greges vocantur, quos religiosus timor ab his fallaciis potius quam ratio tutos facit. Quamobrem ita ego ista conabor refellere, quantum me Deus adjuvare dignabitur, ut non solum prudentium judicio, quo simul ac dicta fuerint improbentur, sed ipsi etiam vulgari intelligentiæ, quam sint falsa et absurda satis eluceat.

39. Primo enim quæro, unde doceatis in frumentis, ac legumine, et oleribus, et floribus, et pomis inesse istam nescio quam partem Dei. Ex ipso coloris nitore, inquiunt, et odoris jocunditate, et saporis suavitate manifestum est: quæ dum non habent putria, eodem bono sese deserta esse significant. Non pudet Deum naso et palato inventum putare? sed hæc omitto. Latine enim vobis dicam, et ut dici adsolet, multum est ad vos. Illud potius qualicumque mente intelligendum fuit, si colore apparet in corporibus boni præsentia, fimum animalium, quod ipsarum etiam carnium purgamentum est, diversis nitere coloribus, alias candido, plerumque aureolo, et aliis hujusmodi, quos in pomis et floribus velut testes Dei præsentis atque inhærentis accipitis. Quid tandem caussæ est, quod ruborem in rosa indicem abundantis boni esse perhibetis, et eumdem damnatis in sanguine? Cur in viola eumdem colorem amplectimini, quem in (a) choleribus, in morbo ictericorum, in infantis denique fimo aspernamini? Cur nitorem atque fulgorem olei, clamare copiam coadmixti boni arbitramini, et ad id purgandum fauces et ventrem paratis: de pingui autem carne simillimi fulgoris destillantibus guttis labra contingere formidatis? Cur de thesauris Dei melonem putatis aureum esse; et pernæ adipem rancidam, vel ovi medium non putatis? Cur vobis candor in lactucis prædicat Deum, in lacte non prædicat? De coloribus enim adhuc loquor, in quibus (ut omittam cetera) unius pavonis pennis et plumis, quæ certe de concubitu et carne nascuntur, nulla potestis vestita floribus prata conferre.

40. Nam si et odore invenitur hoc bonum, nonnullorum animalium carnibus miri odoris conficiuntur unguenta. Cibi denique ipsi, qui cum carnibus

(a) In excusis habetur, *coloribus*, monifesto errore quapropter ex MSS. substituimus, *choleribus*, vocèm Latinis quidem barbaram, sed Afris forte receptam ad significandum choleram aut cholera affectos.

que les aliments cuits avec les meilleures viandes exhalent une odeur bien plus agréable que si la viande y manquait. Si, d'un autre côté, vous jugez de la pureté d'après le goût et l'odeur, vous avez dû mettre plus d'avidité à vous nourrir de boue qu'à boire de l'eau de citerne ; car la terre sèche, quand elle est arrosée, flatte l'odorat d'une manière étonnante, et la boue qui en résulte dégage une odeur plus agréable que l'eau seule de la pluie. Si nous devons recourir à l'odeur pour découvrir quelque parcelle de Dieu dans un corps, il habite plus évidemment dans les dattes et dans le miel que dans la chair de porc; plus dans la chair de porc que dans la fève ; plus dans une figue que dans un foie de porc engraissé de figues ; je vous accorde toutes ces conclusions ; mais avouez aussi que Dieu est plus dans ce foie que dans une bête. Et que sera-ce donc si, par ce raisonnement, vous êtes amenés à dire que certaines racines qui vous semblent plus pures que la chair, ne reçoivent Dieu que de la chair elle-même, puisque c'est par la saveur qu'on reconnaît la présence de Dieu ? Les légumes, en effet, sont bien plus savoureux lorsqu'ils cuisent avec des viandes. Nous ne pouvons goûter aux herbes dont les troupeaux se nourrissent ; mais sitôt qu'elles sont macérées dans du lait, elles revêtent une couleur plus belle, et ont un goût bien plus agréable.

41. Quand la couleur, l'odeur et la saveur sont réunies, pensez-vous que la portion du bien s'y trouve aussi plus grande ? Cessez alors d'avoir tant d'admiration et d'éloges pour les fleurs, puisque soumises au goût, vous ne pourriez les supporter. Ne préférez pas le pourpier à la viande, puisque celle-ci cuite l'emporte de beaucoup sur lui en couleur, en odeur et en saveur. Le cochon de lait rôti (car dans cette dissertation sur le bien et sur le mal, vous m'obligez à chercher des arguments non pas dans les écrivains et les auteurs, mais dans les aliments et leur préparation), le cochon de lait rôti, dis-je, nous offre une couleur blanche, une odeur suave et un goût délicieux ; vous avez donc là un indice parfait de la présence de la divinité ; et par ce triple témoignage, il vous invite, il vous demande d'être purifié par votre sainteté. Acceptez donc ! Pourquoi hésitez-vous ? Pourquoi vous préparer à contredire ? Par la couleur seule, l'excrément d'un enfant l'emporte sur la lentille ; l'odeur seule d'une viande rôtie l'emporte sur celle de la figue à la fois si douce et si verte ; par la saveur seule un chevreau tué est bien au-dessus de l'herbe dont il se nourrit pendant sa vie ; il y a même une viande en faveur de laquelle militent ces trois témoignages ; que voulez-vous de plus ? ou qu'allez-vous nous répondre ? Se peut-il que ces mets délicats puissent vous souiller,

meliusculis concoqui solent, multo jucundius olent quam si eis caro defuisset. Postremo si suavius olentia mundiora judicatis, quodam luto vesci avidius, quam cisterninam aquam bibere debuistis : quia perfusa imbri terra siccior, nares miro odore permulcet, meliusque olet tale lutum, quam si exciperetur pluvia purior. Quod si saporem opus est adtestari, ut cognoscamus habitare in corpore aliquid Dei, magis habitat in dactylis et melle quam in carne porcina, sed magis in carne porcina quam in faba; magis in fico quam in ficato, ecce concedo; sed et vos concedite, magis in ficato quam in beta. Quid quod ista ratione cogimini confiteri, quasdam stirpes, quas certe omnes mundiores vultis quam carnem, ex ipsa carne accipere Deum, si sapore Deus immixtus agnoscitur ? Nam et olera sapidiora fiunt cocta cum carnibus : et herbas quibus pecora pascuntur, gustare non possumus ; conversas autem in succum lactis, et colore præstantiores, et sapore commodissimas judicamus.

41. An bona tria simul ubi fuerint, id est color bonus et odor et sapor, ibi esse majorem boni partem putatis ? Nolite ergo flores tantopere mirari atque laudare, quos judicandos ad tribunal palati non potestis admittere. Nolite ergo portulacam saltem carnibus anteponere, quæ ab his coctis et colore et sapore et odore superatur. Porcellus assus, (hoc enim cogitis, ut de bono et de malo, non scriptoribus et librariis, sed coquis et dulciariis ministris vobiscum potius disseramus) porcellus ergo assus et colore nitidus, et odore blandus, et sapore jocundus est : habetis perfectum divinæ substantiæ inhabitantis indicium : trino testimonio vos invitat, et purgari vestra sanctitate desiderat. Invadite, quid cunctamini ? quid contradicere paratis ? Colore solo lenticulam fimus vincit infantis, odore solo assa offella superat mitem ac viridem ficum, sapore solo hœdus occisus herbam, quam vivus pascitur, vincit : inventa est etiam caro, cujus caussa his simul tribus testibus adjuvetur. Quid quæritis amplius ?

tandis que vous soutiendrez innocemment de pareilles énormités ? D'ailleurs, vous préférez sans contredit un rayon de soleil à toutes ces viandes et à tous ces fruits, et cependant ce rayon n'a ni odeur ni saveur; c'est par son brillant éclat qu'il s'élève au-dessus des corps, et il vous exhorte, il vous force même malgré vous, au milieu des gages qui attestent le mélange du bien, à ne rien préférer à l'éclat de la couleur.

42. Vous voilà donc revenus à la nécessité d'avouer qu'une plus grande partie de Dieu habite dans le sang et dans les autres débris d'animaux fétides, mais brillamment colorés, que l'on jette aux égouts, que dans les pâles feuilles de l'olivier. Vous allez dire sans doute, comme toujours, que les feuilles de l'olivier, en se consumant, laissent échapper une flamme dans laquelle se révèle la présence de la lumière, tandis qu'il n'en est pas ainsi des viandes livrées aux flammes. Mais que direz-vous de la graisse qui, chez les habitants de l'Italie, éclaire toutes les lampes ? Que pensez-vous de la fiente du bœuf ? Elle est certainement plus vile que leur chair, et cependant, quand elle est desséchée, les paysans s'en servent pour leur foyer; on dit même que rien n'est plus combustible, et que sa fumée est des plus salutaires. Si l'éclat et la flamme vous révèlent une présence plus abondante d'une partie de Dieu, pourquoi ne pas la purifier, la manifester et la délivrer vous-mêmes ? Elle est principalement dans les fleurs, sans parler du sang et de tout ce qui se trouve dans la chair, et ces fleurs vous ne pouvez certainement pas les avoir dans vos festins ; lors même que vous vous nourririez de viandes, vous n'emploieriez pas pour vos mets les écailles des poissons, certains vermisseaux ou insectes qui, même dans les ténèbres, brillent d'une lumière qui leur est propre.

43. Que vous reste-t-il donc sinon de ne plus dire que pour découvrir dans les corps la présence de la partie divine, vous avez pour juges infaillibles les yeux, l'odorat et le palais ? Et ces sens une fois mis de côté, de quel droit enseignerez-vous que non-seulement Dieu est plus contenu dans les plantes que dans la chair, mais même qu'il y a quelque chose de lui dans les plantes ? Est-ce la beauté qui vous charme, non celle qui est dans la suavité des couleurs, mais celle qui résulte de l'harmonie des parties ? Plût au ciel qu'il en fut ainsi ! Vous n'oseriez plus comparer des bois tordus à ces corps d'animaux dans la conformation desquels tous les membres ont une proportion admirable ?

aut quid dicturi estis ? Cur vos epulantes immundos faciant pulpamenta, et disputantes hæc portenta non faciant : præsertim cum solis istius radius, quem vos certe et carnibus omnibus et frugibus anteponitis, nec oleat, nec sapiat, sed tantummodo inter cetera corpora, præstantia fulgentissimi coloris emineat : quis vos magnopere hortatur, atque adeo cogit invitos, ut inter documenta commixti boni, nihil coloris nitori præferatis ?

42. Ad illas ergo reducimini angustias, ut magis in sanguine, et in iis quæ animalium carnibus fœtidissima, sed nitide colorata in vicis egeruntur, quam in olivæ foliis pallentibus partem Dei habitare fateamini. Quod si dicitis, nam etiam hoc dicitis, olivæ folia cum incenduntur ignem emittere, in quo præsentia lucis apparet, carnes autem cum incenduntur non idem facere : quid de adipe respondebitis, qui prope omnes Italas lucernas illuminat ? Quid de fimo bubulo, qui est certe bovis carne sordidior, quo siccato rustici sic utuntur ad focum, ut ejus igne facilius nihil sit fumoque purgatius ? Quid quod, si nitor et fulgor majorem præsentiam divinæ partis ostendit, eam vos non purgatis, non consignatis, non liberatis ? Siquidem est maxime in floribus, ut omittam sanguinem, et innumerabilia in carne, vel ex carne simillima, quos certe flores habere in epulis non potestis : qui si etiam carnibus vesceremini, squamas certe piscium, et quosdam vermiculos atque muscas, quæ omnia etiam in tenebris luce propria coruscant, pulmentis vestris non adhiberetis.

43. Quid igitur restat, nisi ut dicere desinatis, habere vos idoneos judices oculos, nares, palatum, quibus divinæ partis præsentiam in corporibus approbetis ? His autem remotis, unde docebitis non modo majorem partem Dei in stirpibus esse quam in carnibus, sed omnino esse aliquid ejus in stirpibus ? An pulcritudo vos movet, non quæ in suavitate coloris est, sed quæ in partium congruentia ? Utinam hoc esset. Quando enim corporibus animantium, in quorum forma paribus paria membra respondeant, auderetis distorta ligna conferre ? Sed si corporalium sensuum testimoniis delectamini, quod necesse est iis, qui vim essentiæ mente videre non possunt, quomodo probatis per moram temporis, et per obtritiones quasdam, fugere de corporibus subs-

Mais si c'est le témoignage des sens corporels qui vous flatte, ce qui arrive nécessairement à ceux dont l'intelligence ne peut percevoir l'essence des êtres, comment prouver que sous l'action du temps et de certaines pressions, la substance du bien s'échappe des corps, parce que, dites-vous, Dieu s'en éloigne et émigre d'un lieu dans un autre? O comble de la démence! Autant que j'en puis juger, aucun signe, aucun indice a-t-il pu vous amener à cette manière de voir? Beaucoup de fruits en effet cueillis sur les arbres ou arrachés à la terre, deviennent meilleurs, si nous laissons écouler une certaine laps de temps avant d'en faire notre nourriture; par exemple, les poireaux, les chicorées, les laitues, les raisins, les pommes, les figues, certaines poires et bien d'autres fruits, si on ne les consomme pas sitôt qu'ils sont cueillis, se colorent plus agréablement, deviennent plus salutaires, et donnent à notre palais un parfum plus exquis. Or, ces grands avantages et cette suavité cesseraient d'exister, si, comme vous le dites, ces fruits se dépouillaient d'autant plus du bien qu'ils sont plus longtemps séparés de la terre comme de leur sein naturel. La chair même des animaux tués de la veille est plus agréable et plus salutaire : il ne devrait pas cependant en être ainsi, si comme vous l'affirmez encore, elle possédait plus de bien le jour où elle a cessé de vivre, qu'elle n'en possédera le lendemain où se sera produit un plus grand échappement de la substance divine.

44. Qui ignore qu'en vieillissant le vin devient plus pur et meilleur, que loin de troubler les sens, comme vous le prétendez par son parfum plus développé, il est plus propre à fortifier le corps, pourvu qu'on en use avec mesure; car la modération est nécessaire en toutes choses? Le vin nouveau, au contraire, produit plus vite des effets pernicieux : au point que s'il reste quelque temps dans la cuve, il fermente, frappe le cerveau de ceux qui se penchent, les fait tomber et leur donne la mort s'ils ne sont secourus. Et pour la santé, ne sait-on pas qu'il produit dans le corps un ballonnement et une tension nuisibles? Or, je vous le demande, ces inconvénients ont-ils pour cause une plus grande somme de bien qu'il renfermerait, et le vin vieux est-il plus inoffensif, parce qu'il a perdu une grande partie de la substance divine? Ce serait absurde de le dire, pour vous surtout qui jugez de la présence de Dieu, par les sensations de la vue, des narines et du palais. Mais alors quel est cet égarement de regarder le vin comme le fiel des princes des ténèbres, et de ne pas s'abstenir de manger des raisins? Ce fiel est-il plus abondant, quand la liqueur est dans la cuve, que lorsqu'elle est encore renfermée dans les grap-

tantiam boni, nisi quia inde discedit Deus, ut asseritis, et de loco in locum migrat? Plenum est dementiæ. Verumtamen signa vos ad istam sententiam et indicia, quantum existimare possum, nulla duxerunt. Multa enim carpta de arboribus vel evulsa de terra, antequam ad cibum nostrum veniant, interpositione aliqua temporis meliora redduntur; ut porri et intiba, lactucæ, uvæ, mala, ficus, et quædam pira : et multa præterea quæ et colorantur melius, dum non statim ut decerpta fuerint absumuntur. et corpore capiuntur salubrius, et sapiunt in ore conditius: quæ tanta commoditas et suavitas inesse his rebus minime deberet, si secundum vestram sententiam, tanto desertiora bono fierent, quanto diuturnius reponuntur, postquam a terra quasi a matre separata sunt. Caro ipsa pridie occisorum animalium profecto est jocundior atque commodior : non autem ita esse oportebat, si, ut asseritis, plus haberet boni, eo die recens animante interemto, quam postridie cum divinæ substantiæ major fuga facta esset.

44. Vinum vero vetustate purius meliusque fieri quis ignoret? nec ad pervertendos sensus (*a*) redolentius, ut putatis, sed ad vegetandum corpus utilius : tantum adsit modus, quem in omni re dominari decet. Nam musto recentiore perversitas sensuum citius solet accidere : ita ut si aliquando in lacu remanserit, aliquantumque ferbuerit, intuentes desuper percusso cerebro præcipites agat, et nisi aliquo modo subveniatur, exstinguat. Jam quod ad valetudinem adtinet, inflari eo corpora perniciosequé distendi, quis abnuat? Num ideo tanta incommoda insunt, quia plus habet boni : propterea ista in vini vetustate non sunt, quia divinæ substantiæ pars magna discessit? Absurdum est dicere, vobis præsertim qui præsentiam partis Dei, oculis, naribus, palato, cum hi sensus bene afficiuntur, judicatis. Jam vero quæ tanta perversio

(*a*) MSS. plures, *dolentius*.

pes? Si, quand le fruit devient plus mûr avec le temps, le bien qu'il renfermait vient à disparaître, pourquoi les raisins conservés deviennent-ils plus doux et plus agréable? Et le vin lui-même, comment devient-il plus liquide, plus brillant et plus salutaire quand on le soustrait à la lumière, et qu'il perd la substance qui seule peut le rendre bon?

45. Que dirai-je des bois et des branchages? Ils se dessèchent en vieillissant, et cependant vous pourrez soutenir qu'ils deviennent plus mauvais. Ce qu'ils perdent est ce qui engendre la fumée; et ce qu'ils conservent produit cette brillante flamme dont l'éclat que vous aimez tant vous prouve que le bien est plus pur dans le bois sec que dans le bois vert. D'où résulte cette conclusion; ou vous niez que la substance divine soit en plus grande quantité dans un feu pur que dans une flamme fumeuse, et alors vous bouleversez tout votre système, ou bien vous avouez que des arbres coupés ou arrachés s'échappe une plus grande quantité de mal que de bien, quantité proportionnée au temps qu'ils demeurent dans cet état. Ce point une fois concédé, nous conclurons que dans les fruits cueillis, la maturité chasse le mal, et que dans les viandes il doit rester une plus grande somme de bien. Mais pour le moment c'en est assez sur ce sujet.

46. Si la commotion, la chute et le brisement des objets donnent à la nature divine l'occasion de s'échapper, d'autres objets semblables qui s'améliorent par le mouvement sont là pour vous convaincre de fausseté. Ainsi le suc de l'orge donne une boisson qui imite le vin, et qui devient meilleure quand elle est agitée. Et même, c'est un fait à remarquer, cette boisson enivre très-promptement; pourquoi donc ne l'appelez-vous pas aussi le fiel des princes? La farine, habilement mêlée d'un peu d'eau se durcit un peu; agitée elle devient meilleure, et chose plus contraire encore à ce qui devrait être, soustraite à la lumière, elle devient plus blanche. Le fabricant de pastilles agite le miel jusqu'à ce qu'il lui ait donné cet éclat et cette saveur plus douce et plus salutaire que nous lui connaissons : expliquez-nous comment cela se peut faire, si le bien s'en échappe. Si vous aimez à reconnaître la présence de Dieu, non-seulement par les sens de la vue, de l'odorat et du goût, mais aussi par les charmes de l'ouïe, vous n'ignorez pas sans doute que c'est avec les nerfs et les os de la chair que se font les harpes et les flûtes, et que pour les rendre plus sonores, on les dessèche, on les comprime, on les tord. Ainsi cette douceur de la musique que vous dites venir des royaumes célestes, nous la devons à des chairs mortes, desséchées par le

est, vinum putare fel principum tenebrarum et uvis comedendis non parcere? Magisne inerit illud fel cum in cupa, quam cum in acinis fuerit? Quod si bono discedente quasi meracius remanet malum, et id temporis mora contingit, non oportebat easdem uvas suspensas atque servatas fieri mitiores, dulciores, salubriores: neque ipsum vinum, quod supra dictum est, et amissa luce liquidius atque luculentius, et salutifera substantia discedente salubrius.

45. Quid dicam de lignis et frondibus, quæ tempore arescunt, nec ex eo a vobis dici possunt deteriora fieri? Id enim amittunt quo fumus gignitur, id autem retinent unde lucida flamma consurgit, et ea claritate quam multum diligitis, purius bonum in aridioribus, quam in viridioribus esse testatur. Ex quo fit, ut aut negetis Dei partem in luce pura quam in fumosa esse majorem, et ita omnia documenta vestra turbetis; aut fateamini fieri posse, ut de stirpibus amputatis vel evulsis, si diuturniore tempore reponantur, copiosius fugiat mali natura quam boni. Quo concesso, tenebimus de frugibus carptis majus malum posse abire, atque ita in carnibus majus bonum posse remanere. Et hoc quidem de tempore dictum sit.

46. Nam si commotione et subactione et attritione harum rerum, fugæ occasionem invenit divina illa natura, multa vos similia redarguunt, quæ fiunt movendo meliora. Hordei quidam succo vinum imitantur, quod movendo fit optimum. Sane quod minime prætereundum est, hoc genus potus citissime inebriat: nec tamen umquam succum hordei, fel principum esse dixistis. Farina parciore aqua perite contrahitur paulo durius, ut subigendo fiat melior, et quo dici perversius nihil potest, luce fugiente candidior. Pastillarius mella diu subigit, ut ad illum candorem perveniant, et minus noxiam mitioremque dulcedinem, hoc quomodo eveniat bono discedente, disserite. Quod si non visu et odoratu et gustu, sed auditu etiam delectato præsentiam Dei placet probare, caro citharis nervos, et tibiis ossa largitur, quæ siccata et attrita et torta sonora redduntur. Ita dulcedo musica, quam de divinis regnis venisse contenditis, nobis mortuarum carnium sordibus

temps, effilées par la compression et tendues par la torsion ; ne sont-ce pas cependant ces mêmes opérations qui font fuir la substance divine même des choses vivantes, et de celles qui sont soumises à la cuisson ? Pourquoi encore les chardons bouillis ne sont-ils plus nuisibles à la santé? Faut-il croire que pendant leur cuisson, ils perdent Dieu ou une partie de Dieu ?

47. Pourquoi insister davantage? Tout dire serait difficile et n'est point nécessaire. Qui ne sait en effet que par la cuisson, un grand nombre d'aliments deviennent plus doux et plus salutaires ? Ce qui ne devrait pas être, cependant, si, comme vous le croyez, le bien disparaissait par suite de ces divers mouvements. Je puis donc vous mettre au défi de prouver par les sens du corps que les viandes sont impures et souillent l'âme de ceux qui s'en nourrissent, puisque les fruits après de nombreuses transformations s'assimilent à la chair ; puisque surtout vous regardez comme plus pur que le vin le vinaigre avec sa vétusté et sa corruption ; et que même votre boisson ordinaire, qui n'est autre qu'une sorte de vin cuit, devrait être plus impure que le vin, si le mouvement et la coction forçaient les membres divins à se retirer des objets corporels. Or, si vous ne pouvez en donner la preuve, pourquoi soutenir que les fruits cueillis, mis au cellier, manipulés, cuits et digérés, sont abandonnés de la substance du bien, et ne fournissent qu'une matière des plus sordides à la génération des corps ?

48. Mais si la couleur, la forme, l'odeur et la saveur ne vous autorisent pas à conclure à l'existence du bien dans ces objets, quelle autre raison pourrez-vous apportez ? Vous appuierez-vous sur une certaine force et une certaine résistance que ces fruits semblent perdre quand on les sépare de la terre et qu'on les manipule ? Je vous ai montré déjà que cette hypothèse est absurde, puisque beaucoup d'objets séparés de la terre, croissent en fermeté, et que le vin devient plus fort en vieillissant, mais si elle vous sourit, et si vous voulez vous rattacher à la force, tout au plus prouveriez-vous que dans aucun aliment ne se trouve une plus abondante partie de Dieu que dans les viandes. Car les athlètes qui ont si grand besoin de force et de vigueur, se nourrissent de viandes, et non de légumes et de fruits.

49. Serait-ce parce que la chair se nourrit du fruit des arbres, tandis que les arbres ne se

exhibetur, et tempore arefactis, et attritione tenuatis, et tortione distentis : quibus afflictationibus etiam de rebus viventibus divinam substantiam fugere prædicatis ; quod etiam decoctione earum accidere dicitis. Cur ergo elixati cardui minime obsunt valetudini ? Utrum ab eis dum ita coquuntur, Deum an (*a*) partem Dei discedere existimandum est ?

47. Quid cetera persequar, quæ omnia dici nec facile est, nec necessarium ? Cui enim non occurrit, quam multa cocta suaviora et salubriora sint ? Quod non deberent, si, ut opinamini, hujuscemodi commotionibus deseruntur bono. Nihil vos prorsus invenire arbitror, unde istis corporis sensibus approbetis, ideo carnes immundas esse, atque animas inquinare vescentium, quod carptæ fruges post multas commotiones vertantur in carnem, præsertim cum et vetustatem corruptionemque aceti, putetis vino esse mundiorem, et carœnum quod bibitis, nihil aliud quam coctum vinum esse videamus, quod vino deberet esse sordidius, si motibus et coctionibus de rebus corporeis membra divina discedunt. Si autem non ita est, non est cur arbitremini fruges, cum carpuntur, reponuntur, tractantur, coquuntur, digeruntur, fugiente bono deseri, et propterea sordidissimam creandis corporibus præbere materiam.

48. Quod si non colore et forma et odore et sapore ducimini, ut bonum his rebus inesse judicetis, quid aliud potestis afferre ? An argumento vobis est firmitas quædam atque valentia, quæ istis rebus detrahi videtur, dum a terra separantur atque tractantur ? Sed si hoc vos moveret (quamquam falsum id esse cito animadverti potest, propter nonnullorum auctam, postquam terræ detracta sunt, firmitatem, ut jam de vino commemoratum est, quod fit robustius vetustate) tamen si hæc firmitas vos moveret, ut dixi, in nullo magis cibo quam in carnibus, copiosiorem partem Dei probaretis esse. Non enim athletæ, quibus illud robur et valentia maxime necessaria est, olere ac pomis, et non carne vescuntur.

(*a*) Sic Er. cui suffragantur MSS. Sorbonici tres et Regio-montensis. At apud Lov. et alios MSS. habetur, *an pestem discedere.*

nourrissent pas de la chair, que vous donneriez aux arbres la supériorité sur nos corps? Mais vous ne voyez donc pas une vérité évidente, que les arbustes les plus vigoureux et les plus féconds, que les moissons les plus abondantes puisent leur sève dans le fumier, et ce que vous pouvez formuler de plus grave contre la chair, c'est de dire qu'elle est un réceptacle d'ordures! Ainsi, ce qui vous paraît si pur s'alimente de ce qu'il y a de plus impur dans cette chair qui par elle-même est déjà souillée. Si vous méprisez la chair, parce qu'elle naît de l'union des sexes, cherchez alors vos délices dans la chair des vermisseaux qui, sans aucune union des sexes, naissent en si grand nombre dans les fruits, dans le bois, dans la terre elle-même. Mais est-il possible de deviner le mensonge de vos paroles? Car si réellement vous aviez horreur de la chair parce qu'elle vient de l'union d'un père et d'une mère pourquoi dites-vous que les princes des ténèbres sont nés du fruit de leurs arbres? N'avez-vous pas pour eux plus de dégoût que vous n'en avez pour les viandes auxquelles vous ne voulez point goûter?

50. Vous dites que toutes les âmes des animaux proviennent des aliments de ceux qui les ont engendrés, et vous vous glorifiez d'arracher à ces prisons la substance divine; mais cette substance, renfermée dans vos aliments, combat contre vous et vous pousse instamment à manger des viandes. Pourquoi, en effet, ces âmes, que doivent enchaîner à leur corps tous ceux qui se nourrissent de chair, ne les délivrez-vous pas en vous en emparant les premiers et en mangeant ces viandes? Seulement, dites-vous, ce n'est pas des viandes, mais des fruits qu'ils mangent avec la viande, qu'ils prennent une partie bonne. Que penserez-vous alors des âmes des lions dont la chair est la seule nourriture? Ils boivent, répliquez-vous, et leur âme est formée de cette eau unie à la chair. Mais que direz-vous de la multitude des oiseaux? des aigles qui ne se nourrissent que de chair, et n'ont besoin d'aucun breuvage? Ici toute raison manque évidemment, et il n'y a rien à répliquer. Si, en effet, l'âme provient des aliments, et s'il y a des animaux qui engendrent leur fruit en ne prenant aucune boisson, et en se nourrissant uniquement de viandes, il doit y avoir dans la chair une âme, à la purification de laquelle vous devriez concourir en mangeant de cette chair. A moins peut-être que le porc, qui se nourrit de fruits et qui boit de l'eau, ne vous paraisse avoir une âme de lumière, tandis que l'aigle, ce

49. An quia carnes aluntur arboribus, arbores autem carnibus non aluntur, id circo arbitramini illarum quam nostra corpora esse meliora? Non consideratis rem tam in promtu sitam, arbusta lætiora et fecundiora, segetesque pinguiores alimento stercorum fieri, cum vos in accusatione carnis nihil gravius vobis dicere videamini, quam cum dicitis esse stercorum domum. Hinc ergo aluntur ea, quæ vobis munda sunt, quod in ea re quæ vobis immunda est, multo esse immundius prædicatis. Quod si carnem ob hoc aspernamini, quod post concubitum nascitur, vermium vos caro delectet, qui in pomis, lignis, in terra ipsa denique sine ullo concubitu tam multi magnique nascuntur. Sed nescio quæ ista simulatio est. Nam si vobis propterea displiceret caro, quod patris atque matris commixtione formatur, non illos principes tenebrarum de fructibus arborum suarum natos fuisse diceretis, quos certe amplius aspernamini quam carnes, quas gustare non vultis.

50. Nam quod opinamini omnes quidem animas animalium de parentum cibis venire, a quibus carceribus vos liberare gloriamini divinam substantiam, quæ in vestris tenetur alimentis, nimium contra vos, et ad carnes edendas vos instantissime impellit. Cur enim animas, quas illigaturi sunt corpori qui carnibus epulantur, non præoccupando et vescendo liberatis? Sed, inquit, non de carnibus aliquid ab eis bonæ partis illigatur, sed de frugibus quas cum carnibus sumunt. Quid ergo de animis leonum, quorum cibus sola caro est, respondendum videtur: Bibunt, inquit, et ideo anima illa de aqua tracta carnique implicata est. Quid de innumerabilibus avibus? Quid de ipsis aquilis dici potest, quæ non nisi carne pascuntur, nec ullo potu indigent? Certe hic deficitur, et quid responderi possit non invenitur. Si enim anima de cibis venit, et sunt animalia fetum gignentia, quorum et nullus potus, et cibus sola sit caro, est in carne anima, cui purgandæ more vestro subvenire deberetis vescendo carnem. Nisi forte porcum, quod et frugibus alitur, et aquam bibit, animam lucis habere arbitramini: aquilæ vero, cui sol maxime congruit, tenebrarum animam, quia sola carne vivit, inesse defenditis.

51. O rerum angustias, o incredibiles absurdi-

grand ami du soleil, n'aurait qu'une âme de ténèbres, parce qu'il ne se nourrit que de chair.

51. Contradictions, absurdités incroyables! dans lesquelles vous ne seriez certainement pas tombés si, méprisant ces fables ridicules, vous aviez, pour l'abstinence des viandes, suivi l'enseignement de la vérité, si vous regardez cette abstinence des viandes délicates comme un moyen de réprimer les passions, et non d'éviter une souillure qui n'existe pas. Supposons, en effet, quelqu'un qui, mettant de côté la nature des choses et la force de l'âme et du corps, vous accorderait que l'âme se souille par la bonne chère; vous avouerez bien sans doute qu'elle se souille plutôt par la cupidité. Quelle est donc la raison ou plutôt la folie de retrancher du nombre des élus un homme qui, peut-être pour sa santé, aura sans passion goûté à un peu de viande, tandis qu'un autre, qui aura désiré pessionément et mangé avec voracité des légumes fortement épicés, sera jugé peut-être coupable d'un peu d'intempérance, mais ne sera pas condamné par vous comme violateur du sceau? Ainsi sera rejeté celui qui, sans passion, et pour simple cause de santé, aura été surpris goûter un peu de volaille, tandis qu'au contraire, vous admettrez parmi vos saints celui qui se sera même vanté d'avoir désiré avec passion des mets assaisonnés au *garum* et autres plats recherchés, pourvu qu'il n'y entre aucune viande. Vous conservez celui que la passion plonge dans toutes sortes de souillures, et vous rejetez celui que la nourriture seule, selon vous, peut souiller, et vous avouez, en même temps, que les souillures, venant de la concupiscence, sont plus graves que celles qui viennent de la nourriture. Ainsi, parmi vous, celui qui se porte avec avidité sur des fruits et des légumes préparés avec le plus grand soin est comblé de faveurs, et celui qui, pour apaiser sa faim et sans aucune passion, participe avec indifférence même à une table commune, prêt à prendre sa part, comme à la laisser, est exclu de vos rangs. Voilà vos mœurs admirables, vos enseignements sublimes, votre prodigieuse tempérance!

52. Il est aussi des aliments qui sont offerts dans vos repas pourêtre purifiés, et vous regardez comme un crime pour un autre que pour un élu d'y toucher. Quelle honte et parfois même quelle source de crimes n'en résulte-t-il pas? Souvent, en effet, ces aliments sont four-

tates! in quas profecto non incidissetis, si a vanissimis fabulis alieni, hoc ad continentiam ciborum sequeremini quod veritas probat; ut concupiscentiæ coercendæ gratia, non vitandæ immunditiæ quæ nulla est, deliciosas escas respuendas judicaretis. Nam si quis etiam rerum naturam vimque animæ et corporis minus intuens, vobis concedat animam coinquinari de obsonio, multo magis eam tamen immundam fieri cupiditate conceditis. Quæ ergo ratio est, vel potius amentia, de numero electorum hominem pellere, qui forte carnem valetudinis caussa, nulla cupiditate gustaverit: si autem piperata tubera voraciter edere concupierit, immodestiæ tantum forte possitis reprehendere, non autem ut corruptorem damnare signaculi? Ita fit ut in electis vestris esse non possit, qui proditus fuerit, non concupiscendo, sed (*a*) medendo partem aliquam cœnasse gallinæ: esse autem in iis possit qui vehementer cumiphas, et alia placenta carne carentia desiderasse se ipse prodiderit. Tenetis ergo eum quem cupiditas sordibus mergit, quem vero ipse cibus, ut arbitramini, maculat, non tenetis, cum inquinationem de concupiscentia quam de obsonio longe majorem fieri fateamini, complectentes tamen eum, qui conditis suavissime frugibus imminet inhians, seseque non tenet: excludentes eum qui quaslibet epulas hominnm comprimendæ famis caussa sine ulla cupiditate paratus sumere, et paratus amittere, indifferenter capit. En miri mores, en egregia disciplina, en memorabilis temperantia.

52. Jam quod ea quæ vobis quasi purganda offeruntur ad epulas, nefas putatis si quis alius præter electos ad cibandum tetigerit, quantæ turpitudinis et aliquando sceleris plenum est? Siquidem sæpe tam multa dantur, ut consumi facile a paucis non possint. Et quoniam sacrilegium putatur, vel aliis dare quod redundat, vel certe abjicere, in magnas contrudimini cruditates, totum quod datum est quasi purgare cupientes. Jam vero distenti, et prope crepantes, eos qui sub vestra disciplina sunt, pueros ad devoranda reliqua crudeli dominatione compellitis: ita ut cuidam sit Romæ objectum, quod miseros parvulos cogendo ad vescendum tali

(*a*) Ita MSS. At editi habent, *edendo*.

nis en si grande quantité, qu'un petit nombre de convives ne pourrait facilement y suffire. Et comme ce serait un sacrilége de donner le superflu à d'autres, ou de le laisser perdre, il faut, dans le désir de purifier tout ce qui est servi, vous livrer aux plus violentes gloutonneries. Et quand vous êtes repus, sur le point même de crever, par un ordre cruel, vous obligez les enfants qui vous sont confiés à dévorer le reste : si bien qu'à Rome, un Manichéen fut accusé d'avoir fait mourir de malheureux enfants en les contraignant d'obéir à une si cruelle superstition. Je refuserais d'y croire, si je ne savais combien vous regardez comme un crime de donner ces aliments à d'autres qu'à des élus, et surtout de les laisser se corrompre. Reste donc la nécessité de les consommer ; nécessité qui, presque chaque jour, engendre les plus honteux excès, et quelquefois même conduit à l'homicide.

53. Avec de semblables principes, vous défendez même de donner du pain à un mendiant, permettant toutefois par miséricorde ou peut-être par haine de lui donner de l'argent. Et ici, dites-moi, que dois-je blâmer, le plus votre cruauté ou votre folie ? Qu'arriverait-il donc si semblable chose se passait dans un lieu où aucune nourriture ne serait à vendre ? Ce malheureux va mourir de faim, et vous, homme sage et bienveillant, vous avez pitié d'un concombre plutôt que de votre semblable. Puis-je caractériser plus clairement et avec plus de vérité une semblable conduite qu'en la nommant une pitié fausse et une cruauté réelle. Ce que j'y vois maintenant, c'est la folie. Qu'arrivera-t-il, en effet, si, avec l'argent que vous lui donnez, le pauvre achète du pain ? La partie divine ne va-t-elle pas souffrir dans celui qui la reçoit du vendeur ce qu'elle aurait souffert s'il l'avait reçue de vous ? Ce mendiant pécheur va couvrir de souillures cette partie de Dieu qui n'aspire qu'à remonter à sa source ; et pour commettre un tel crime, il est aidé de votre argent. O hommes sages, vous mettez une différence entre livrer aux mains d'un homicide la victime qu'il va immoler et lui donner sciemment l'argent avec lequel il pourra commettre son crime. Que peut-on ajouter à une semblable folie ? De deux choses l'une : ou ce mendiant mourra, s'il ne trouve pas de pain à acheter ; ou s'il en trouve, c'est le pain lui-même qui périt : dans le premier cas, l'homicide est réel ; dans le second, il en est de même, selon votre doctrine, et on doit vous l'attribuer, comme s'il était réel aussi bien que le premier. Vous permettez à vos auditeurs de se nourrir de viandes, et vous leur défendez de tuer des animaux, peut-on imaginer une prescription plus insensée et plus absurde ? Car, enfin, si cette nourriture ne souille

superstitione necaverit. Quod non crederem, nisi scirem quantum nefas esse arbitremini, vel aliis hæc dare qui electi non sunt, vel certe projicienda curare. Unde illa vescendi necessitas restat, quæ ad turpissimam (*a*) cruditatem pene quotidie, aliquando tamen potest et usque ad homicidium pervenire.

53. Quæ cum ita sint, etiam panem mendicanti dare prohibetis : censetis tamen propter misericordiam, vel potius propter invidiam nummos dari. Quid hic prius arguam, crudelitatem, an vecordiam ? Quid enim si eo loco res agatur, ubi venalis cibus inveniri non potest ? Homo egens ille fame moriturus est, dum tu vir sapiens et benignus magis cucumerem quam hominem miseraris. Hæc est profecto (quid enim dicam congruentius et planius ?) falsa misericordia et vera crudelitas. Nunc vecordiam videamus. Quid enim si nummis illis, quos dederis, sibi panem emat ? Nonne hoc in illo pars illa vestra divina, qui hanc sumit a venditore, passura est, quod passura erat, si te dante sumsisset ? Involvit igitur sordibus peccator ille mendicus partem Dei revolare cupientem, tuis nummis ad tantum scelus adjutus : et tamen vos homines prudentissimi interesse arbitramini, si homicidium facturo non detis hominem quem occidat, sed scientes pecuniam unde occidendum comparet, detis. Quid ad hanc insaniam addi potest ? Ita enim fit ut aut homo moriatur, si venalem non invenerit cibum, aut cibus ipse, si invenerit : quorum alterum est verum homicidium ; alterum vestrum, vobis tamen ita tribuendum, tamquam utrumque sit verum. Nam quod auditores vestros non prohibetis carnibus vesci, sed occidere animalia prohibetis, quid stultius et perversius fieri potest ? Nam si talis non contaminat cibus, vos quoque sumite : si contaminat, quæ tandem dementia est majus nefas putare, animam porcinam de corpore sol-

(*a*) Excusi, *crudelitatem*, cujus loco MSS. habent, *cruditatem*.

pas, prenez-en vous-mêmes ; si, au contraire, elle souille, quelle est cette folie de regarder comme un plus grand crime de délivrer de son corps l'âme d'un porc que de souiller l'âme d'un homme avec la chair de cet animal ?

CHAPITRE XVII

Saint Augustin montre quel est le sceau des mains dont parlent les Manichéens.

54. Venons-en maintenant à examiner le sceau des mains. Et d'abord, Jésus-Christ lui-même montre combien est superstitieux votre refus de verser le sang des animaux et d'abattre des arbres. Il a déclaré, en effet, qu'il n'existe aucune relation entre nous et les animaux et les arbres, en envoyant les démons dans une troupe de porcs, et en desséchant, après l'avoir maudit, l'arbre sur lequel il n'avait trouvé aucun fruit. Certainement ces porcs et cet arbre n'avaient commis aucun péché, et nous ne sommes pas assez fous pour croire qu'un arbre choisisse volontairement la fécondité ou la stérilité. Faut-il donc vous dire que, dans ces faits, Notre Seigneur a voulu cacher un autre enseignement ? Qui l'ignore en effet ? Vous prétendez, vous, voir un homicide dans l'action de couper un arbre et de tuer un animal, et certes, j'ose dire que le Fils de Dieu n'a pas choisi l'homicide pour le signe qu'il devait donner ; s'il a fait des prodiges sur les hommes avec lesquels nous sommes unis par les liens de la société, il ne les a produits qu'en guérissant, et non pas en tuant, et il en aurait agi de même avec les animaux et les arbres, s'il avait cru qu'entre eux et nous il y avait la société qu'il vous plaît d'imaginer.

55. J'ai cru devoir ici invoquer l'argument de l'autorité, attendu qu'au sujet de l'âme des pourceaux et d'une certaine vie attribuée aux arbres, il est impossible de vous suivre dans toutes vos subtilités. Mais comme, pour ne pas être écrasés par les Ecritures, vous vous retranchez souvent derrière la ressource de dire qu'elles ont été falsifiées, bien que vous admettiez l'authenticité des passages, concernant l'arbre stérile et le troupeau de pourceaux, je continuerai mon raisonnement dans la crainte que voyant combien ils vous sont opposés, vous ne les accusiez bientôt de falsification. Et d'abord, je vous demanderai, à vous, qui savez si bien promettre les raisons et la vérité, quel tort on peut faire à un arbre, je ne dis pas en cueillant ses fruits ou en arrachant ses feuilles, (parmi vous on condamnerait sans hésitation

vere, quam humanam porcino corpore maculare ?

CAPUT XVII

Manuum signaculum apud Manichæos quale sit aperitur.

54. Sed jam ad manuum signaculum considerandum tractandumque veniamus. Ac primum quidem quod ab animalium nece, et ab stirpium laceratione vos temperatis, superstitiosissimum Christus ostendit (*Matth.*, VIII, 32) : qui nullam nobis cum beluis et arboribus societatem juris esse judicans, et in gregem porcorum dæmones misit, et arborem in qua fructum non invenerat, maledicto aridam fecit (*Matth.*, XXI, 19). Nihil certe porci, nihil arbor illa peccaverat. Neque enim usque eo dementes sumus, ut arbitremur sua sponte arborem vel frugiferam esse vel sterilem. Neque illud hic vobis dicendum est, his factis Dominum nostrum alia quædam significare voluisse, quis enim nesciat ? Sed certe Filio Dei non per homicidium signum dandum fuit, si arborem necare, ut vos dicitis, homicidium est, aut necare animalia. Nam et de hominibus, cum quibus utique sumus juris societate conjuncti, signa quædam dedit, sed sanando homines, non necando. Quod et de beluis et de arboribus faceret, si eadem nos cum illis societate, qua vos opinamini, conjunctos esse judicaret.

55. Quo loco mihi auctoritas interponenda visa est, propterea quia de pecorum anima, et de quadam vita qua dicuntur arbores vivere, non potest vobiscum subtiliter disputari. Sed quoniam privilegio quodam vos tuemini, ut de Scripturis opprimi nequeatis, dicendo eas esse falsatas : quamquam ea quæ commemoravi de arbore, et de grege porcorum, numquam a corruptoribus immissa esse dixistis : tamen ne considerantes quantum vobis adversentur, hoc idem etiam de his aliquando dicere velitis, teneam propositum meum, ut a vobis, magnis omnino pollicitatoribus rationis atque veritatis, quæram primum quid obsit arbori, non dico si pomum inde foliumve decerpas, quod quidem apud vos, si quis non imprudentia, sed sciens fecerit, signaculi corruptor sine ulla dubitatione damna-

comme corrupteur du sceau celui qui ferait cet acte avec connaissance de cause), mais même en l'arrachant entièrement? N'enseignez-vous pas vous-même que l'âme raisonnable que vous voyez dans les arbres, se trouve, l'arbre une fois coupé, délivrée des chaînes qui la retenaient misérablement et sans aucune utilité? Tout le monde ne sait-il pas que vous, ou, si vous le voulez, le fondateur de votre secte, vous avez coutume de menacer, comme d'un immense châtiment, si ce n'est le châtiment suprême, les hommes de devenir arbres? Est-ce donc par hasard que l'âme serait capable de revenir à la sagesse dans un arbre comme dans un homme? Nous savons que les plus graves motifs nous font un devoir de respecter la vie de l'homme; sa sagesse en effet et sa vertu peuvent être pour les autres d'une grande utilité, ou bien il peut lui-même arriver à la sagesse, à l'aide d'un avertissement extérieur, ou de l'éclairement de ses pensées par un rayon divin. Quant à l'âme de l'homme, la vérité enseigne par les raisons les plus judicieuses et par l'autorité la plus généralement admise, que plus elle est sage en sortant du corps, plus il lui est utile d'en sortir. Par conséquent, celui qui coupe un arbre, ne fait que délivrer une âme qui était retenue sans profit pour sa perfection dans la sagesse. Et vous surtout, hommes saints, oui, vous-mêmes, vous devriez couper les arbres, et après avoir délivré leurs âmes de ces chaînes les conduire, par vos prières et vos cantiques, à un séjour préférable. N'agissez-vous pas ainsi à l'égard de ces âmes que votre esprit n'aide pas, mais que votre estomac sait si bien engloutir?

56. Vous êtes persuadés certainement que les âmes des arbres, ne profitent pas en sagesse, pendant qu'elles séjournent dans les arbres, et néanmoins vous éprouvez les plus vives angoisses, quand on vous demande pourquoi il ne leur est pas envoyé d'Apôtre, ou pourquoi celui qui prêche aux hommes ne prêche pas en même temps aux arbres. Vous êtes forcés, il est vrai, de répondre qu'en cet état les âmes ne peuvent percevoir les préceptes divins. Mais vous voilà pressés plus fortement encore; car vous affirmez que ces âmes entendent votre voix, comprennent vos paroles, discernent les corps et leurs mouvements, et perçoivent même les pensées. S'il en est ainsi, pourquoi donc ne peuvent-elles rien apprendre d'un Apôtre de la lumière? Pourquoi même n'apprendraient-elles pas plus facilement que nous, puisqu'elles connaissent ce qu'il y a de plus secret dans l'esprit? Le maître qui a de la peine à nous enseigner par la parole, pourrait les instruire par la seule pensée, puisqu'avant même qu'il eût parlé, elles liraient ses idées dans son intelligence. Si

bitur, sed omnino si eam radicitus eruas. Anima namque illa quam rationalem inesse arboribus arbitramini, arbore excisa vinculo solvitur, vos enim hoc dicitis, et eo quidem vinculo in quo magna miseria, nulla utilitate tenebatur. Nam et revolutionem hominis in arborem, notum est vos, id est auctorem ipsum vestrum pro ingenti pœna, non tamen pro summa, solere minitari: et num potest in arbore anima fieri, ut in homine, sapientior? Non necandi hominis quippe certissima ratio est, ne aut eum neces cujus sapientia et virtus aliis plurimum prodest, aut eum qui forte poterat ad sapientiam pervenire, sive extrinsecus ab aliquo admonitus, sive interioribus cogitationibus divinitus illustratus. Animam autem hominis quanto sapientior corpore excesserit, tanto utilius excedere veritas docet, et ratione subtilissima, et auctoritate latissime pervagata. Quamobrem qui arborem dejicit, animam nihil in sapientia proficientem de illo corpore liberat. Itaque vos homines sancti, vos inquam, potissimum excidere arbores deberetis, et earum animas ab illo vinculo exsutas, orationibus et psalmis ad meliora perducere. An de his animis hoc fieri potest, non quas mente adjuveritis, sed quas ventre receperitis?

56. Quamvis idipsum animas arborum quamdiu sunt in arboribus ad sapientiam non proficere, summæ angustiæ, quantum arbitror, vos compellunt fateri, cum a vobis quæritur, cur et arboribus non mittatur præceptor Apostolus, aut cur ille qui hominibus mittitur, non et arboribus prædicet veritatem. Hic cogimini respondere, illas animas percipere in talibus corporibus præcepta divina non posse. Sed vehementius ab alio latere urgemini; quando quidem illas perhibetis et audire voces nostras, et verba intelligere, et corpora motusque corporum intueri, cogitationes denique ipsas perspicere. Quæ si vera sunt, cur nihil possunt a lucis Apostolo discere, vel cur etiam multo facilius non possunt quam nos, cum interiora etiam mentis

tout cela est faux, reconnaissez enfin dans quelle erreur vous êtes plongés.

57. Vous, vous ne cueillez pas les fruits, vous n'arrachez pas les herbes, mais vous ordonnez à vos auditeurs de les cueillir et de les arracher, et en cela vous croyez être utiles non-seulement à ceux qui vous apportent ces objets, mais aux objets mêmes qui vous sont apportés : quel est l'homme, je vous le dis encore, qui, en réfléchissant bien, pourrait tolérer une pareille absurdité ? Qu'importe d'abord que vous commettiez le crime vous-mêmes ou que vous le fassiez commettre par un autre ? Vous ne voulez pas le faire commettre dites-vous. Mais comment venir au secours de cette partie divine qui séjourne dans les laitues et les poireaux, si personne ne les arrache, et ne les présente aux saints pour les purifier ? Ensuite, supposé qu'en passant dans un champ où les droits de l'amitié vous donnent la liberté de cueillir ce qui vous plaît, vous aperceviez un corbeau se jetant sur une figue, que ferez-vous ? Ne vous semble-t-il pas, d'après votre système, entendre la figue vous adresser la parole et vous supplier avec larmes de la couper et de l'ensevelir dans un ventre saint pour la purifier et la ressusciter, plutôt que de la laisser dévorer par un corbeau, où elle serait unie à un corps impur, et condamnée à subir bien d'autres transformations ? Quoi de plus cruel, si votre système est vrai ? Et quoi de plus inepte, s'il est faux ? Si vous brisez le sceau quelle contradiction à vos enseignements ? Et si vous le gardez, quelle inimitié contre un membre de Dieu ?

58. Ce résultat ne montre encore que le côté faux et ridicule de votre système ; mais il est certain et manifeste qu'il existe en vous une cruauté, résultant même de votre erreur. Un homme, le corps affaibli par la maladie, accablé de fatigue, se rencontre gisant et à demi-mort sur le chemin ; il peut à peine, tant bien que mal, prononcer quelques paroles, et lui donner une poire serait lui rendre service ; vous venez à passer, il réclame votre assistance et vous conjure de lui cueillir à l'arbre le plus proche un fruit qu'aucun droit humain ou divin ne vous défend de cueillir, puisque la mort est là, si vous le lui refusez ; mais vous, homme chrétien et d'une haute sainteté, vous continuez votre route en délaissant cet homme malgré ses souffrances et ses prières, de crainte que l'arbre ne pleure tandis que vous détacherez son fruit, et qu'en violant le sceau, vous ne soyez condamnés aux châtiments manichéens. Quelles mœurs et quelle étrange innocence !

59. Mais révélez-nous donc ce qui vous inquiète au sujet de la mort des animaux, car

adspiciant ? Ita enim magister ille, qui vos loquendo vix docet, ut dicitis, cogitando eas posset erudire, quæ sententias ejus ante sermonem in animo cernerent. Si vero hæc falsa sunt, videte tandem in quo errore jaceatis.

57. Jam quod poma ipsi non decerpitis, herbamque non vellitis, sed tamen ab auditoribus vestris decerpi et evelli, atque afferri vobis jubetis, non ut iis qui afferunt tantum, sed ut iis etiam quæ afferuntur, prodesse possitis, quis bene considerans ullo modo toleraverit ? Primo, quia nihil interest, utrum ipse scelus admittas, an propter te ab alio admitti velis. Nolle te dicis. Quomodo ergo subvenitur illi divinæ parti, quæ in lactucis et in porris jacet, si nemo hæc evellat, et ad sanctos purganda deferat ? Deinde tu ipse transiens per eum agrum, in quo tibi jure amicitiæ decerpendi quod libet potestas datur, si fico videris corvum imminentem, quis facies ? Nonne ex opinione tua, ficus ipsa tecum loqui et deprecari miserabiliter videtur, ut eam ipse decerpas, et sancto ventre purificandam resuscitandamque sepelias potius, quam corvus ille devoratam funesto corpori misceat, atque in alias formas illigandam cruciandamque transmittat ? Quid te crudelius, si verum est ? Quid ineptius, si falsum est ? Quid magis contrarium disciplinæ vestræ, si signaculum solveris ? Quid te inimicius Dei membro, si custodieris ?

58. Sed hoc ex vestra opinione falsa et nugatoria: nam certa et manifesta crudelitas in vobis esse convincitur, ex eodem ipso errore manans. Si quis enim per morbum corpore dissoluto, fessus ab itinere, ac peste semianimis in via jaceat, nihil valens amplius quam utcumque verba proferre, cui prosit ad stringendum corpus pirum dari teque transeuntem ut subvenias oret, atque obsecret ut de arbore proxima, a qua nullo humano, nullo denique vero jure prohiberis, pomum afferas homini, post paululum nisi feceris morituro ; tu vir Christianus, et sanctus transibis potius, et hominem sic affectum precantemque deseres, ne arbor ploret dum fructus demitur, et tu signaculi dissolutor ad pœnas manichæias destineris. O mores et innocentiam singularem.

sur ce point encore il y a bien des choses à dire. Quel tort fait à l'âme d'un loup l'homme qui les fait périr ? Ce loup, tant qu'il aurait vécu, serait resté loup, et n'aurait obéi à aucun prédicateur qui lui aurait défendu de toucher au sang des agneaux, tandis que la mort délivre des liens du corps cette âme, selon vous raisonnable. Vous défendez cependant un pareil meurtre à vos auditeurs ; et la faute vous paraît même plus importante que quand il s'agit des arbres. Je ne désapprouve pas précisément ces impressions corporelles que vous éprouvez ; car nous voyons et nous comprenons aux cris des animaux que la mort leur est douloureuse ; mais l'homme peut mépriser cette douleur parce qu'aucune relation ne l'unit à la bête qui n'a point d'âme raisonnable. Ce que je me demande sérieusement, c'est quelles impressions vous pouvez éprouver quand vous considérez les arbres, et ici, je vous trouve dans un aveuglement complet. En effet, outre que le sentiment de la douleur ne se manifeste dans un arbre par aucun mouvement, n'est-il pas évident que cet arbre ne se porte jamais mieux que quand il croît, se couvre de feuilles, et se charge de fleurs et de fruits? Cependant, le plus souvent il doit cette vigueur à l'émondage. Si le fer lui était aussi douloureux que vous le prétendez, souffrant de tant de blessures, on le verrait se dessécher plutôt que de produire aux endroits touchés et de revivre avec une sève aussi exubérante.

60. Mais pourquoi voyez-vous un plus grand crime à tuer un animal qu'à couper un arbre, puisque l'âme d'un arbre vous paraît plus pure que celle de la chair? Il se fait, dit votre docteur, une compensation, quand une partie de ce qu'on enlève aux campagnes, est donnee à purifier aux élus et aux saints. J'ai déjà réfuté cette objection et démontré suffisamment qu'aucune raison ne peut établir que les fruits aient une plus grande part de bien que les viandes. Mais supposez qu'un homme gagne sa vie en vendant de la viande, qu'il emploie tout le profit qu'il en retire à acheter les aliments de vos élus et leur en procure ainsi plus que le laboureur et l'homme des champs, ne pourra-t-il pas dire, votre défenseur, que, par compensation, il lui sera permis de tuer des animaux? Mais, réplique-t-il, il est encore une autre raison plus secrète. Car pour l'homme rusé, il ne manque pas dans l'obscurité des faits de la nature, de subterfuges contre les ignorants. Les princes célestes, dit-il, qui, dans la nation des ténèbres, ont été vaincus et enchaînés, furent préposés ici-bas par le créateur du monde, et chacun

59. Sed jam de nece animalium requiram quod movet, et multa quidem hujusmodi etiam in hoc genere dici possunt. Nam quid oberit animæ lupi, qui lupum interfecerit : cum et lupus ille, quamdiu vivit, lupus futurus sit, nec ulli obtemperet prædicatori, ut aliquantum ab ovium sanguine temperet; et ex illo vinculo corporis, anima secundum vos rationalis, interfecta belua liberetur? Et ab hac quidem cæde auditores etiam vestros prohibetis, major enim videtur quam in arboribus. Hic vestros sensus, corporeos videlicet, non multum improbo. Videmus enim et vocibus sentimus, cum dolore mori animantia, quod quidem homo contemnit in bestia, cum qua scilicet rationalem animam non habente, nulla legis societate copulatur. Sed eosdem vestros sensus in intuendis arboribus quæro, et vos cæcos prorsus invenio. Ut enim omittam, quod nullis motibus in ligno sensus doloris apparet, quid manifestius quam tunc se optime habere arborem, cum viget, cum frondet, cum floribus læta, fructibus opulenta est ? At hoc ei plerumque ac maxime putatione præstatur. Quod si ferrum sic sentiret, ut vultis, contabesceret potius tot tantisque affecta vulneribus, quam ex illis pullulans locis, tam certa exsultatione reviresceret.

60. Verumtamen cur majus nefas putatis animalia quam stirpes cædere, cum illæ vobis puriorem animam quam carnes habere videantur? Fit, inquit, compensatio quædam, cum eorum, quæ de agris auferuntur, pars aliqua datur electis sanctisque purganda. Jam superius ista frustrata sunt, satisque demonstratum est, quantum existimo, nulla ratione dici, plus esse in frugibus partis illius bonæ quam in carnibus. Sed si vendendis carnibus victum quisque sustentet, atque omne talis negotii lucrum in emendis electorum vestrorum cibis consumat, pluresque istis afferat sanctis escas quam agricola et rusticus, nonne eadem compensatione sibi animantia licere perimere clamitabit ? Est, inquit, alia quædam secretissima ratio. Non enim deest homini callido adversus indoctos in naturæ obscuritate perfugium. Cælestes enim, ait, principes, qui de gente tenebrarum capti atque vincti, a conditore mundi in illis ordinati sunt locis, sua quisque possidet in terra animalia, de suo scilicet genere ac stirpe venientia : qui peremptores eorum

d'eux possède les animaux qui lui conviennent, et qui sont issus de son espèce et de sa race. Ils tiennent comme coupables ceux qui les tuent, ne leur permettent pas de sortir de ce monde et les accablent de tous les châtiments et de toutes les peines qui sont en leur pouvoir. Ah ! je sais bien qu'un homme ignorant redoutera ces menaces, et que ne voyant rien dans de pareilles ténèbres, il croira qu'il en est comme on le lui dit. Mais je n'abandonnerai pas le dessein que j'ai formé, et Dieu me prêtant son assistance, je réfuterai ces obscurs mensonges au moyen de la plus évidente vérité.

61. Je demande donc si ces animaux qui sont sur la terre ou dans les eaux descendent de cette race de princes par voie de génération et de gestation, puisque l'origine de ceux qui naissent se rapporte à ces avortons, et s'il en est ainsi, je veux savoir s'il est permis de mettre à mort les abeilles, les grenouilles et autres animaux nombreux qui naissent en dehors de l'union des sexes. Non, répondez-vous. Ce n'est donc pas à cause de leur parenté avec je ne sais quels princes que vous défendez à vos auditeurs de tuer les animaux. Ou bien, si vous admettez entre tous les corps une parenté générale, les arbres aussi, sans doute, appartiendront à la même catégorie des offenses commises contre les princes. Pourquoi donc ne pas ordonner à vos auditeurs de les épargner ? Force vous est de revenir à la ressource impuissante de dire que la faute commise par les auditeurs à l'égard des arbres, est expiée par les fruits qu'ils apportent à votre église. On est allé même jusqu'à dire que ceux qui, au marché, dépècent les animaux et en vendent la viande, pourvu qu'ils soient vos auditeurs et qu'ils consacrent leurs gains pour vous procurer des fruits, peuvent se croire permise cette immolation de chaque jour, et que la faute commise est expiée par vos festins.

62. Si vous dites, comme vous l'avez fait pour les fruits et les légumes, que l'on a dû accorder que cette immolation pût se racheter, parce qu'il est impossible que les auditeurs s'abstiennent de tuer des animaux (pour les élus, il reste entendu qu'ils ne mangent pas de chair), que direz-vous alors des épines et des herbes inutiles que les cultivateurs détruisent en les arrachant des champs qu'ils veulent nettoyer, et desquelles ils ne peuvent tirer aucun aliment en compensation ? Comment pourra s'expier une dévastation aussi générale qui ne procure aucune nourriture aux saints ? Pardonnez-vous, par hasard, en vue de la manducation des légumes et des fruits, toute faute commise dans le but d'augmenter leur production ? Mais si les champs se trouvent ravagés

reos tenent, nec de hoc mundo exire permittunt, pœnisque illos quibus possunt, et cruciatibus adterunt. Quis imperitorum hæc non formidet, et qui in tanta obscuritate nihil videt, hoc ita ut dicitur esse non arbitretur? Sed ego institutum non relinquam meum, cui Deus aderit, ut apertissima veritate obscura mendacia refellantur.

61. Quæro enim, si animalia, quæ in terris sunt et in aquis, de illo genere principum per successionem prolis et operationem concubitus veniunt, cum ad illos abortivos fetus revocatur origo nascentium; quæro, inquam, si ita est, utrum apes, et ranas, et alia multa, quæ sine concubitu gignuntur, non sit nefas occidere ? Nefas esse dicitis, Non ergo propter cognationem principum nescio quorum, ab animantium nece auditores vestros prohibetis. Aut si generalem cognationem omnium essse corporum dicitis, arbores quoque ad eamdem principum offensionem proculdubio pertinebunt, quibus parcere non est mandatum auditoribus. Reditur ergo ad illud invalidum, ea quæ in stirpibus auditores lædunt, expiari per fructus, quos ad ecclesiam vestram ferunt. Dictum est enim hoc modo, eos qui in macello laniant animalia carnesque venditant, si vestri auditores sint, suaque lucra comparatis frugibus vobis conferant, cædem illam quotidianam sibi licere contemnere, et quidquid in ea peccati est, vestris epulis aboleri.

62. Quod si dicatis, quemadmodum de pomis et de oleribus, conferendum fuisse ut illa interfectio veniam mereretur; quod quia fieri non potest (electi enim non edunt carnem) temperandum esse auditoribus a nece animalium ; quid respondebitis de spinis herbisque inutilibus, quas evellendo in agris purgandis agricolæ necant, nec ex his vobis possunt cibos aliquos exhibere ? Quomodo ad veniam pertinebit tanta vastatio, unde nulla est esca sanctorum ? An forte quidquid peccatum fuerit ut fruges et poma proficiant, et de ipsis frugibus et pomis aliquid comedendo dissolvitis? Quid si ergo agros locustæ aut mures et sorices vastant, quod sæpe accidere manifestum est, impune ab agricola vestro

par les sauterelles, les rats et les souris, ce qui, hélas! n'arrive que trop souvent, que ferez-vous ? Un cultivateur, admis au nombre de vos auditeurs, les tuera-t-il impunément, par la raison qu'il ne pèchera que pour aider à la production des fruits ? Ici, vous voilà certainement dans l'embarras. Car ou bien vous concédez à vos auditeurs le droit de tuer les animaux, droit que votre fondateur leur a refusé, ou bien vous leur défendez l'agriculture qu'il leur a permise. Souvent même vous êtes allés jusqu'à dire qu'un usurier est plus innocent qu'un homme de la campagne, et comme votre amitié pour les melons est plus vive que celle que vous professez pour les hommes, pour empêcher de nuire aux melons, vous permettez que l'homme soit écrasé par l'usure. Est-ce là une justice à désirer et à applaudir ? N'est-ce pas plutôt une fourberie digne de blâme et de réprobation? Est-ce là une pitié digne d'éloges? ou bien une exécrable cruauté ?

63. Pourquoi, vous qui vous abstenez du sang des animaux, n'épargnez-vous pas les punaises, les pous et les puces ? Mais vous vous croyez pleinement justifiés en disant que ces insectes sont les saletés de notre corps. Eh bien ! je prétends d'abord que cette raison est fausse pour ce qui concerne les punaises et les puces. Car à qui n'est-il pas évident que ces animaux ne tirent pas leur existence de notre corps ? Ensuite, puisque vous avez une si vive horreur de l'union des sexes, horreur que vous voulez trop afficher, pourquoi ceux qui naissent de notre chair sans aucune union, ne vous paraissent-ils pas plus purs ? Sans doute, dans la suite, ils engendrent par la génération; mais ils naisent tout d'abord de notre corps sans aucune génération de notre part. Puis, si l'on doit regarder comme très-impurs les animaux qui naissent de corps vivants, à plus forte raison en sera-t-il ainsi de ceux qui naissent de corps morts. Aussi, vous entend-on dire souvent qu'on peut tuer plus impunément les souris, les couleuvres et le scorpion, qui, dites-vous, naissent des cadavres humains. Mais je passe sous silence ce qui est obscur ou incertain. Pour les abeilles, une opinion généralement répandue les fait naître des cadavres des bœufs. On peut donc les tuer impunément. Voulez-vous que cette origine soit douteuse ? Vous ne nierez pas du moins que les scarabées tirent leur origine d'un peu de fumier qu'ils ont roulé en boule et enfoui (1)? Dès lors, vous devez regarder ces animaux et d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, comme plus impurs que vos punaises; et cependant, les tuer

auditore necabuntur, quia ideo peccat ut fructus proficiant? Hic certe coartamini. Aut enim concieditis auditoribus interfectionem animalium, quam vester auctor concedere noluit, aut eos ab agricultura etiam prohibebitis, quam ille concessit. Quamquam sæpe etiam dicere audeatis, feneratorem innocencentiorem esse quam rusticum, usque adeo melonibus quam hominibus estis amiciores. Si quidem illi ne lædantur, melius judicatis hominem fenore trucidari. Hæccine est appetenda, et prædicanda justitia, an potius exsecranda et damnanda fallacia? Hæccine est misericordia memorabilis, an exsecranda potius immanitas ?

63. Quid quod a nece animalium nec vosipsi in pediculis et pulicibus et cimicibus temperatis? Magnamque hujus rei defensionem putatis, quod has esse sordes nostrorum corporum dicitis. Quod primo aperte falsum de pulice et cimice dicitur. Cui enim non manifestum est, hæc animalia non de nostro corpore exsistere? Deinde si concubitum vehementius exsecramini, quod nimium videri vultis, cur non vobis mundiora videntur animalia, quæ sine concubitu de nostra carne nascuntur? quamquam enim postea coeundo pariant, non tamen nobis coeuntibus de nostro corpore primo nascuntur. Jam vero si quæcumque de viventibus gignuntur corporibus, sordidissima sunt putanda, multo magis quæcumque de mortuis. Impunius ergo occiditur vel sorex, vel anguis, vel scorpio, quos de humanis cadaveribus nasci, a vobis potissimum solemus audire. Sed obscura omitto et incerta. De apibus certe fama est celebrior, quod de boum cadaveribus oriantur. Ergo occiduntur impune. At si hoc quoque dubium est, nemo fere de scarabeis dubitat, quin de fimo in pilam rotundato ab his atque obruto exsistant. Hæc igitur animantia et alia quæ persequi longum est, sordidiora certe debetis opinari, quam pediculos vestros : et tamen illa occidere nefas vobis videtur, his autem parcere stultum : nisi forte quod sunt hæc animalia parva contemnitis. Sane si ita est, ut animal quo brevius est, eo contemtius esse debeat, necesse est camelum homini præferatis.

(1) I *Rétract.* VII, 6.

vous semble un crime, tandis qu'épargner les punaises vous paraît une folie, à moins peut-être que vous n'ayez du mépris pour ces animaux parce qu'ils sont petits; admettons qu'il en est ainsi; si un animal vous paraît d'autant plus misérable qu'il est plus petit, nécessairement vous préférerez un chameau à l'homme.

64. Ici revient cette gradation qui m'a si souvent effrayé, quand j'entendais vos explications. Si, à cause de sa petitesse, on peut tuer un pou, rien n'empêche qu'on ne puisse tuer aussi une mouche qui prend naissance dans une fève. Si vous n'épargnez pas la mouche, pourquoi ne tuerez-vous pas aussi l'insecte un peu plus fort dont le fœtus est assurément plus petit qu'une mouche ? Il s'ensuit encore qu'on pourra tuer impunément une abeille dont le rejeton est de même taille que cette mouche. De là au petit de la sauterelle, et à la sauterelle elle-même, au petit de la souris et à la souris, il n'y a pas bien loin. Et, pour ne pas m'étendre outre mesure, ne voyez-vous pas que de degrés en degrés nous arriverons jusqu'à l'éléphant; de telle sorte que quiconque croit pouvoir, sans péché, tuer un pou, à cause de sa petitesse, sera amené à conclure qu'il peut, sans aucune faute, tuer aussi cette bête monstrueuse. Mais il me semble que j'en ai dit assez sur de semblables niaiseries.

CHAPITRE XVIII

Le sceau du sein. — Infâmes mystères des Manichéens.

65. Reste le sceau du sein, où votre chasteté se trouve bien ébranlée. Non contents de condamner l'union des sexes, vous réalisez la prophétie de l'Apôtre en réprouvant les noces, unique et honnête justification de l'union charnelle. Je sais qu'ici vous allez vous récrier et chercher à me rendre odieux, en disant que si vous recommandez, que si vous louez hautement la chasteté parfaite, vous ne condamnez pas les noces, puisqu'à vos auditeurs qui forment le second ordre parmi vous, le mariage n'est pas défendu. Mais quand vous l'aurez crié bien haut et avec une grande indignation, je vous ferai, à mon tour, avec plus de douceur que vous, la question suivante : N'est-ce pas vous qui, par la raison que les âmes sont enchaînées à la chair, regardez la procréation des enfants comme un crime plus grand que l'union même des sexes ? N'est-ce pas vous qui recommandiez sans cesse d'observer, autant que possible, le temps pendant lequel la femme, après la purification, devient plus apte à la conception, et de nous abstenir alors de tout

64. Huc accedit illa gradatio, quæ cum vos audirem, nos sæpe turbavit. Nulla enim caussa est, cur propter parvum corporis modulum, pulex necandus sit, non etiam musca quæ in faba gignitur. Et si hæc, cur non etiam ista paulo amplior, cujus certe fetus minor est quam illa. Hoc etiam sequitur, ut apis quoque sine culpa perimatur, cujus pullus huic muscæ coæquatur. Inde ad locustæ pullum et locustam, inde ad pullum muris et murem. Et ne longum faciam, nonne videtis his gradibus ad elephantum perveniri, ut omnino recusari non possit ingentem illam beluam sine culpa se occidere, quisquis propter parvulum corpus interfectionem pulicis peccatum esse non putat? Sed jam etiam de hujusmodi nugis satis dictum arbitror.

CAPUT XVIII

De signaculo sinus et nefandis mysteriis Manichæorum.

65. Restat signaculum sinus, in quo multum incerta est castitas vestra. Non enim concubitum, sed ut longe ante ab Apostolo dictum est, vere nuptias prohibetis, quæ talis operis una est honesta defensio. Hic non dubito vos esse clamaturos, invidiamque facturos dicendo, castitatem perfectam vos vehementer commendare atque laudare, non tamen nuptias prohibere (I *Tim.*, IV, 3) : quandoquidem auditores vestri, quorum apud vos secundus est gradus, ducere atque habere non prohibeantur uxores. Quæ cum magna voce et magna indignatione dixeritis, ego vos lenius interrogabo ad hunc modum: Nonne vos estis qui filios gignere, eo quod animæ ligentur in carne, gravius putatis esse peccatum, quam ipsum concubitum? Nonne vos estis, qui nos solebatis monere, ut quantum fieri posset, observaremus tempus, quo ad conceptum mulier post genitalium viscerum purgationem apta esset, eoque tempore a concubitu temperaremus, ne carni anima implicaretur? Ex quo illud sequitur, ut non liberorum procreandorum caussa, sed satiandæ libidinis habere conjugem censeatis. Nuptiæ autem, ut ipsæ nuptiales tabulæ clamant, liberorum procreandorum caussa marem feminamque conjungunt: quisquis ergo procreare

commerce avec elle, pour ne pas exposer une âme à s'unir à la chair ? D'où il suit que si vous permettez d'avoir une épouse, ce n'est pas pour en avoir des enfants, mais pour satisfaire les passions. Or le mariage, comme les lois nuptiales le proclament, unit l'homme et la femme, dans le but de procréer des enfants : et, quiconque voit un plus grand mal dans la génération que dans l'union, prohibe par là même le mariage : il fait de la femme non plus une épouse, mais une prostituée qui, moyennant des cadeaux, s'unit à l'homme pour satisfaire le plaisir des sens. Là où il y a une épouse, il y a mariage. Or, il n'y a pas mariage là où on empêche la maternité; il n'y a donc point d'épouse. Ainsi, vous défendez le mariage et vous ne pouvez par aucune raison vous défendre de ce crime dont le Saint-Esprit lui-même vous accusait autrefois prophétiquement.

66. Mais, malheureux que vous êtes, en vous opposant si fortement à ce que l'union des sexes enchaîne une âme à la chair, et en affirmant énergiquement que par la nourriture des saints l'âme se dégage des semences, ne confirmez-vous pas les soupçons que l'on forme contre vous ? Quand vous faites voir qu'en vous nourrissant de froment, de fèves, de lentilles et d'autres semences, vous voulez délivrer l'âme de ces corps, pourquoi ne le croirait-on pas au sujet des semences animales ? De ce que vous appelez impure la chair d'un animal mort, parce qu'il n'a plus d'âme, vous ne pouvez pas appliquer ce même caractère d'impureté à la semence d'un animal vivant, semence qui, selon vous, tient enchaînée l'âme qui apparaîtra dans l'enfant, et dans laquelle vous avouez que l'âme d'un Manichéen lui-même s'est trouvée ensevelie. Et parce que de telles semences ne peuvent vous être apportées par vos auditeurs pour les purifier, pourquoi ne soupçonnerait-on pas que vous faites entre vous cette purification secrète, et que dans ces actions infâmes vous vous cachez d'eux, dans la crainte qu'ils ne vous abandonnent ? Si vous ne le faites pas, et plaise à Dieu qu'il en soit ainsi, vous voyez cependant à quels soupçons votre superstition donne libre cours, et combien vous avez tort de vous irriter contre ceux qui le pensent par suite de vos propres aveux, puisque vous proclamez que par la nourriture et le breuvage vous arrachez les âmes aux corps et aux sens. Je ne veux pas m'arrêter plus longtemps là-dessus; c'en est assez pour vous montrer, combien il y aurait lieu de vous accuser. Mais le sujet est tel qu'on craint plutôt qu'on ne cherche à l'approfondir, et j'espère avoir démontré dans tout mon discours que loin de vouloir exagérer, je n'ai voulu invoquer que les faits visibles et les raisons évidentes. Passons donc à autre chose.

liberos quam concumbere gravius dicit esse peccatum, prohibet utique nuptias ; et non jam uxorem, sed meretricem feminam facit, quæ donatis sibi certis rebus, viro ad explendam ejus libidinem jungitur. Si enim uxor est, matrimonium est. Non autem matrimonium est ubi datur opera ne sit mater : non igitur uxor. Quocirca nuptias prohibetis, nec ab hoc crimine, quod olim a Spiritu-sancto de vobis prædictum est, ulla vos ratione defenditis.

66. Jam vero cum vehementer satagitis, ne per concubitum anima ligatur in carne, et vehementer asseritis, per sanctorum cibum animam de seminibus liberari, nonne confirmatis, o miseri, quod de vobis homines suspicantur? Cur enim de tritico, et de faba, et de lenticula aliisque seminibus, cum his vescimini, liberare vos velle animam creditur, de animalium seminibus non credatur? Non enim ut ipsam carnem mortui animantis immundam esse dicitis, quod animam non habet ; hoc ita potestis et de animantis semine dicere, in quo animam, quæ apparebit in prole, colligatam esse censetis, et in quo ipsius Manichæi animam implicatam fuisse fatemini. Et quia non possunt ab auditoribus vestris purganda vobis talia semina afferri, quis non suspicetur secretam de vobisipsis inter vos fieri talem purgationem, et ideo illis ne vos deserant occcultari? Quæ si non facitis, quod utinam ita sit, videtis tamen quantæ suspicioni vestra superstitio pateat, et quam non sit hominibus succensendum id opinantibus, quod de vestra professione colligitur, cum vos animas per escam et potum, de corporibus et sensibus liberare prædicatis. Nolo hic diutius immorari, et videtis quantus sit invectionis locus. Sed quia et res talis est, ut eam potius reformidet quam insectetur oratio, et propositum illud meum per totum sermonem animadverti potest, quo statui nihil exaggerare, sed nudis quodammodo rebus et rationibus agere, transeamus ad aliud.

CHAPITRE XIX

Crimes des Manicheens.

67. Nous voyons assez maintenant ce qu'il faut penser de vos trois sceaux. Voilà vos œuvres, voilà le terme de vos admirables préceptes; on n'y trouve rien de certain, rien de raisonnable, rien d'innocent. Tout, au contraire, y est douteux ; plus encore, tout, sans aucun doute, y est faux, contradictoire, absurde, abominable. Enfin, on découvre dans ces mœurs des crimes si nombreux et si graves, que s'il voulait les dévoiler, un homme de quelque talent pourrait, pour le moins, faire un volume sur chacun. Si donc vous observiez vos préceptes, si vous pratiquiez ce que vous enseignez, il n'y aurait rien au monde de plus inepte, de plus insensé et de plus ignorant que vous; mais comme vous vous contentez d'en faire l'éloge et d'en exposer la théorie, sans les accomplir, il suit qu'on ne peut rien imaginer ni trouver de plus trompeur, de plus insidieux et de plus coupable.

68. Pendant neuf ans entiers, j'ai écouté les explications de votre doctrine avec vigilance et assiduité (1) et je n'ai pu connaître un seul de vos élus qui, au point de vue de ces préceptes, n'ait été surpris dans le péché, ou, du moins, n'ait prêté le flanc à des soupçons. On en voyait s'adonnant au vin et à la chair, d'autres, en grand nombre, se livrant aux plaisirs du bain ; quelques-uns même ont été convaincus, et sans contestation possible, d'avoir séduit les femmes d'autrui. Mais supposons que la renommée soit allée au delà de la vérité. Ce que j'ai vu moi-même, et avec moi d'autres personnes dont les unes ont dépouillé cette superstition et dont les autres la dépouilleront, j'espère, c'est dans un carrefour de Carthage, sur une place très-fréquentée, non pas un seul, mais plus de trois élus, apostropher je ne sais quelles femmes qui passaient, avec des cris et des gestes tellement lubriques qu'ils surpassaient de beaucoup l'impudence et l'impudicité la plus grossière. N'était-il pas évident qu'une pareille conduite venait d'une grande habitude et qu'ils vivaient ainsi entre eux, puisqu'aucun d'eux ne paraissait préoccupé de la présence de ses compagnons? Tous, ou du moins presque tous, n'étaient-ils pas adonnés à la même corruption? Ces hommes, en effet, n'étaient pas de la même maison, mais habitaient dans des quartiers opposés, peut-être mâme venaient-ils de quitter le lieu où s'était tenue leur assemblée génerale. Pour nous, profondément offensés, nous fîmes entendre de graves plaintes.

CAPUT XIX

Flagitia Manichæorum.

67. Jam enim satis apparet, qualia sint tria vestra signacula. Hi sunt vestri mores, hic finis admirabilium præceptorum, ubi nihil certum, nihil constans, nihil rationabile, nihil inculpabile: sed omnia dubia, immo vero sine dubitatione falsissima, omnia repugnantia, abominabilia, absurda. Denique tam multa, et tam gravia peccata in his moribus deprehenduntur, ut si quis accusare velit omnia, homo alicujus facultatis singula, ut minimum, singulis voluminibus possit. Hæc igitur si custodiretis, vestramque impleretis professionem, nihil vobis esset ineptius, nihil stultius, nihil imperitius: cum autem laudatis et docetis ista, nec facitis, quid vobis fallacius, quid insidiosius, quid malitiosius dici aut inveniri potest?

68. Novem annos totos magna cura et diligentia vos audivi, nullus mihi electorum innotescere potuit, qui secundum hæc præcepta non aut deprehensus in peccato, aut certe suspicioni subditus fuerit. Multi in vino et carnibus, multi lavantes in balneis inventi sunt. Sed hæc audiebamus. Nonnulli alienas feminas seduxisse approbati sunt, ita ut hinc plane dubitare non possim. Sed sit et hæc magis fama quam verum. Vidi ipse non solus, sed cum iis qui partim jam illa superstitione liberati sunt, partim adhuc opto ut liberentur; vidimus ergo in quadrivio Carthaginis, in platea celeberrima, non unum, sed plures quam tres electos simul post transeuntes nescio quas feminas tam petulanti gestu adhinnire, ut omnium trivialium impudicitiam impudentiamque superarent. Quod de magna venire consuetudine, atque illos inter se ita vivere satis eminebat, quandoquidem nullus socii præsentiam veritus, omnes, aut certe pene omnes eadem teneri peste indicabat. Non enim erant hi ex una domo, sed diverse prorsus habitantes, ex eo loco ubi

(1) *Confess.* liv, IV, c. I; ci-dessus, des mœurs de l'Eglise catholique, ch. XVIII, n. 34.

Mais se trouva-t-il un élu qui crut devoir les châtier, je ne dis pas par l'expulsion de l'Eglise, mais au moins par une sévère réprimande, proportionnée à la grandeur du crime?

69. La seule excuse possible de cette impunité était qu'à cette époque où la loi interdisait leurs réunions publiques, il était à craindre que les coupables ne trahissent les secrets de la secte. Pourquoi donc se vanter qu'ils souffriront toujours persécution dans ce monde, et vouloir, pour se rendre plus recommandables, prétendre avec le texte sacré que le monde les poursuit de sa haine? Pourquoi affirmer que c'est auprès d'eux qu'il faut chercher la vérité parce qu'il a été dit dans la promesse du Saint-Esprit que ce monde ne peut le recevoir (*Joan.*, XIV, 17). Ce n'est pas ici le lieu de traiter ce sujet; mais si jusqu'à la fin des siècles vous devez perpétuellement souffrir persécution, aussi longtemps sans doute dureront cette dissolution et la contagion impunie de semblables hontes, puisque vous craignez de punir de tels coupables.

70. C'est là, du reste, ce qui nous fut répondu quand nous apprîmes aux principaux de la secte qu'une femme s'était plainte à nous du fait suivant : Dans une réunion où elle se trouvait avec des compagnes et qu'elle se croyait en sûreté à cause de la réputation de sainteté des Manichéens, entrèrent plusieurs élus et l'un d'eux éteignit la lumière. Ignorant quel était celui d'entre eux qui la saisissait au milieu des ténèbres, et lui faisait violence, elle ne put lui échapper qu'en poussant des cris. Or, je le demande, ce crime très-connu de nous, ne doit-il pas être regardé comme le fruit d'une longue habitude? Et notez bien qu'il se passait dans la nuit même où l'on célébrait chez vous la vigile d'une fête. Mais, supposé même qu'on n'eût à craindre aucune révélation, qui pouvait traduire en jugement devant l'évêque celui qui avait si bien pris ses mesures pour ne pas être reconnu? Ce même crime ne pouvait-il pas être imputé à tous ceux qui étaient entrés en même temps, puisque c'était au milieu des rires et des cris joyeux de l'assistance que la lumière avait été éteinte?

71. Du reste la plus grande latitude s'ouvrait aux soupçons, puisque nous trouvions là des hommes haineux, avares, adonnés à la bonne chère, querelleurs, et d'une mobilité sans égale. Pouvions-nous penser qu'ils s'abstiendraient des libertés dont ils font profession de s'abstenir, alors qu'ils ne trouveraient plus que l'obscurité et les ténèbres? Il y avait parmi eux deux hommes d'une assez bonne réputation, d'un esprit facile, très-habiles dans les

conventus omnium factus erat, pariter forte descenderant. Nos autem graviter commoti, graviter etiam questi sumus. Quis tandem hoc vindicandum, non dicam separatione ab ecclesia, sed pro magnitudine flagitii vehementi saltem objurgatione arbitratus est?

69. Et hæc erat omnis excusatio impunitatis illorum, quod eo tempore quo conventicula eorum lege publica prohiberentur, ne quid læsi proderent, metuebatur. Ubi est ergo quod perpetuam sibi persecutionem in hoc mundo futuram prædicant, eoque se commendatiores haberi volunt, hinc interpretantes quod hic mundus eos oderit (*Johan.*, XV, 18); et propterea penes se quærendam veritatem affirmantes, quia in promissione Spiritus-sancti paracleti dictum est, quod eum mundus iste accipere non possit (*Johan.*, XIV, 17). De qua re non iste locus disserendi est. Sed certe si perpetua vobis persecutio futura est, usque in sæculi finem, perpetua erit et hæc dissolutio tantæque turpitudinis impunita contagio, dum tales lædere formidatis.

70. Id etiam nobis responsum est, cum ad ipsos primates detulissemus conquestam nobis esse mulierem quod in conclavi, ubi cum aliis feminis erat, de illorum scilicet sanctitate secura, ingressis electis pluribus, et ab uno lucerna extincta, incertum cujus eorum in tenebris appetita esset amplexu, et coacta in flagitium, nisi subsidio clamoris evasisset. Hoc nobis quoque notissimum nefas, de quanta consuetudine venisse arbitrandum est? Et hoc factum est èa nocte, qua festæ apud vos vigiliæ celebrantur. Sed revera etiamsi nullus esset proditionis metus, quis posset damnandum offerre episcopo, qui sic præcaverat ne agnosceretur? Quasi vero non omnes idem crimen involutos tenebat, qui simul ingressi erant. Nam omnibus petulanter jocantibus lucerna exstincta placuerat.

71. Suspicionibus vero januæ quantæ aperiebantur, cum eos invidos inveniebamus, cum avaros, cum epularum exquisitarum avidissimos, cum in jurgiis frequentissimos, cum de rebus exiguis mobilissimos? Non utique arbitrabamur eos temperare posse, a quibus se temperare profitebantur, quando latibula et tenebras invenirent. Duo quidam erant

discussions, et qui, plus que d'autres, étaient intimement liés avec moi ; l'un d'eux, qui m'était plus particulièrement attaché à cause de ses goûts littéraires, est maintenant prêtre. Or, tous deux étaient devorés de jalousie, et l'un reprochait à l'autre, non pas manifestement, mais par des mots et des murmures adressés au premier venu, d'avoir fait violence à l'épouse d'un auditeur. Pour se justifier, l'autre accusait devant nous du même crime un élu qui habitait chez le même auditeur et se portait comme son ami le plus sûr. Entrant, en effet, inopinément dans cette demeure, il l'avait surpris avec cette femme, et il prétendait que son ennemi et son rival avaient conseillé aux deux coupables de rejeter sur lui cette accusation calomnieuse, de peur qu'il ne fût incriminé lui-même, si le chose venait à se découvrir. Nous étions, je l'avoue, dans un grave embarras, et tout en n'osant nous prononcer sur cet attentat, nous supportions avec peine cette haine atroce qui divisait deux hommes regardés par nous comme les plus parfaits de la secte; cette haine si violente nous amenait à faire toute sorte de conjectures.

72. Enfin, au théâtre, nous avons souvent rencontré avec un prêtre aux cheveux blancs, des élus dont l'âge et les mœurs, semblaient attester la gravité. Je ne parle pas de ces jeunes gens que nous rencontrions d'ordinaire en pleine querelle au sujet des acteurs et des cochers. C'en était assez pour nous montrer comment ils pouvaient s'abstenir des crimes secrets, puisqu'ils se laissaient vaincre par cette soif des plaisirs qui les dénonçait aux yeux de leurs auditeurs, et les trahissait lorsque surpris ils rougissaient et cherchaient à fuir. Et le crime de cet autre saint dont les discussions nous attiraient en si grand nombre dans le quartier des marchands de figues, aurait-il été reconnu, s'il avait pu, en s'attaquant à une vierge consacrée, n'en faire qu'une femme et non une vierge mère? Mais la grossesse ne permit pas que ce crime secret et incroyable restât caché. Sur la révélation que lui en fit sa mère, le jeune frère de cette vierge fut plongé dans la plus profonde douleur : toutefois, en considération de la religion, on l'empêcha de porter ce fait devant la justice, et il fit en sorte (car personne n'aurait pu le souffrir) que ce saint fût expulsé de cette église. Puis, pour que ce fait ne restât pas impuni, il s'adjoignit quelques amis, et ils tombèrent sur le coupable à coups de pieds et à coups de poings. Et lui,

existimationis satis bonæ, facili ingenio, atque in illis suis disputationibus principes, nobis amplius quam ceteri familiariusque conjuncti. Quorum unus qui propter studia etiam liberalia nobis artius adhærebat hic nunc ibi esse presbyter dicitur. Hi sibi graviter invidebant, et objiciebat alter alteri, non accusatione manifesta, sed sermone apud quos poterat et susurris, ab eo violenter adtentatam cujusdam auditoris uxorem. Ille autem se purgans, interim apud nos alium ejusdem sceleris electum criminabatur, qui apud eumdem auditorem, quasi amicus fidissimus habitabat: quem quoniam subito ingrediens cum muliere deprehenderat, dicebat mulieri et adultero ab illo inimico atque invido consilium datum, ut illa sibi conflaretur calumnia, ne si quid proderet, crederetur. Angebamur nos, et molestissime ferebamus, quod etiamsi de appetita muliere incertum erat, livor tamen in illis duobus, quibus meliores ibi non inveniebamus, apparebat acerrimus, et alia conjicere cogebat.

72. Postremo in theatris electos, et ætate, et, ut videbantur, moribus graves, cum sene presbytero sæpissime invenimus. Omitto juvenes, quos etiam rixantes pro scenicis et aurigis deprehendere solebamus, quæ res non mediocri argumento est, quomodo se possint continere ab occultis. cum eam cupiditatem superare non possint, quæ illos auditorum suorum oculis ostentat, et prodit erubescentes atque fugitantes. An vero illius etiam sancti, ad cujus disputationes in ficariorum vicum ventitabamus, tantum illud flagitium proderetur, si virginem sanctimonialem mulierem tantum, non et prægnantem facere potuisset. Sed occultum et incredibile malum crescens uterus latere non passus est. Quod cum mater fratri juveni prodidisset acerrime dolens, religionis tamen nomine ab accusatione publica revocatus est; perfecitque ut ille (non enim hoc ferre quisquam posset) de illa ecclesia pelleretur : et ne impunita res omnino esset, cepit consilium, ut adjunctis sibi amicis, hominem pugnis calcibusque concideret. At ille cum graviter cæderetur, clamabat, ut sibi ex auctoritate Manichæi parceretur, Adam primum heroëm peccavisse, et post peccatum fuisse sanctiorem.

73. Talis est namque apud vos opinio de Adam et Eva : longa fabula est, sed ex ea id adtingam quod in præsentia satis est. Adam dicitis sic a pa-

grièvement blessé, conjurait qu'on l'épargnât et il invoquait l'autorité de Manès, s'écriant qu'Adam, le premier homme, avait péché, mais qu'après sa faute, il était devenu plus saint.

73. Telle est en effet l'idée que vous vous faites d'Adam et d'Eve : c'est une longue fable dont je ne reproduirai que ce qui convient à mon sujet. — Vous prétendez donc qu'Adam fut engendré par ses parents, ces princes avortons des ténèbres, de telle sorte, que son âme était en grande partie remplie de lumière avec un très-faible mélange de ténèbres. Il vivait saintement à cause de cette surabondance de bien, lorsque la partie mauvaise s'ébranla et le fit se porter vers l'œuvre de la chair : là fut sa chute et son péché ; mais, dans la suite, sa vie devint plus sainte. Dans le crime qui nous occupe, mes vives plaintes ne portent pas tant sur ce coupable qui sous l'extérieur d'un élu et d'un saint couvrit toute une famille de honte et d'infâmie par son action criminelle ; non, ce n'est pas là ce que je vous objecte, et même je ne vois là que le fait d'un homme débauché plutôt qu'une conséquence de vos habitudes ; ce n'est pas à vous mais à lui personnellement que je reproche un si grand crime : mais ce qui dépasse ma pensée, c'est que vous tous, ayez le triste courage tout en soutenant que l'âme est une partie de Dieu, d'affirmer malgré cela que le mélange même d'un peu de mal l'emporte sur l'abondance et la fécondité plus grande du bien. Quel est l'homme en effet qui poussé par la passion, n'aura pas recours à cette croyance pour l'excuser plutôt que d'en réprimer et d'en dompter la violence ?

CHAPITRE XX

Ces mêmes crimes découverts à Rome.

74. Que dirai-je encore de vos mœurs ? J'ai cité les crimes que j'avais connus, quand j'étais dans cette ville où ils ont été commis. Que s'est-il passé à Rome pendant mon absence, il serait trop long de le raconter, et cependant je veux en dire un mot. Les choses en sont venues à ce point que les absents eux-mêmes ne peuvent les ignorer, et moi-même quand je revins à Rome, je m'assurai de la vérité de ce que j'avais appris, bien que le témoin qui me l'avait raconté me fut assez connu pour son amitié et sa sincérité, pour que je n'eusse aucun sujet d'en douter. Un de vos auditeurs, qui ne le cédait en rien aux élus dans cette mémorable abstinence et qui, du reste imbu d'une éducation libérale, avait la volonté et l'habitude de défendre ardemment votre secte, souffrait avec peine de s'entendre objecter sans cesse les

rentibus suis genitum, abortivis illis principibus tenebrarum, ut maximam partem lucis haberet in (*a*) anima, et perexiguam gentis adversæ. Qui cum sancte viveret propter exsuperantem copiam boni, commotam tamen in eo fuisse adversam illam partem, ut ad concubitum declinaretur : ita eum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem. Hic ego non tam de nequam homine conqueror, qui stupro nefario alienam (*b*) familiam, sub habitu electi et sancti viri ad tantum dedecus infamiamque perduxit. Non hoc vobis objicio. Fuerit hoc hominis perditissimi potius quam consuetudinis vestræ. Non enim tantum flagitium in vobis, sed in illo arguo. Illud tamen in omnibus vobis, quemadmodum ferri et tolerari possit ignoro, quod cum animam partem Dei esse dicatis, asseritis tamen etiam exiguo admixto malo, majorem ejus copiam ubertatemque superari. Quis enim cum hoc crediderit, et eum libido pulsaverit, non ad talem defensionem potius, quam ejus libidinis refrenationem compressionemque confugiat?

CAPUT XX

Flagitia eorumdem Romæ deprehensa.

74. Quid amplius dicam de moribus vestris ? Dixi quæ ipse compererim, cum in ea essem civitate ubi ista commissa sunt. Romæ autem me absente quid gestum sit, totum longum est explicare. Dicam tamen brevi. Eo enim res erupit, ut occulta esse non posset absentibus : et ego quidem postea Romæ cum essem, omnia vera me audisse firmavi : quamvis tam familiaris et mihi probatus, qui præsens erat, ad me rem pertulerat, ut omnino dubitare non possem. Nam quidam vester auditor, in illa memorabili abstinentia nihilo electis cedens, qui et liberaliter institutus esset, et vestram sectam copiose vellet et soleret defendere, molestissime

(*a*) MSS. prope omnes habent, *in animam*. id est pro anima.
(*b*) Sic MSS. potiores ; alii ut in editis, *famulam*.

mœurs criminelles de tant d'élus qui vivaient çà et là habitant de tous côtés et sans demeure fixe. Il désirait donc, si c'était possible, réunir dans sa demeure et entretenir à ses frais tous ceux qui se sentaient disposés à vivre selon la discipline. Car il était fort riche et était plein de mépris pour l'argent. Or, ce dont il se plaignait, c'était de voir ses efforts échouer devant la dissolution des évêques avec l'aide desquels il devait cependant accomplir son but. En ce moment vous aviez pour évêque, un homme d'un extérieur dur et rustique, comme je l'ai pu constater par moi-même, mais qui, je ne sais comment, paraissait par suite de cette rudesse même, plus sévère et plus austère pour la conservation des bonnes mœurs. L'auditeur désirait depuis longtemps se mettre en contact avec lui ; enfin l'occasion se présente, et il en profite pour lui communiquer ses projets. L'évêque l'approuve et le félicite ; il lui promet même de venir le premier habiter chez lui. Cela fait, tous les élus que l'on peut trouver à Rome se réunirent à lui. On trouva un règlement de vie dans une lettre de Manès ; mais quelques-uns l'ayant jugé intolérable, se retirèrent ; et les autres en assez grand nombre retenus par la honte, persévérèrent. On commença donc à vivre comme on était convenu, et comme le prescrivait une autorité aussi imposante : l'auditeur, du reste, pressait vivement ses hôtes à observer tous les points de la règle, en se gardant bien cependant de leur imposer autre chose que ce qu'il accomplissait lui-même. Bientôt des rixes très-fréquentes s'élevèrent entre les élus ; ils se reprochaient mutuellement leurs crimes ; et lui, écoutait tout cela en gémissant, et il eut soin que, dans leurs querelles, ils en vinssent imprudemment à se trahir eux-mêmes : aussi, se révéla-t-il des choses atroces et infâmes. Alors seulement on connut ce qu'étaient ces hommes qui cependant s'étaient crus seuls capables d'affronter la rigueur de leur doctrine. Que pouvait-on penser des autres, ou plutôt quel jugement porter sur leur conduite ? Mais pourquoi insister davantage ? Forcés comme ils l'étaient, ils finirent par déclarer sourdement qu'ils ne pouvaient plus supporter de tels préceptes : et de là à la sédition il n'y avait qu'un pas. L'auditeur défendait la cause par un dilemme bien simple : ou bien, disait-il, on devait accomplir tous ces préceptes, ou bien il fallait regarder comme fou celui qui avait ainsi formulé des statuts que nul homme ne pouvait accomplir. Mais, il arriva, ce qui était inévitable, que les murmures effrénés de tous l'emportèrent sur l'opinion d'un seul. A la fin, l'évêque lui-même céda et se couvrit de honte en prenant la fuite. Il acceptait, paraît-

ferebat, quod ei vage pessimeque habitantium passimque viventium electorum mores perditissimi sæpe disputanti objiciebantur. Cupiebat itaque, si fieri posset, omnes qui secundum illa præcepta vitam degere parati essent, congregare in domum suam, et suis sumtibus sustinere. Erat enim et non mediocris pecuniæ contemtor, et non mediocriter pecuniosus. Querebatur autem impediri tantos conatus suos episcoporum dissolutione, quibus adjuvantibus implere debebat. Interea vester episcopus quidam, homo plane, ut ipse expertus sum, rusticanus atque impolitus, sed nescio quomodo ea ipsa duritia severior in custodiendis bonis moribus videbatur. Hunc diutissime desideratum et aliquando præsentem arripit iste, exponit homini voluntatem suam : laudat ille atque consentit, placet ut in domo ejus prior ipse incipiat habitare. Quod ubi factum est, eo congregati sunt electi omnes, qui Romæ esse potuerunt. Proposita est vivendi regula de Manichæi epistola : multis intolerabile visum est ; abscesserunt : remanserunt tamen pudore non pauci. Cœpit ita vivi ut placuerat, et ut tanta præscribebat auctoritas : cum interim auditor ille vehementer omnes ad omnia cogeret, neminem tamen ad id quod non prior ipse susciperet. Interea rixæ inter electos oriebantur creberrimæ, objiciebantur ab invicem crimina, quæ ille omnia gemens audiebat, dabatque operam, ut seipsos in jurgando incautissime proderent, prodebant nefanda et immania. Ibi cognitum est quales essent, qui tamen inter ceteros vim præceptorum illorum subeundam sibi esse putaverunt. Jam de ceteris quid suspicandum erat, aut quid potius judicandum ? Quid plura ? Coacti aliquando murmuraverunt sustineri illa mandata non posse, inde in seditionem. Agebat auditor caussam suam complexione brevissima, aut illa omnia esse servanda, aut illum, qui talia sub tali conditione præcepisset, quæ nullus posset implere, stultissimum existimandum. Vicit tamen, non enim aliter poterat, unius sententiam effrenatissimus plurium strepitus. Postea etiam ipse cessit episcopus, et cum magno dedecore aufugit : cujus sane cibi præter regulam clanculo accepti, et sæpe inventi ferebantur, cum ei de por

il, contre la règle des mets qu'on lui portait en secret et qu'il payait largement au moyen d'une bourse particulière qu'il tenait cachée avec soin.

75. Nierez-vous la vérité de ces faits? Vous allez dès lors contre l'évidence et la persuasion commune. Mais s'il vous plaît de les rejeter, comme ils sont manifestes et faciles à constater par ceux qui le voudront, on comprendra quelle vérité on peut ordinairement attendre d'hommes qui vont jusqu'à nier l'évidence. Non, vous aimez mieux user d'autres moyens de défense, et je ne les blâme pas. Vous dites que vos préceptes trouvent encore quelques observateurs et qu'on ne doit pas les rendre responsables des crimes des autres; ou bien qu'il n'est nullement nécessaire de savoir ce que sont les hommes qui professent vos doctrines, mais bien ce que sont ces dectrines elles-mêmes. Eh bien, j'admettrai vos deux réponses, (quoiqu'il vous soit impossible de me montrer des observateurs fidèles de vos préceptes et de justifier votre hérésie elle-même de tant d'absurdités et de crimes) et je vous demanderai seulement pourquoi vous poursuivez de vos malédictions les catholiques, parce que certains d'entre eux mènent une vie criminelle, lorsque, au sujet de vos adeptes, vous éludez la question avec impudence, ou qu'avec plus d'impudence encore vous ne l'éludez pas, voulant faire entendre que dans votre petit nombre se cachent je ne sais quels hommes qui accomplissent leurs préceptes, tandis qu'il ne s'en trouverait point dans l'immense multitude de l'Eglise catholique.

prio sacculo diligenter occultato pecunia copiosa suppeteret.

75. Hæc si falsa esse dicitis, nimis apertis et pervulgatis rebus obsistitis. Sed utinam hoc dicatis. Cum enim sint ista manifesta, et iis qui scire voluerint cognitu facillima, intelligitur quam vera dicere soleant, qui hæc vera esse negaverint. Sed aliis defensionibus utimini, quas ego non improbo. Aut enim dicitis aliquos qui vestra præcepta custodiant, nec eos aliorum criminibus debere perfundi; aut non oportere omnino quæri quales sint homines, qui vestram sectam profitentur, sed qualis sit ipsa professio. Quorum ego utrumque cum admisero, (quamquam nec illos fidos mandatorum observatores demonstrare, nec ipsam hæresim a tot et tantis nugis atque sceleribus purgare possitis) illud tamen a vobis magnopere requiram, cur maledictis insectemini Christianos catholici nominis, quorumdam intuentes perditam vitam, cum de vestris hominibus haberi quæstionem, aut impudenter recusetis, aut impudentius non recusetis, velitisque intelligi in tanta vestra paucitate latere nescio quos, qui sua præcepta custodiunt, et in tanta Catholicæ multitudine non velitis ?

AVERTISSEMENT

SUR LE TRAITÉ DE LA VRAIE RELIGION.

Au nombre des opuscules que saint Augustin composa avant d'être élevé au sacerdoce, (et ce ne fut que l'an 391 qu'il parvint à cette dignité), le livre de la *Vraie Religion* est désigné comme le dernier dans ses *Rétractations*. C'est pourquoi nous pensons que c'est vers l'année 390 qu'il le composa : déjà, quelques années auparavant, il avait promis de traiter cette question, à Romanien, du même municipe que lui et son Mécène, comme il le rappelle au chapitre VII, n° 12. Or, il s'était souvenu de cette promesse, quand, en 386, il composa son second livre *contre les Académiciens* (liv. II, ch. III, n° 8). Et dans la lettre quinzième adressée à Romanien, il assure que cet ouvrage est achevé, et qu'au premier jour, il le lui fera passer.

Dans la lettre CLXII^e, n° 2, il renvoie à ce livre Evodius qui lui proposait quelques doutes sur l'existence de Dieu. On voit par la lettre XXVII, adressée à Paulin, n° 4,

ADMONITIO

DE SEQUENTE LIBRO DE VERA RELIGIONE.

Inter opuscula, quæ sanctus Augustinus nondum presbyter (quam dignitatem anno 391, adeptus est) emisit in lucem, postremun in *Retractationibus* locum adsignat Libro *de vera Religione*; quem idcirco ad annum 390, referendum censemus. Jam ante annos aliquot hujus argumenti tractationem Romaniano civi suo et Mæcenati pollicitus erat, uti meminit cap. VII, n. 12. Id vero in se receperat scribens anno 386, *contra Academicos*, lib. II, cap. III, n. 8. Porro in epistola CXIII, ad Romanianum, confectum a se opus memorat, ipsi propediem transmittendum.

Evodium postea de existentia Dei dubia quædam proponentem ad huncce librum remittit in epist. CI, patetque ex epist. XXXII, ad Paulinum, eumdem librum unum esse ex quinque illis, quos *Pentateuchum contra Manichæos* appellat Paulinus, qui eos ab Alypio dono acceperat, et quorum occasione in laudem Augustini sic exclamat in epist. XXXI. « O vere sal terræ, quo præcordia

que ce livre est un des cinq que ce dernier appelle le *Pentateuque contre les Manichéens.* Il les avait reçus d'Alype, et, à cette occasion, faisant l'éloge de saint Augustin, il s'écrie (lettre xxv, nº 1er) : « O vrai sel de la terre par lequel nos cœurs sont conservés, et ne peuvent plus s'affadir par l'erreur du siècle! O flambeau placé à juste titre sur le candélabre de l'Eglise, entretenu par l'huile du chandelier à sept branches, qui répandez au loin votre clarté sur les villes catholiques, qui pénétrez les ténèbres si épaisses des hérétiques, qui distinguez la lumière de vérité de la confusion des ténèbres, et qui la faites briller par l'éclat de vos merveilleuses paroles, etc. » Certainement, le livre de la *Vraie Religion*, autant que tout autre, devait mériter cet éloge à saint Augustin. Lorsqu'il le composa, en effet, quoiqu'il ne fût encore que depuis peu de temps ramené aux principes de la vraie religion et qu'il ne portât que le nom de chrétien catholique, il exposa néanmoins d'une manière si sublime les mystères de la religion chrétienne, il détruisit surtout les principes des faux dogmes manichéens avec tant d'éclat, qu'on peut dire qu'il a rempli la tâche du docteur le plus profond, et de l'évêque le plus courageux.

nostra, ne possint sæculi vanescere errore, condiuntur! O lucerna digne supra candelabrum Ecclesiæ posita quæ late catholicis urbibus de septiformi lychno pastum oleo lætitiæ lumen effundens, densas licet hæreticorum caligines discutis, et lucem veritatis à confusione tenebrarum, splendore clarifici sermonis enubilas, etc. » Certe liber de *vera Religione*, si quis alius, hoc elogium Augustino demerebatur. Etsi enim recens tum, cum eum scripsit, in veræ religionis partes perductus esset, nec alio quam Christiani catholici nomine præditus; eo tamen sublimi modo Christianæ religionis sacramenta exponit, oppositorumque dogmatum in primis Manichæorum revellit fundamenta, ut jam tum absolutissimi doctoris et strenuissimi episcopi vices impleverit.

DE LA VRAIE RELIGION

UN LIVRE [1]

Après avoir démontré que la vraie religion ne peut se trouver ni chez les payens, ni dans aucune secte, mais seulement dans l'Eglise catholique, saint Augustin retrace les moyens mis en œuvre par la divine providence pour le salut du genre humain, et cette doctrine qui constitue la base et les fondements de la religion catholique est présentée de manière à refuter surtout les erreurs des Manichéens qui admettaient deux principes, comme sources du bien et du mal. Il établit que Dieu appelle les hommes au salut par la double voie, de l'autorité qui dans ceux qui ont la foi, et de la raison éclairant ceux qui n'ont d'autre ressource que leur intelligence. L'homme en effet, appuyé sur la raison, s'élève des choses inférieures à la connaissance de Dieu ; et ses mauvais penchants même l'avertissent qu'il ne doit s'attacher qu'à lui seul : Saint Augustin s'étend longuement sur les trois espèces de ces penchants et il conclut enfin son traité en disant qu'un seul Dieu, c'est-à-dire la Trinité sainte, Père, Fils et Saint-Esprit, doit être adoré dans la vraie religion.

CHAPITRE PREMIER

Les philosophes enseignaient la religion dans leurs livres, tout autrement qu'ils ne la pratiquaient dans les temples.

1. Puisque la seule voie pouvant amener l'homme à une vie honnête et heureuse, se trouve dans la vraie religion qui fait adorer un seul Dieu, et reconnaître en lui avec une piété éclairée le principe de tous les êtres, celui par qui tout commence, tout se perfectionne et se maintient, n'est-il pas de la plus grande évidence qu'on peut accuser d'erreur tous les peuples qui ont préféré rendre un culte à plusieurs dieux plutôt qu'au seul vrai Dieu, Seigneur de toutes choses? Leurs sages qu'ils appelaient philosophes, tout en enseignant des vérités contraires, se rendaient tous aux mêmes temples. Le peuple, de son côté, connaissait aussi bien que les prêtres, cette variété d'opinions sur la nature des dieux ; car nul, parmi ces philosophes, ne craignait d'enseigner son opinion en public, et de faire tous ses efforts pour la faire pénétrer partout. Et néanmoins tous, avec leurs sectateurs partageant des opinions différentes et contraires, venaient assister sans obstacle aux mêmes sacrifices. Il ne s'agit pas ici évidemment de savoir lequel d'entre eux était le plus près de la vérité ; mais certainement, et autant que je le puis comprendre, il reste comme fait incontestable, que ces philo-

DE VERA RELIGIONE

LIBER UNUS

Premisso veram religionem non reperiri apud Paganos, neque in secta ulla præterquam in catholica Ecclesia ; mox divinæ œconomiæ erga humanam salutem historia (quo quidem Christianæ religionis caput ac fundamentum est) sic explicatur, ut Manichæorum de duabus præsertim naturis seu de mali origine et natura errores revincantur. Agitur de duplici via, qua Deus hominibus consulit, auctoritate credentes ad salutem vocans, intelligentes ratione. Quippe ratione subnixus homo ex rebus inferioribus ad Deum evehitur : immo ad ipsum paosequendum admonetur ex ipsis vitiis, de quorum triplici genere prolixum hic sermonem instituit Augustinus ; qui denique unum verum Deum id est Trinitatem, Patrem, et Filium, et Spiritum-sanctum vera religione colendum esse concludit.

CAPUT I

Philosophi de religione aliud in scholis docebant, aliud in templis profitebantur.

1. Cum omnis vitæ bonæ ac beatæ via in vera religione sit constituta, qua unus Deus colitur, et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur : hinc evidentius error deprehenditur eorum populorum, qui multos deos colere, quam unum verum Deum et Dominum omnium maluerunt, quod eorum sapientes, quos Philosophos vocant, scholas habebant dissentientes et templa communia. Non enim vel populos vel sacerdotes latebat, de ipsorum deorum natura quam diversa sentirent, cum suam quisque opinio-

(1) Composé vers l'an 390.

sophes admettaient avec le peuple, une religion, bien différente de celle qu'ils expliquaient dans leurs enseignements particuliers.

CHAPITRE II

Pensée de Socrate sur les dieux. Le monde pris pour Dieu lui-même.

2. On sait néanmoins que Socrate fut plus hardi que les autres. Lui jurait par le nom d'un chien, d'une pierre, et indifféremment de tout autre objet qui se trouvait sous sa main, comprenant sans doute que tous les ouvrages de la nature, produits par la Providence, sont plus parfaits et par conséquent plus dignes des honneurs divins que ceux qui, sortis de la main des hommes, même les plus habiles étaient honorés dans les temples. Il ne croyait certainement pas qu'un chien ou une pierre dussent être adorés par les sages; mais il voulait faire comprendre à ceux qui en étaient capables dans quel abîme de superstition les hommes étaient tombés, et que si les plus éclairés auraient honte d'en arriver à l'acte infime d'adorer un chien, ils devaient mieux voir encore combien il était plus honteux de suivre l'égarement de la multitude. Il avertissait en même temps ceux qui croyaient que ce monde visible est l'Etre suprême de l'absurdité d'une doctrine dont la conséquence était de faire honorer une pierre comme une parcelle de ce Dieu souverain. Et si cette conséquence leur répugnait, ils devaient, disait-il, chercher à connaître ce seul Dieu qui, évidemment, surpasse nos intelligences, et qui est le créateur de l'univers entier et de tout ce qui possède la vie. Après lui, Platon exposa les mêmes idées dans un style plutôt élégant que persuasif; mais que puis-je dire sinon que ces hommes n'étaient pas nés avec la mission de détourner leurs peuples de la superstition des idoles et de la vanité du monde pour les amener au véritable culte du vrai Dieu ? Socrate lui-même ne se prosternait-il pas devant ces mêmes idoles avec le peuple ; et après sa condamnation et sa mort, personne osa-t-il jurer par le nom d'un chien ou donner à une pierre le nom de Jupiter? On ne songea plus qu'à confier ces pensées à l'histoire et au souvenir de la postérité. — Etait-ce par crainte des châtiments ou pour obéir aux idées de l'époque ? Il ne m'appartient pas de le décider.

nem publice profiteri non formidaret, atque omnibus, si posset, persuadere moliretur, omnes tamen cum sectatoribus suis diversa et adversa sentientibus, ad sacra communia nullo prohibente veniebant. Non nunc agitur, quis eorum verius senserit; sed certe illud satis, quantum mihi videtur, apparet, aliud eos in religione suscepisse cum populo, et aliud eodem ipso populo audiente defendisse privatim.

CAPUT II

De diis quid Socrates senserit. — Mundus hic pro Deo habitus.

2. Socrates tamen audacior ceteris fuisse perhibetur, jurando per canem quemlibet, et lapidem quemlibet, et quidquid juraturo esset in promtu, et quasi ad manum occurrisset. Credo, intelligebat qualiacumque opera naturæ, quæ administrante divina providentia gignerentur, multo quam hominum et quorumlibet opificum esse meliora, et ideo divinis honoribus digniora, quam ea quæ in templis colebantur. Non quod vere lapis et canis essent colenda sapientibus, sed ut hoc modo intelligerent qui possent, tanta superstitione demersos esse homines, ut emergentibus hic esset tam turpis demonstrandus gradus, ad quem venire si puderet, viderent quanto magis pudendum esset in turpiore consistere. Simul et illos qui mundum istum visibilem, summum Deum esse opinabantur, admonebat turpitudinis suæ, docens esse consequens, ut quilibet lapis tamquam summi Dei particula jure coleretur. Quod si exsecrarentur, mutarent sententiam, et unum Deum quærerent, quem solum supra mentes nostras esse, et a quo omnem animam et totum istum mundum fabricatum esse constaret. Postea suavius ad legendum, quam potentius ad persuadendum scripsit Plato. Non enim sic isti nati erant, ut populorum suorum opinionem ad verum cultum veri Dei, a simulacrorum superstitione atque ab hujus mundi vanitate converterent. Itaque et ipse Socrates cum populo simulacra venerabatur, et post ejus damnationem mortemque, nemo ausus est jurare per canem, nec appellare quemcumque lapidem Jovem, sed hæc tantummodo memoriæ litterisque mandare. Quod utrum timore (*a*) severitatis, an aliqua cognitione temporum fecerint, judicare non est meum.

(*a*) MSS. novem omittunt. *severitatis.* e quibus Gemeticensis ista prosequitur : *an alia cognitione* etc.

CHAPITRE III

La vraie religion chrétienne a persuadé aux hommes ce que Platon n'a pas cru pouvoir leur enseigner.

3. Mais ce que j'oserai affirmer en toute confiance et sans vouloir offenser ceux qui aiment à lire avec tant de passion les livres des philosophes, c'est que dans ces temps chrétiens nul ne peut émettre un doute sur la religion qu'il doit embrasser pour marcher dans la voie de la vérité et du bonheur ; si Platon lui-même vivait encore et qu'il daignât m'entendre, ou plutôt si quelqu'un de ses disciples, au temps où il enseignait, l'eût interrogé, supposé que le grand philosophe eût voulu lui persuader qu'on ne peut atteindre la vérité avec les yeux du corps, mais seulement avec un esprit pur; qu'en s'y attachant toute âme devient parfaite et bienheureuse ; que rien n'empêche de la discerner comme la corruption des mœurs et les fausses images des choses terrestres qui, gravées en nous par ce monde sensible, engendrent la variété des opinions et des erreurs ; que par conséquent il faut d'abord guérir et purifier notre âme afin qu'elle puisse contempler cette forme immuable des êtres, et cette beauté toujours égale, toujours semblable à elle-même, que les lieux ne peuvent changer, que le temps ne peut corrompre, mais qui partout conserve la même unité ; beauté que les hommes ne peuvent apprécier et qui, cependant, existe souverainement et en toute vérité ; que tous les autres êtres, au contraire, naissent, meurent, s'écoulent et s'évanouissent ; que néanmoins, dans ce qu'ils sont, ils n'existent que par ce Dieu éternel qui les a tous créés par sa vérité ; que parmi toutes ces créatures, l'âme seule a été douée d'intelligence et de raison, afin qu'elle puisse jouir, être pénétrée et embellie de la pensée de l'éternité divine, et mériter pour elle-même la possession de cette vie sans fin : mais que se laissant blesser par le regret, par l'amour des choses passagères, se livrant à l'entraînement de cette vie et aux sens du corps, elle se perd dans de vaines images ; alors elle n'a plus que le triste courage de tourner en dérision ceux qui affirment l'existence d'un être que les yeux terrestres ne peuvent voir, que nulle image sensible ne peut représenter, et que peuvent seules saisir la raison et l'intelligence. Oui, si Platon avait pu persuader ces vérités à son disciple, celui-ci lui aurait demandé sans doute s'il jugeait digne des hon-

CAPUT III

Vera Religio Christiana, quæ hominibus persuasit, quod illis persuaderi posse Plato non credidit.

3. Illud tamen fidentissime dixerim, pace horum omnium, qui eorum libros pervicaciter diligunt, Christianis temporibus quænam religio potissimum tenenda sit, et quæ ad veritatem ac beatitatem via est, non esse dubitandum. Si enim Plato ipse viveret, et me interrogantem non aspernaretur, vel potius, si quis ejus discipulus eo ipso tempore quo vivebat, eum interrogaret : cum sibi ab illo persuaderetur, non corporeis oculis, sed pura mente veritatem videri ; cui quæcumque anima inhæsisset, eam beatam fieri atque perfectam : ad quam percipiendam nihil magis impedire, quam vitam libidinibus deditam et falsas imagines rerum sensibilium, quæ nobis ab hoc sensibili mundo per corpus impressæ, varias opiniones erroresque generarent : quamobrem sanandum esse animum ad intuendam incommutabilem rerum formam, et eodem modo semper se habentem atque undique sui similem pulcritudinem, nec distentam locis, nec tempore variatam, sed unum atque idem omni ex parte servantem, quam non crederent esse homines, cum ipsa vere summeque sit : cetera nasci, occidere, fluere, labi, et tamen in quantum sunt, ab illo æterno Deo per ejus veritatem fabricata constare : in quibus animæ tantum rationali et intellectuali datum est, ut ejus æternitatis contemplatione perfruatur, atque afficiatur orneturque ex ea, æternamque vitam possit mereri : sed dum nascentium atque transeuntium rerum amore ac dolore sauciatur, et dedita consuetudini hujus vitæ atque sensibus corporis, inanibus evanescit imaginibus, irridet eos, qui dicunt esse aliquid, quod nec istis videatur oculis, nec ullo phantasmate cogitetur, sed mente sola et intelligentia cerni queat. Cum hæc ergo a magistro sibi persuaderentur, si ex eo quæreret ille discipulus, utrum si quisquam exsisteret vir magnus atque divinus, qui talia populis persuaderet credenda saltem, si percipere non valerent, aut si qui possent percipere, non pravis opinionibus multitudinis implicati, vulgaribus obruerentur erroribus, eum divinis honoribus dignum judicaret : responderet credo ille, non

neurs divins l'homme assez grand, assez rapproché de la divinité pour faire admettre une si haute doctrine soit au peuple incapable de la comprendre, soit même aux esprits éminents qui, bien qu'élevés au-dessus des opinions dépravées de la multitude, en partagent cependant les erreurs communes ; et Platon eût répondu, je pense, que l'œuvre était impossible à un homme, à moins peut-être que la puissance et la sagesse de Dieu, après l'avoir élevé au-dessus de la nature et éclairé dès le berceau, non par l'enseignement des hommes, mais par les rayons d'une lumière intérieure, ne l'eût enrichi de tant de grâces, entouré de tant de force, environné d'une majesté si grande, que méprisant tout ce que les méchants convoîtent, souffrant tout ce qu'ils ont en horreur et faisant tout ce qu'ils croient impossible, il amenât le genre humain à cette foi salutaire par l'autorité et par l'amour le plus héroïque. Quant aux honneurs à rendre à ce génie extraordinaire, n'est-ce pas assez, ajouterait Platon, de comprendre ceux que l'on doit à la sagesse de Dieu par le moyen et sous la conduite de laquelle cet homme mériterait pour le salut véritable du genre humain des distinctions particulières et surhumaines.

4. Or, je le demande maintenant si toutes ces merveilles sont accomplies, si les monuments et les livres les proclament hautement ; si, dans la région du globe qui seule adorait le vrai Dieu, et dans laquelle devait naître un tel homme, d'autres ont été choisis et envoyés dans l'univers entier, pour y porter les flammes de l'amour divin par leurs vertus et leurs paroles ; si, après avoir établi cette sainte doctrine, ils ont laissé la terre éclairée des lumières de la foi ; et, sans parler des choses passées qu'on pourrait ne pas croire, si aujourd'hui, on annonce à toutes les nations et à tous les peuples : « Que le Verbe était dès le commencement ; que le Verbe était en Dieu, que le Verbe était Dieu, et qu'il était dès le commencement en Dieu ; que tout a été fait par lui, et que rien n'a été fait sans lui (*Joan.*, I, 1, 3). » Si pour faire connaître ce Verbe, pour le faire aimer et faire trouver en lui les délices qui guérissent l'âme et rendent l'esprit assez fort pour s'abreuver à une si vive lumière, il est dit aux avares : « N'amassez point de trésors sur la terre où les vers et la rouille les corrompent, et où des voleurs les découvrent et les dérobent ; mais amassez des trésors dans le ciel où les vers et la rouille ne peuvent les corrompre, ni les voleurs les découvrir et les dérober : car où est votre trésor, là est aussi votre cœur (*Matth.*, VII, 19, 21) ; » s'il est dit aux impudiques : « Celui qui sème dans la

posse hoc ab homine fieri, nisi quem forte ipsa Dei Virtus atque Sapientia ab ipsa rerum natura exceptum, nec hominum magisterio, sed intima illuminatione ab incunabulis illustratum, tanta honestaret gratia, tanta firmitate roboraret, tanta denique majestate subveheret, ut omnia contemnendo quæ pravi homines cupiunt, et omnia perpetiendo quæ horrescunt, et omnia faciendo quæ mirantur, genus humanum ad tam salubrem fidem summo amore atque auctoritate converteret. De honoribus vero ejus frustra se consuli, cum facile possit existimari quanti honores debeantur Sapientiæ Dei, quæ gestante et gubernante ille pro vera salute generis humani, magnum aliquid proprium, et quod supra homines esset mereretur.

4. Quæ si facta sunt, si litteris monumentisque celebrantur, si ab una regione terrarum, in qua sola unus colebatur Deus, et ubi talem nasci oportebat, per totum orbem terrarum missi electi viri, virtutibus atque sermonibus divini amoris incendia concitarunt : si confirmata saluberrima disciplina, illuminatas terras posteris reliquerunt : et ne de præteritis loquar, quæ potest quisque non credere, si hodie per gentes populosque prædicatur : « In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum : hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil (*Johan.*, I, 1). » Si ad hoc percipiendum, diligendum, perfruendum ut anima sanetur, et tantæ luci hauriendæ mentis acies convalescat, dicitur avaris : « Nolite vobis condere thesauros in terra, ubi tinea et ærugo exterminant, et ubi fures effodiunt et furantur ; sed thesaurizate vobis thesauros in cælo, ubi neque tinea neque rubigo exterminat, neque fures effodiunt, neque furantur : ubi enim est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum (*Matth.*, VI, 19) ; » dicitur luxuriosis : « Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem : qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam (*Gal.*, VI, 8), » dicitur superbis : « Qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur (*Lucæ*, XIV, 11). » Dicitur iracundis : « Accepisti alapam, para alteram maxillam (*Matt.*, V, 39), » dicitur discordiosis : « Diligite inimicos vestros

chair, recueillera de la chair une moisson de corruption ; celui qui sème dans l'esprit recueillera de l'esprit la vie éternelle (*Galat.*, vi, 3); » aux orgueilleux : « Celui qui s'élève sera abaissé, et celui qui s'abaisse, sera élevé (*Luc*, xiv, 11) ; » aux emportés : « Avez-vous reçu un soufflet sur une joue, présentez l'autre joue (*Matth.*, v, 39) ; » aux querelleurs : « Aimez vos ennemis (*Ibid.*, 44) ; » aux superstitieux : « Le royaume de Dieu est en vous-mêmes (*Luc*, xvii, 21) ; » aux curieux : « Ne recherchez point les choses visibles, mais les invisibles, parce que les visibles sont temporelles et les invisibles sont éternelles (II *Cor.*, iv, 18) ; » si enfin , il est dit à tous : « N'aimez point le monde, ni ce qui est dans le monde, parce que ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair et concupiscence des yeux, et ambition du siècle (*Joan.*, xv, 16). »

5. Ces maximes sont maintenant enseignées à tous les peuples de l'univers, et sont écoutées avec respect et avec joie : si après tant de sang, tant de tourments, tant de supplices endurés par les martyrs, les églises sont devenues encore plus fécondes et plus nombreuses jusque chez les nations barbares, si personne ne s'étonne plus de voir tant de jeunes hommes et de jeunes vierges mépriser le mariage et vivre dans la continence, tandis que Platon, après avoir choisi ce genre de vie, restait si bien esclave des opinions perverses de son temps qu'il sacrifiait ensuite à la nature, comme pour expier sans doute une faute qui aurait souillé son âme; si ces maximes qui, autrefois, passaient pour des extravagances, sont si bien acceptées aujourd'hui qu'il serait étrange de les attaquer ; si dans tous les pays que les hommes habitent, les mystères chrétiens sont confiés à ceux qui ont fait cette promesse et cet engagement; si tous les jours on les lit dans les églises, et si les prêtres les expliquent; si ceux qui veulent y conformer leur conduite se frappent la poitrine ; si les hommes qui suivent cette route sont si nombreux que les îles autrefois désertes et les plus affreuses solitudes sont remplies de gens de toute espèce qui ont abandonné les hommes et les richesses de ce monde pour consacrer leur vie entière au seul souverain Seigneur: si, enfin, dans les villes, dans les forteresses, dans les châteaux, dans les bourgs, dans les campagnes, dans les maisons des particuliers, on prêche et on cherche à faire mépriser les biens terrestres pour tourner les cœurs vers le Dieu unique et véritable, au point que chaque jour dans le monde entier le genre humain réponde d'une seule voix : « Qu'il a le cœur élevé vers le Seigneur ; » pourquoi restons-nous indifférents devant ces

(*Lucæ*, vi, 35), » dicitur superstitiosis : « Regnum Dei intra vos est (*Matth.*, v, 44), » dicitur curiosis : « Nolite quærere quæ videntur, sed quæ non videntur. Quæ enim videntur, temporalia sunt : quæ autem non videntur, æterna sunt (*Lucæ*, xvii, 21 ; II *Cor.*, iv, 18), » postremo dicitur omnibus : « Nolite diligere mundum, neque ea quæ in mundo sunt : quoniam omne quod in mundo est, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et ambitio sæculi (I *Johan.*, ii, 15). »

5. Si hæc per totum orbem jam populis leguntur, et cum veneratione libentissime audiuntur. Si post tantum sanguinem, tantos ignes, tot cruces Martyrum, tanto fertilius et uberius usque ad barbaras nationes Ecclesiæ pullularunt. Si tot juvenum et virginum millia contemnentium nuptias casteque viventium jam nemo miratur : quod cum fecisset Plato, usque adeo perversam temporum suorum timuit opinionem, ut perhibeatur sacrificasse naturæ, (*a*) ut tamquam peccatum illud aboleretur. Si hæc sic accipiuntur, ut quomodo antea talia disputare, sic nunc contra disputare monstruosum sit. Si tali pollicitationi atque sponsioni per omnes terrarum partes quas homines incolunt, sacra Christiana traduntur. Si hæc quotidie leguntur in ecclesiis, et a sacerdotibus exponuntur. Si tundunt pectora qui conantur hæc implere ; si tam innumerabiles aggrediuntur hanc viam, ut desertis divitiis et honoribus hujus mundi ex omni hominum genere uni Deo summo totam vitam dicare volentium, desertæ quondam insulæ ac multarum terrarum solitudo compleatur. Si denique per urbes atque oppida, castella, vicos et agros etiam, villasque privatas intantum aperte persuadetur et appetitur a terrenis aversio, et in unum Deum verumque conversio, ut quotidie per universum orbem humanum genus una pene voce respondeat, « sursum corda se habere ad Dominum : » quid adhuc oscitamus crapu-

(*a*) In MSS. septem, *sacrificasse naturæ naturam exsecratus, ut tamquam* etc.

infamies d'hier, et cherchons-nous des oracles divins dans les entrailles des victimes? Pourquoi, s'il nous arrive de discuter, aimons-nous mieux avoir le nom de Platon dans la bouche que la vérité dans notre cœur ?

CHAPITRE IV

Combien sont dignes de mépris les philosophes qui s'attachent entièrement aux choses sensibles.

6. Ceux qui croient inutile et même dangereux de mépriser le monde sensible et de soumettre entièrement son âme à Dieu notre souverain bien, pour qu'il la purifie et l'orne de vertus, doivent être réfutés d'une autre manière, si toutefois ils méritent qu'on discute avec eux. Mais pour ceux qui jugent cette œuvre de l'âme bonne et drsirable, ils doivent évidemment chercher à connaître le bien et céder à ce Dieu qui a fait prêcher ces vérités à tous les peuples de la terre. Ils le feraient, s'ils avaient le courage élevé à cette hauteur et en ne le faisant pas, ils ne pouvaient échapper au reproche de n'obéir qu'à leur vanité. Qu'ils se soumettent donc à celui qui a accompli ce prodige, et que la curiosité ou une vaine ostentation ne les empèche pas de remarquer quelle différence existe entre les faibles conjectures de quelques hommes et l'amendement avec le salut manifeste des peuples. Si les philosophes dont ils se glorifient de porter le nom revenaient à la vie, s'ils voyaient les églises fréquentées et les temples déserts, l'humanité tout entière se détacher des hommes temporels et passagers pour courir à l'espérance de la vie éternelle et aux biens spirituels, intelligibles, ils diraient sans doute, s'ils étaient dignes de leur renommée : « Voilà les vérités que nous n'avons pas osé persuader aux peuples, et nous avons cédé à leur genre de vie, plutôt que nous ne les avons amenés à notre foi et à nos croyances. »

7. Si maintenant, dirai-je encore, il était donné à ces hommes de vivre au milieu de nous, ils reconnaîtraient certainement quelle est l'autorité qui doit plus facilement nous mener au bien; et, après avoir changé quelques paroles et quelques principes, ils se feraient chrétiens, comme le sont devenus dans ces derniers temps la plupart des philsoophes platoniciens. Si, au contraire, persistant dans leur orgueil et leur jalousie ils ne voulaient ni reconnaître ni embrasser la vérité, je ne sais si, victimes volontaires de cette fange et de ces vices, ils pourraient s'élever de nouveau vers les choses qu'ils avaient jugées seules dignes de leurs souhaits et de leur amour. Faut-il croire que le vice de la curiosité qui porte les païens

lam hesternam, et in mortuis pecudibus divina eloquia perscrutamur ; si quando autem ad disputationem venitur, Platonico nomine ora crepantia, quam pectus vero plenum, magis habere gestimus ?

CAPUT IV

Philosophi qui sensibilibus toti hærent contemnendi.

6. Qui ergo sensibilem istum mundum contemnere et animam virtute purgandam, summo Deo subjicere atque subjugare, vanum aut malum putant, alia ratione refellendi sunt : si tamen cum his dignum est disputare. Qui autem bonum et appetendum fatentur, cognoscant Deum et cedant Deo, per quem populis jam omnibus hæc credenda persuasa sunt. Quod utique ab ipsis fieret, si tantum valerent : aut si non fieret, crimen invidentiæ vitare non possent. Ergo cedant ei a quo factum est, nec curiositate aut inani jactantia impediantur quominus agnoscant, quid intersit inter paucorum (*a*) timidas conjecturas, et manifestam salutem correptionemque populorum. Illi enim si reviviscerent, quorum isti nominibus gloriantur, et invenirent refertas ecclesias, templaque deserta, et a cupiditate bonorum temporalium et fluentium ad spem vitæ æternæ et bona spiritalia et intelligibilia vocari et currere humanum genus, dicerent fortasse (si tales essent quales fuisse memorantur :) Hæc sunt quæ nos persuadere populis non ausi sumus, et eorum potius consuetudini cessimus, quam illos in nostram fidem voluntatemque traduximus.

7. Itaque si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent, viderent profecto cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis Christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt. Aut si hoc non faterentur neque facerent, in superbia et invidia remanentes, nescio utrum possent ad ea ipsa quæ appetenda et desi-

(*a*) Sic in MSS. melioris notæ. At in vulgatis legitur, *tumida* .

à consulter les démons et qui les détourne d'embrasser la religion chrétienne est aussi le mal de ces philosophes? Il m'en coûte de leur faire un reproche si puéril.

CHAPITRE V

Dans quelles sectes se trouve la vraie religion.

8. Mais quoi qu'il en soit de la jactance des philosophes, tout homme peut facilement comprendre qu'on ne doit pas chercher la véritable religion chez eux, puisqu'ils prenaient part aux mêmes sacrifices que le peuple, pendant qu'à ce même peuple ils enseignaient dans leurs écoles sur la nature des dieux et sur le souverain bien des opinions si diverses et si contraires. L'enseignement chrétien n'eût-il fait disparaître que ce seul vice, personne ne pourrait lui refuser les plus grands éloges. Les hérésies si nombreuses qui se sont éloignées de la foi chrétienne sont une preuve continuelle qu'on n'admet pas à la participation des sacrements tous ceux qui croient et cherchent à persuader aux hommes sur Dieu, sur sa sagesse et sur le don divin, un enseignement différent de celui de la vérité. Eloigner, en effet, des sacrements ceux dont nous n'approuvons pas la doctrine, n'est-ce pas une attestation de notre foi et une preuve qu'il n'existe pas de religion véritable source du salut, ni de philosophie ou amour de la sagesse en dehors de celle que nous professons ?

9. Cette séparation nous doit moins étonner pour ceux qui ont voulu distinguer par la variété des rites sacramentels comme ces je ne sais qui qu'on appelle Serpentins ou Ophites, comme les Manichéens et beaucoup d'autres. Mais où l'on peut la remarquer et la signaler bien davantage, c'est dans ceux surtout qui, admettant les mêmes sacrements, se distinguent de nous par des croyances différentes, et qui ont obstinément défendu leurs erreurs plutôt que de les abjurer, au point de se faire exclure de la communion catholique et de toute participation aux mystères. Aussi ont-ils mérité de recevoir des dénominations propres, et ont-ils formé des assemblées particulières, non-seulement dans leurs discours, mais jusque dans leur culte réprouvé. Tels sont les Photiniens, les Ariens et une foule d'autres. La question a été tout autre pour les schismatiques. L'aire du Seigneur eût pu les renfermer dans son sein comme une paille inutile pour être vannée

deranda esse dixerant, cum istis sordibus viscoque revolare. Nam tertio vitio curiositatis in percunctandis dæmonibus, quo isti maxime, cum quibus nunc agitur, Pagani a Christiana salute revocantur, quia nimis puerile est, nescio utrum tales illi præpedirentur viri.

CAPUT V

In quibus sectis vera religio. — Munus divinum, Spiritus-sanctus.

8. Sed quoquo modo se habeat philosophorum jactantia, illud cuivis intelligere facile est, religionem ab eis non esse quærendam, qui eadem sacra suscipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summo bono, diversas contrariasque sententias in scholis suis, eadem teste multitudine, personabant. Quod si hoc unum tantum vitium Christiana disciplina sanatum videremus, ineffabili laude prædicandam esse, neminem negare oporteret. Hæreses namque tam innumerabiles a regula Christianitatis aversæ, testes sunt non admitti ad communicanda sacramenta eos, qui de Patre Deo, et Sapientia ejus, et Munere divino aliter sentiunt et hominibus persuadere conantur, quam veritas postulat. Sic enim creditur et docetur, quod est humanæ salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est, sapientiæ studium, et aliam religionem, cum ii quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant.

9. Quod in illis minus mirandum est, qui eorum quoque sacramentorum ritu dispares esse voluerunt, sicut nescio qui serpentini qui appellantur, (*a*) sicut Manichæi, sicut alii nonnulli. Sed in illis magis animadvertendum hoc magisque prædicandum, qui paria sacramenta celebrantes, tamen quia sententia dispares sunt, et errores suos animosius defendere, quam cautius corrigere maluerunt, exclusi a catholica communione, et a participatione quamvis parium sacramentorum, propria vocabula propriosque conventus, non in sermone tantum, sad etiam in superstitione meruerunt : ut Photi-

(*a*) In excusis omittitur, *sicut*, quam vocem in plerisque MSS repertam restituimus, quia Serpentinos a Manichæis non obscure secernit Augustinus in lib. II, de Genesi cont. Manich. c. XXVI, et olarius in lib. de hæresibus.

au dernier jour ; si, perdus par le vent de l'orgueil et par une trop grande légèreté, ils ne s'étaient pas eux-mêmes séparés de nous. Pour les Juifs, ils n'adressent leurs prières qu'au seul Dieu tout-puissant ; seulement, ils n'attendent de lui que des biens temporels et visibles, ils n'ont pas voulu, par une folle sécurité, remarquer dans leurs Ecritures les germes du nouveau peuple qui s'élevait du sein de la faiblesse, et ils sont demeurés dans le vieil homme. Ainsi ce n'est ni dans la confusion du paganisme, ni dans l'impureté de l'hérésie, ni dans les langueurs du schisme, ni dans l'aveuglement des Juifs que nous devons chercher la vraie religion ; mais seulement chez les chrétiens catholiques, appelés orthodoxes, c'est-à-dire les gardiens de la pureté des mœurs, et les disciples de la vérité.

CHAPITRE VI

La vraie religion se trouve dans la seule église catholique qui se sert de tous ceux qui sont dans l'erreur pour augmenter ses progrès.

10. Cette église catholique répandue dans tout l'univers d'une manière si puissante et si universelle se sert de toutes les erreurs pour augmenter son développement et pour ramener les dissidents eux-mêmes lorsqu'ils veuleut bien sortir de leur sommeil. Le paganisme est le champ livré au travail de ses ministres ; l'hérésie démontre la vérité de sa doctrine ; le schisme prouve sa stabilité et le judaïsme en fait resortir la splendeur. Elle invite les uns, exclut les autres, abandonne ceux-ci, devance ceux-là ; mais elle fournit à tous les moyens de participer aux grâces divines, soit pour les initier ou les rappeler au bien, soit pour les ramener au bercail ou les y admettre. Pour ceux de ses membres qui sont charnels, c'est-à-dire qui ont la vie ou les sentiments de la chair, elle les tolère comme la paille qu'on garde dans l'aire pour conserver le bon grain, jusqu'à ce que vienne le jour où ils seront dépouillés de cette enveloppe. Mais parce que dans cette aire chacun peut, selon sa volonté, être paille ou bon grain, l'Eglise garde le silence sur la faute du coupable jusqu'à ce qu'il soit dénoncé, ou sur son erreur jusqu'à ce qu'il la soutienne publiquement avec une ardeur mêlée d'opiniâtreté. Alors ceux qui sont exclus rentrent dans son sein par les larmes et la pénitence, ou bien, abusant de leur liberté, ils deviennent victimes de leur malice et nous avertissent d'être prévoyants. S'ils tombent

niani, Ariani, multique præterea. Nam de iis qui schismata fecerunt, alia quæstio est. Posset enim eos area dominica usque ad tempus ultimæ ventilationis velut paleas sustinere, nisi vento superbiæ nimia levitate cessissent, et sese a nobis ultro separassent. Judæi vero quamvis uni omnipotenti Deo supplicent, sola tamen temporalia et visibilia bona de illo exspectantes, rudimenta novi populi ab humilitate surgentia, in ipsis suis scripturis nimia securitate noluerunt advertere, atque ita in veteri homine remanserunt. Quæ cum ita sint, neque in confusione paganorum, neque in purgamentis hæreticorum, neque in languore schismaticorum, neque in cæcitate Judæorum quærenda est religio, sed apud eos solos, qui Christiani, catholici, vel orthodoxi nominantur, id est integritatis custodes, et recta sectantes.

CAPUT VI

Vera religio in sola Ecclesia catholica, quæ omnibus errantibus utitur ad provectus suos. — Boni nonnumquam ex Ecclesia per seditiosos expulsi.

10. Hæc enim Ecclesia catholica per totum orbem valide lateque diffusa, omnibus errantibus utitur ad provectus suos, et ad eorum correctionem cum evigilare voluerint. Utitur enim gentibus ad materiam operationis suæ, hæreticis ad probationem doctrinæ suæ, schismaticis ad documentum stabilitatis suæ, Judæis ad comparationem pulcritudinis suæ. Alios ergo invitat, alios excludit, alios relinquit, alios antecedit : omnibus tamen gratiæ Dei participandæ dat potestatem ; sive illi formandi sint adhuc, sive reformandi, sive recolligendi, sive admittendi. Carnales autem suos, id est viventes aut sentientes carnaliter, tamquam paleas tolerat, quibus in area frumenta tutiora sunt, donec talibus tegminibus exsuantur. Sed quia in hac area pro voluntate quisque vel palea, vel frumentum est, tamdiu sustinetur peccatum aut error cujuslibet, donec aut accusatorem inveniat, aut pravam opinionem pertinaci animositate defendat. Exclusi autem aut pænitendo redeunt, aut in nequitiam male liberi defluunt, ad admonitionem nostræ diligentiæ; aut schisma faciunt, ad exercitationem nostræ patientiæ ; aut hæresim aliquam gignunt, ad examen sive occasionem nostræ intelligentiæ. Hi sunt exitus

dans le schisme, ils exercent notre patience, et s'ils forment quelque nouvelle hérésie, ils sont pour notre intelligence une occasion de mieux connaître la vérité. Telle est la destinée de ces chrétiens charnels que l'Eglise ne peut ni convertir ni tolérer.

11. Quelquefois même la divine Providence a permis qu'à la suite de graves séditions excitées par des hommes charnels, des justes fussent exclus de la société chrétienne. S'ils endurent patiemment cette humiliation ou cette injustice sans troubler la paix de l'Eglise, et surtout sans se jeter dans les nouveautés du schisme et de l'hérésie, ils enseignent à tous avec quel attachement véritable et quel amour sincère l'homme doit servir Dieu. Déterminés à rentrer dans le port dès que les troubles seront apaisés, si le retour ne leur est pas permis, parce que la tempête sévit encore, ou parce qu'ils en exciteraient une plus terrible peut-être, ils ne songent qu'à pourvoir au salut de ceux mêmes dont l'agitation et l'audace les ont fait exclure; et, sans chercher à se créer des partis, ils défendent jusqu'à la mort et confirment par leur témoignage la foi qu'ils savent être enseignée dans l'Eglise. Le Père céleste, qui lit dans le secret de leur cœur, sait aussi en secret couronner leur constance. De tels faits se voient rarement, il est vrai, mais ils ne sont pas sans exemple, et ils se produisent même plus souvent qu'on ne le saurait croire. C'est ainsi que la divine Providence se sert de tous les hommes et de tous les exemples pour guérir les âmes et pour l'édification de son peuple spirituel.

CHAPITRE VII

Il faut embrasser la religion de l'Eglise catholique. Quels sont ses préceptes.

12. Il y a quelques années, mon cher Romanien, je vous avais promis de vous faire connaître mes sentiments sur la religion véritable; voici le jour venu où l'affection qui nous unit ne me permet pas de vous laisser dans le doute et dans l'incertitude en gardant plus longtemps le silence sur les questions importantes que vous m'avez posées. Mettons donc de côté les hommes qui n'ont ni philosophie dans la religion, ni religion dans la philosophie; ceux qui, se laissant égarer par de funestes opinions, par l'orgueil ou la haine, ont abandonné la foi et la communion de l'Eglise catholique, et ceux qui n'ont pas voulu recevoir la lumière des Saintes Ecritures ni la grâce du peuple spirituel, que nous appelons le Testament nouveau; j'ai, au reste, réfuté leurs opinions le plus briè-

Christianorum carnalium, qui non potuerunt corrigi aut sustineri.

11. Sæpe etiam sinit divina providentia, per nonnullas nimium turbulentas carnalium hominum seditiones expelli de congregatione Christiana, etiam bonos viros. Quam contumeliam vel injuriam suam cum patientissime pro Ecclesiæ pace tulerint, neque ullas novitates vel schismatis vel hæresis moliti fuerint, docebunt homines, quam vero affectu, et quanta sinceritate caritatis Deo serviendum sit. Talium ergo virorum propositum est, aut sedatis remeare turbinibus; aut si id non sinantur, vel eadem tempestate perseverante, vel ne suo reditu talis aut sævior oriatur, tenent voluntatem consulendi, etiam eis ipsis quorum motibus perturbationibusque cesserunt, sine ulla conventiculorum segregatione usque ad mortem defendentes, et testimonio juvantes eam fidem, quam in Ecclesia catholica prædicari sciunt. Hos coronat in occulto Pater, in occulto videns. Rarum hoc videtur genus, sed tamen exempla non desunt: immo plura sunt quam credi potest. Ita omnibus generibus hominum et exemplorum ad animarum curationem, et ad institutionem spiritalis populi, utitur divina providentia.

CAPUT VII

Catholicæ Ecclesiæ religio amplectenda. Quid illa profiteatur.

12. Quamobrem cum ante paucos annos promiserim tibi scribere, carissime mihi Romaniane, quid de vera religione sentirem, tempus nunc esse arbitratus, postquam tuas acerrimas interrogationes, sine ullo certo fine fluctuare, ea caritate qua tibi obstrictus sum, diutius sustinere non possem. Repudiatis igitur omnibus, qui neque in sacris philosophantur, nec in philosophia consecrantur: et iis qui vel prava opinione, vel aliqua simultate superbientes, a regula et communione Ecclesiæ catholicæ deviarunt: et iis qui sanctarum Scripturarum lumen, et spiritalis populi gratiam, quod novum Testamentum vocatur, habere noluerunt, quos quanta potui brevitate perstrinxi. Tenenda est nobis Christiana religio, et ejus Ecclesiæ com-

vement que j'ai pu. Nous, nous devons nous attacher à la religion chrétienne et suivre la communion de cette Eglise, qui est appelée catholique non-seulement par ses enfants, mais encore par tous ses ennemis. Car, qu'ils le veuillent ou non, les hérétiques et les enfants du schisme ne peuvent qu'appeler catholique cette Eglise, quand ils en parlent, non pas entre eux, mais avec les étrangers. Ils savent qu'ils ne seraient point compris, s'ils ne la distinguaient par ce nom que lui donne tout l'univers.

13. Les fondements de cette Religion que nous devons suivre sont la prophétie et l'histoire des actions temporelles que la divine Providence a mises en œuvre, pour sauver le genre humain, pour lui reconquérir et lui redonner la vie éternelle. Avec cette croyance pour base, un genre de vie mis en rapport avec les préceptes divins purifie notre âme, et la rend propre à connaître les choses spirituelles qui ne sont ni du passé ni de l'avenir, mais qui demeurent toujours les mêmes et ne sont sujettes à aucun changement. Nous croyons qu'il existe un Dieu unique, Père, Fils et Saint-Esprit; que cette Trinité entrevue par nous autant qu'elle peut l'être en cette vie, a créé le monde, qu'elle a donné à toute créature intellectuelle, vivante ou matérielle, son existence et sa forme, et qu'elle gouverne tout avec un ordre admirable. La foi véritable, cependant, n'admet pas qu'une partie de la création soit l'œuvre du Père, une autre l'œuvre du Fils, et une autre celle du Saint-Esprit. Le Père a créé toutes choses et chaque nature en particulier par le Fils dans le don du Saint-Esprit. Car dans toute créature, qu'on lui donne le nom de substance, d'essence, de nature, ou toute autre appellation meilleure encore, nous voyons qu'elle existe, qu'elle se distingue de toute autre par sa forme propre, et qu'elle ne sort pas de l'ordre universel.

CHAPITRE VIII

Nous croyons d'abord par l'autorité de la tradition, ensuite la raison nous fait comprendre. Les hérésies sont utiles à l'Eglise.

14. Ces principes une fois admis nous montrent suffisamment, dans la limite de l'intelligence humaine, combien sont justes, nécessaires et inattaquables les lois par lesquelles tout est soumis à Dieu le souverain maître. Ce que

municatio quæ catholica est, et catholica nominatur, non solum a suis, verum etiam ab omnibus inimicis. Velint nolint enim ipsi quoque hæretici, et schismatum alumni, quando non cum suis, sed cum extraneis loquuntur, Catholicam nihil aliud quam Catholicam vocant. Non enim possunt intelligi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universo orbe nuncupatur.

13. Hujus religionis sectandæ caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinæ providentiæ, pro salute generis humani in æternam vitam reformandi atque reparandi. Quæ cum credita fuerit, mentem purgabit vitæ modus divinis præceptis conciliatus, et idoneam faciet spiritalibus percipiendis, quæ nec præterita sunt, nec futura, sed eodem modo semper manentia, nulli mutabilitati obnoxia, id est, unum ipsum Deum Patrem et Filium et Spiritum-sanctum : qua Trinitate quantum in hac vita datum est cognita, omnis intellectualis et animalis et corporalis creatura, ab eadem Trinitate creatrice esse inquantum est, (a) et speciem suam habere, et ordinatissime administrari, sine ulla dubitatione perspicitur, non ut aliam partem totius creaturæ fecisse intelligatur Pater, et aliam Filius, et aliam Spiritus-sanctus, sed et simul omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus-sancti. Omnis enim res vel substantia vel essentia vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul hæc tria habet, ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat.

CAPUT VIII

Quæ primo auctoritate ducti credidimus, postmodum ratione intelligimus. Hæretici prosunt Ecclesiæ.

14. Quo cognito, satis apparebit quantum homo assequi potest, quam ne necessariis et invictis et justis legibus, Deo et Domino suo cuncta subjecta sint : ex quo illa omnia, quæ primo credidimus, nihil nisi auctoritatem secuti, partim sic intelliguntur, ut videamus esse certissima : partim sic ut

(a) MSS. undecim carent his verbis, *et speciem suam habere;* quæ tamen hic apprime conveniunt propter secundam Trinitatis personam

nous avons reçu d'abord de la seule autorité devient accessible à notre intelligence ; nous comprenons la certitude de ces dogmes, que tout a pu et dû être fait comme il existe, et nous déplorons la triste condition de ceux qui ne croient pas, et qui ont préféré se railler de nos convictions que de les partager. Lorsqu'en effet on a connu l'éternité de la Trinité et l'inconstance de la créature, le mystère sacré d'un Dieu revêtu de la nature humaine, l'enfantement d'une Vierge, la mort du Fils de Dieu pour nous, sa résurrection d'entre les morts, son ascension au ciel où il est assis à la droite du Père, la rémission des péchés, le jugement dernier, la résurrection de la chair, ne sont pas seulement des dogmes de foi, mais on reconnaît encore combien ils sont conformes à la souveraine miséricorde que Dieu a déployée à l'égard du genre humain.

15. Mais puisqu'il a été dit avec juste raison : « Il faut qu'il y ait beaucoup d'hérésies, afin que ceux d'entre vous qui sont demeurés fidèles soient bien connus (I *Cor.*, XI, 19), » nous pouvons faire un autre usage de ce bienfait de la divine Providence. Les hérétiques sortent du rang de ces hommes qui, tout en étant restés dans le sein de l'Eglise, eussent embrassé l'erreur ; mais séparés de nous, ils nous peuvent être utiles, non pas en enseignant ce qu'ils ignorent, mais en donnant sujet aux catholiques charnels de rechercher la vérité, et aux spirituels de la découvrir. Combien, en effet, dans la sainte Eglise, de chrétiens éprouvés qui demeurent ignorés parmi nous, parce que nous nous plaisons dans les ténèbres de notre ignorance, et que nous préférons dormir que de contempler la lumière de la vérité. Et par le moyen des hérétiques, un grand nombre se réveillent de ce sommeil, pour voir le jour de Dieu et s'en réjouir. Servons-nous donc de ces ennemis de Dieu, non pour approuver leurs erreurs, mais pour défendre la foi catholique contre leurs piéges, et pour devenir plus vigilants et plus prudents, si nous ne pouvons les rappeler dans la voie du salut.

CHAPITRE IX

Sur l'erreur des Manichéens qui admettaient deux principes et deux substances.

16. J'espère qu'avec l'aide de Dieu cet écrit sera utile aux hommes de bien qui le liront avec un sentiment de piété, non-seulement contre une seule erreur, mais encore contre toutes les opinions fausses et les mauvaises doctrines. Mais ce que je me suis proposé avant tout, c'est de réfuter ceux qui admettent deux

videamus fieri posse, atque ita fieri oportuisse, doleamusque illos hæc non credentes, qui nos antea credentes irridere, quam nobiscum credere maluerunt. Non enim jam illa hominis sacrosancta susceptio, et virginis partus, et mors Filii Dei pro nobis, et resurrectio a mortuis, et in cælum adscensio, et consessus ad dexteram Patris, et peccatorum abolitio, et judicii dies, et corporum resuscitatio, cognita æternitate Trinitatis et mutabilitate creaturæ, creduntur tantum, et non etiam judicantur ad summi Dei misericordiam, quam generi humano exhibet, pertinere.

15. Sed quoniam verissime dictum est: « Oportet multas hæreses esse, ut probati manifesti fiant inter vos (I *Cor.*, XI, 19) ; » utamur etiam isto divinæ providentiæ beneficio. Ex his enim hominibus hæretici fiunt, qui etiamsi essent in Ecclesia, nihilominus errarent. Cum autem foris sunt, plurimum prosunt, non verum docendo, quod nesciunt ; sed ad verum quærendum carnales, et ad verum aperiendum spiritales catholicos excitando. Sunt enim innumerabiles in Ecclesia sancta Deo probati viri, sed manifesti non fiunt inter nos quamdiu imperitiæ nostræ tenebris delectati dormire malumus, quam lucem veritatis intueri. Quapropter multi, ut diem Dei videant et gaudeant, per hæreticos de somno excitantur. Utamur ergo etiam hæreticis, non ut eorum approbemus errores, sed ut catholicam disciplinam adversus eorum insidias asserentes, vigilantiores et cautiores simus, etiamsi eos ad salutem revocare non possumus.

CAPUT IX

Manichæorum error de duobus principiis et duabus animabus.

16. Credo autem affuturum Deum, ut ista scriptura, præcedente pietate, legentibus bonis, non adversus unam aliquam, sed adversus omnes pravas et falsas opiniones possit valere. Contra eos tamen potissimum est instituta, qui duas naturas vel substantias singulis principiis adversus invicem rebelles esse arbitrantur. Offensi enim quibusdam rebus, et

natures ou deux substances formant deux principes opposés, toujours en lutte l'un contre l'autre. Dans le monde, il est des choses qui les offusquent, d'autres qui leur plaisent, et ils veulent que Dieu soit l'auteur, non de ce qui les blesse, mais de ce qui les charme; et comme ils ne peuvent vaincre leurs mauvaises habitudes, retenus qu'ils sont par les liens de la chair, ils enseignent que deux âmes animent notre corps, l'une qui vient de Dieu et qui est naturellement ce qu'il est lui-même; l'autre qui vient d'un peuple de ténèbres, que Dieu n'a ni engendré, ni créé, ni fait, ni rejeté; mais qui a sa vie propre, sa terre, ses fruits et ses animaux, enfin son règne et son principe innés. Cette âme, ajoutent-ils, à une certaine époque, s'est révoltée contre Dieu, et Dieu impuissant à créer rien autre chose, et ne pouvant résister autrement à cet ennemi, a dû envoyer sur cette terre une âme bonne qui était comme une partie de sa substance, et par ce mélange, fruit de leurs rêveries insensées, il a pu calmer la fureur de son ennemi et former le monde.

17. Notre but ici n'est pas de réfuter ces monstrueuses erreurs; nous l'avons fait déjà et nous le ferons encore plus tard, si Dieu le permet. Mais, dans cet écrit, nous voulons démontrer, autant qu'il est en notre pouvoir, et par les raisons que Dieu daignera nous suggérer, que la foi catholique est inébranlable devant leurs attaques, et combien les considérations qui ont ébranlé des âmes et les ont fait tomber dans l'erreur doivent peu troubler l'esprit des fidèles. Pour vous surtout, Romanien, qui connaissez mon âme, et je ne parle pas avec cette espèce de solennité pour éviter le reproche d'une vaine ostentation, sachez que toutes les erreurs qui pourront se glisser dans cet écrit doivent être imputées à moi seul, et qu'au contraire, si le bien s'y trouve convenablement exposé, je n'en suis redevable qu'à Dieu seul, le dispensateur de tous les dons et de tous les biens.

CHAPITRE X

Sur le point de raconter l'histoire de l'économie divine à l'égard de notre salut, il montre d'abord d'où provient l'erreur en matière de religion, et comment, avec l'aide de Dieu, s'établit la religion parfaite.

18. Et d'abord, il importe que vous sachiez clairement qu'il ne pourrait exister d'erreur en matière de religion, si notre âme n'adorait pas

rursus quibusdam delectati, non earum quibus offenduntur, sed earum quibus delectantur, volunt esse auctorem Deum. Et cum consuetudinem suam vincere nequeunt, jam carnalibus laqueis irretiti, duas animas esse in uno corpore existimant: unam de Deo, quæ naturaliter hoc sit quod ipse; alteram de gente tenebrarum, quam Deus nec genuerit, nec fecerit, nec protulerit, nec abjecerit; sed quæ suam vitam, suam terram, suos fetus et animalia, suum postremo regnum habuerit, ingenitumque principium; sed quodam tempore adversus Deum rebellasse, Deum autem cum aliud quod faceret non haberet, et quomodo aliter posset hosti resistere non inveniret, necessitate oppressum misisse huc animam bonam, et quamdam particulam suæ substantiæ, cujus commixtione atque (a) miscela hostem temperatum esse somniant, et mundum fabricatum.

17. Neque nunc opiniones eorum refellimus, quod partim jam fecimus, partim quantum Deus siverit faciemus: sed in hoc opere quomodo adversus eos fides catholica tuta sit, et quomodo non perturbent animum ea, quibus commoti homines in eorum cedunt sententiam, rationibus quas Dominus dare dignatur, quantum possumus demonstramus. Illud sane in primis tenere te volo, qui bene nosti animum meum, non hoc me fugiendæ arrogantiæ gratia quasi sollemniter dicere, quidquid in his litteris erroris inveniri poterit, hoc solum mihi esse tribuendum; quidquid autem verum et convenienter expositum, uni omnium bonorum munerum largitori Deo.

CAPUT X

Historiam divinæ œconomiæ erga nostram salutem narraturus, ostendit primum unde error in religione contingat, et quomodo perfecta religio Deo subveniente instauretur.

18. Quamobrem sit tibi manifestum atque perceptum, nullum errorem in religione esse potuisse, si anima pro Deo suo non coleret animam, aut corpus, aut phantasmata sua, aut horum aliqua duo conjuncta, aut certe simul omnia: sed in hac vita societati generis humani sine dolo temporaliter

(a) MSS. novemdecim, *atque miseria*. Ita etiam Bad, et Er.

à la place de son Dieu, l'âme elle-même, ou le corps, ou ses imaginations, ou deux de ces objets réunis, ou tous simultanément. Que l'homme, en effet, dans cette vie temporelle, se conforme sans détours aux besoins de la société ; il se plongera dans la méditation des choses éternelles, et n'adorera qu'un seul Dieu. Il saura que ce Dieu est seul l'Etre immuable, et que s'il ne demeurait pas tel, aucune créature changeante ne pourrait subsister. Dans ses propres impressions, il lira que notre âme est susceptible de changement, non dans l'espace, mais dans le temps, que son corps peut se modifier dans le temps comme dans l'espace, et que ses imaginations ne sont que des images imprimées dans le corps et reçues par nos sens, images que nous pouvons confier à notre mémoire, changer, multiplier, resserer, étendre, coordonner ou confondre, que nous pouvons enfin nous représenter par la pensée sous quelque forme que ce soit, et que par là même il est bien difficile d'éviter quand nous recherchons la vérité.

19. Donc, ne pas servir la créature de préférence au créateur; ne pas nous égarer dans nos vaines pensées, voilà la religion parfaite. Le bonheur pour nous serait de nous attacher au créateur éternel, pour participer nécessairement à son éternité. Mais notre âme, retenue et accablée sous le poids de ses fautes, pourrait-elle, par elle-même, voir et conserver cette vérité, si aucun degré intermédiaire ne lui permettait de s'élever des choses de la terre à celles du ciel, et si par ce degré, l'homme ne s'efforçait de passer de la vie terrestre à la ressemblance divine ? Aussi, la miséricorde ineffable de Dieu a-t-elle semé dans le cours des temps des institutions muables sans doute, mais soumises à ses lois éternelles, pour secourir chaque homme en particulier, ou tous les hommes en général, et leur rappeler la perfection primitive de leur nature. Telle est dans nos temps la religion chrétienne, dont la connaissance et la pratique donnent la pleine certitude et la sécurité du salut.

20. On peut, de différentes manières, défendre cette sainte religion contre les téméraires discoureurs, et la faire connaître à ceux qui la recherchent, le Dieu tout-puissant montrant par lui-même la vérité, et aidant les âmes de bonne volonté à la voir et à la comprendre, par le ministère des bons anges et de quelques hommes. Mais il me paraît sage que chacun use des moyens qui lui paraissent le mieux convenir à ceux à qui il s'adresse, et comme j'ai examiné longtemps et sérieusement quels sont les hommes qui attaquent la vérité et quels autres cherchent à la découvrir; ou plutôt, comme je me souviens de ce que j'étais moi-même lorsque j'attaquais cette vérité ou que je la

congruens, æterna meditaretur, unum Deum colens : qui nisi permaneret incommutabilis, nulla mutabilis natura remaneret. Mutari autem animam posse, non quidem localiter, sed tamen temporaliter, suis affectionibus quisque cognoscit. Corpus vero et temporibus et locis esse mutabile, cuivis advertere facile est. Phantasmata porro nihil sunt aliud quam de specie corporis corporeo sensu attracta figmenta : quæ memoriæ mandare ut accepta sunt, vel partiri, vel multiplicare, vel contrahere, vel distendere, vel ordinare, vel perturbare, vel quolibet modo figurare cogitando facillimum est, sed cum verum quæritur, cavere et vitare difficile.

19. Non ergo creaturæ potius quam Creatori serviamus, nec evanescamus in cogitationibus nostris; et perfecta religio est. Æterno enim Creatori adhærentes, et nos æternitate afficiamur necesse est. Sed quia hoc anima peccatis suis obruta et implicata, per seipsam videre ac tenere non posset, nullo in rebus humanis ad divina capessenda interposito gradu, per quem ad Dei similitudinem à terrena vita homo niteretur, ineffabili misericordia Dei temporali dispensatione per creaturam mutabilem, sed tamen æternis legibus servientem, ad commemorationem primæ suæ perfectæque naturæ, partim singulis hominibus, partim vero ipsi hominum generi subvenitur. Ea est nostris temporibus Christiana religio, quam cognoscere ac sequi, securissima ac certissima salus est.

20. Defendi autem adversus loquaces, et aperiri quærentibus, multis modis potest; omnipotente ipso Deo per seipsum demonstrante, quæ vera sunt, et ad hæc intuenda et percipienda bonas voluntates per bonos Angelos et quoslibet homines adjuvante. Eo modo autem quisque utitur, quem videt congruere iis, cum quibus agit. Ego itaque diu multumque considerans, quales oblatrantes, et quales quærentes expertus sim, vel qualis ipse, sive cum latrarem, sive cum quærerem fuerim, hoc modo mihi utendum putavi. Quæ vera esse perspexeris, tene, et Ecclesiæ catholicæ tribue; quæ falsa, respue, et mihi qui homo sum ignosce; quæ dubia,

cherchais avec amour, j'ai cru devoir employer la méthode que nous allons suivre. Tenez-vous fortement Romanien, à ce que vous y reconnaîtrez de vrai et attribuez-le à l'Eglise catholique ; rejetez ce qui vous paraîtra faux, et pardonnez-le à votre ami qui n'est qu'un homme. Et pour tout ce qui vous semblera douteux, attachez-y aussi votre foi jusqu'à ce que la raison vous enseigne ou que l'autorité vous ordonne de le rejeter ou de le croire. Prêtez maintenant attention à ce qui va suivre, et autant qu'il en est en votre pouvoir, écoutez-le avec soin et piété ; car ce sont ces dispositions que Dieu bénit.

CHAPITRE XI

Toute vie vient de Dieu. — La malice est la mort de l'âme.

21. Il n'y a point de vie qui ne vienne de Dieu, parce que Dieu est la vie par excellence, la source même de la vie, et nulle vie n'est mauvaise, en tant que vie, mais seulement en tant qu'elle incline vers la mort ; or ce qui donne la mort à la vie est l'iniquité, si justement appelée en latin *nequitia* de *ne quidquam* qui signifie la négation de toute chose(1) ; c'est pour cela sans doute que les hommes les plus pervers sont appelés des hommes de rien. Donc la vie, qui par une révolte volontaire s'éloigne de celui qui en est l'auteur et de l'essence duquel elle jouissait ; la vie qui tend, contre la voie divine, à jouir des corps auxquels Dieu a voulu qu'elle commandât, se tourne dès lors vers le néant. Là est le mal, le rien, le néant, et cependant je suis loin de dire que ce corps ne soit rien. Car il a, lui aussi, entre ses diverses parties une harmonie sans laquelle il ne serait rien, et il est l'œuvre de celui de qui émane toute paix, de celui qui est la forme incréée et la plus belle de toutes les formes. Le corps a une certaine beauté sans laquelle il ne serait pas corps, et si l'on veut savoir qui l'a ainsi établi, qu'on cherche celui qui est la beauté souveraine, celui de qui vient toute beauté, quel est cet être, sinon le Dieu unique, la vérité unique, l'unique salut, l'essence première et souveraine, par laquelle tout être existe en tant qu'il est ; parce que tout ce qui existe est bon, considéré dans son essence.

22. Donc ce n'est pas de Dieu que vient la mort ; « Dieu n'a pas fait la mort, et il ne se réjouit point de la perte des vivants (*Sap.*, I, 13). » Essence souveraine il donne l'existence à tout ce qui est ; et de là vient même le

crede, donec aut respuenda esse, aut vera esse, aut semper credenda esse, vel ratio doceat, vel præcipiat auctoritas. Intende igitur in hæc, quæ sequuntur, diligenter et pie, quantum potes : tales enim adjuvat Deus.

CAPUT XI

Omnis vita a Deo. Mors animæ, nequitia.

21. Nulla vita est, quæ non sit ex Deo, quia Deus utique summa vita est et ipse fons vitæ, nec aliqua vita in quantum vita est, malum est, sed in quantum vergit ad mortem : mors autem vitæ non est, nisi nequitia, quæ ab eo quod ne quidquam sit, dicta est : et ideo nequissimi homines, nihili appellantur. Vita ergo voluntario defectu deficiens ab eo, qui eam fecit, et cujus essentia fruebatur, et volens contra Dei legem frui corporibus, quibus eam Deus præfecit, vergit ad nihilum : et hæc est nequitia, non quia corpus jam nihilum est. Nam et ipsum habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset. Ergo ab eo factum est et corpus, qui omnis concordiæ caput est. Habet corpus quamdam pacem suæ formæ, sine qua prorsus nihil esset. Ergo ille est et corporis conditor, a quo pax omnis est, et qui forma est infabricata, atque omnium formosissima. Habet aliquam speciem, sine qua corpus non est corpus. Si ergo quæritur quis instituerit corpus, ille quæratur, qui est omnium speciosissimus. Omnis enim species ab illo est. Quis est autem hic, nisi unus Deus, una veritas, una salus omnium, et prima atque summa essentia, ex qua est omne quidquid est, in quantum est; quia in quantum est quidquid est, bonum est.

22. Et ideo ex Deo non est mors. « Non » enim « Deus mortem fecit, nec lætatur in perditione vivorum (*Sap.*, I, 13) : » quoniam summa essentia esse facit omne quod est, unde et essentia dicitur. Mors autem non esse cogit quidquid moritur, in quantum moritur. Nam si ea quæ moriuntur, penitus morerentur, ad nihilum sine dubio pervenirent : sed tantum moriuntur, quantum minus essentiæ partici-

(1) *Nequitia;* formé de *ne-quid.*

mot essence. La mort, au contraire, pousse vers le non-être tout ce qui meurt, en tant qu'il meurt. Les êtres qui meurent ne périssent pas tout entiers, car alors ils tomberaient sans nul doute dans le néant. Mais ils meurent d'autant plus, qu'ils participent moins à l'essence, ou pour parler plus brièvement, ils meurent d'autant plus qu'ils sont moins. Le corps est donc inférieur à la vie quelle qu'elle soit : car si peu qu'il demeure dans sa beauté, il le doit à la vie, à celle qui anime tout être vivant, ou à celle qui soutient toute la nature ; par conséquent il est plus soumis à la mort, et plus voisin du néant. C'est pourquoi, la vie qui néglige Dieu pour s'abandonner aux plaisirs du corps, s'incline vers le néant, et là est la véritable iniquité (*nequitia*).

CHAPITRE XII

Chute et rédemption de l'homme.

23. Par cette pente vers les corps la vie devient charnelle et terrestre ; et c'est pour cela qu'elle est appelée chair et terre : et tant qu'elle demeurera dans cet état, elle ne possédera plus le royaume de Dieu, et l'objet même de ses affections lui sera arraché. Car elle aime ce qui est inférieur à la vie, et ce corps qui l'attire demeurant corruptible par le péché lui-même, fuit encore les bras de celui qui le désire, et l'abandonne comme lui, pour s'attacher à sa matière, a abandonné son Dieu. L'homme a négligé le commandemant de celui qui lui disait : « Mange de ceci, et ne touche pas à cela (*Genêse*, XVI, 17). » Et le voilà précipité dans le châtiment, parce que, en aimant ce qui est au-dessous de lui, il prend sa place dans les enfers au milieu des douleurs et de la misère de ses voluptés. Qu'est-ce en effet que la douleur du corps ? Sinon la corruption soudaine de la partie bonne de notre être que l'âme, par le mauvais usage qu'elle en a fait, a soumise à cette corruption. Et la douleur de l'âme, est-elle autre chose que la privation des choses muables dont elle jouissait ou dont elle espérait jouir ? Ainsi s'explique tout ce qui s'appelle mal, c'est-à-dire le péché et la peine du péché.

24. Si donc, pendant le cours de la vie, l'âme peut vaincre ces passions qu'elle a nourries en se plongeant dans la jouissance des choses mortelles ; si elle croit que la grâce divine l'aidera à les vaincre ; si elle sert Dieu en esprit et avec bonne volonté, elle sera véritablement régénérée, et réformée par la Sagesse qui n'a pas été formée et qui a tout ordonné elle-même, elle se retournera de cette multitude de choses

pant, quod brevius ita dici potest : tanto magis moriuntur, quanto minus sunt. Corpus autem minus est quam vita quælibet ; quoniam quantulum cumque manet in specie, per vitam manet, sive qua unumquodque animal, sive qua universa mundi natura administratur. Corpus ergo magis subjacet morti, et ideo vicinius est nihilo : quapropter vita, quæ fructu corporis delectata negligit Deum, inclinatur ad nihilum, et ista est nequitia.

CAPUT XII

Lapsus et reparatio totius hominis.

23. Hoc autem pacto vita carnalis et terrena efficitur, et ob hoc etiam caro et terra nominatur, et quamdiu ita est, regnum Dei non possidebit, et eripitur ei quod amat. Id enim amat, quod et minus est quam vita, quia corpus est ; et propter ipsum peccatum, quod amatur fit corruptibile, ut fluendo deserat amatorem suum, quia et ille hoc amando deseruit Deum. Præcepta enim ejus neglexit dicentis : Hoc manduca, et hoc noli. Trahitur ergo ad pœnas, quia diligendo inferiora, in egestate voluptatum suarum et in doloribus apud inferos ordinatur. Quid est enim dolor, qui dicitur corporis, nisi corruptio repentina salutis ejus rei, quam male utendo anima corruptioni (*a*) obnoxiavit ? Quid autem dolor, qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat ? Et hoc est totum quod dicitur malum, id est, peccatum, et pœna peccati.

24. Si autem dum in hoc stadio vitæ humanæ anima degit, vincat eas, quas adversum se nutrivit cupiditates fruendo mortalibus, et ad eas vincendas gratia Dei se adjuvari credat, mente illi serviens et bona voluntate, sine dubitatione reparabitur, et a multis mutabilibus ad unum incommutabile revertetur, reformata per Sapientiam non formatam, sed per quam formantur universa, frueturque Deo per Spiritum-sanctum, quod est Donum Dei. Ita fit homo spiritalis omnia judicans, ut ipse a nemine

(*a*) Sic MSS. omnes. At editi habent, *fecit obnoxium*.

muables vers le seul bien immuable, et jouira de Dieu par l'Esprit-saint qui est le don de Dieu. Ainsi se formera l'homme spirituel « qui juge tout et qui n'est jugé par personne (I *Cor.*, II, 15) ; » « qui aime le Seigneur son Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit ; qui aime son prochain » non selon la chair, « mais comme lui-même, et il s'aime lui-même spirituellement puisqu'il aime Dieu par tout ce qui vit en lui. » « Dans ces deux commandements sont contenus toute la loi et les prophètes (*Matth.*, XXII, 37, 40). »

25. La conséquence de ce que je viens de dire est qu'après la mort corporelle que nous devons subir comme châtiment du premier péché, ce corps doit être rendu au temps et dans l'ordre convenables, à sa condition primitive ; et cette condition, il ne l'atteindra pas par lui-même, mais par le secours de l'âme affermie en Dieu. L'âme à son tour ne trouve pas en elle sa stabilité, mais seulement en Dieu dont elle jouit ; aussi sa vigueur sera-t-elle supérieure à celle du corps ; car le corps tirera sa vigueur de l'âme, et l'âme de la vérité immuable, qui est le Fils unique de Dieu : ainsi le corps renaîtra à la vie nouvelle par le Fils de Dieu lui-même, puisque tout subsiste par lui. Puis par le don du même Fils éternel, c'est-à-dire par le Saint-Esprit, l'âme trouvera le salut, la paix et la sanctification, et après elle le corps sera vivifié, et acquerra toute la pureté dont sa nature est capable. Notre Seigneur lui-même n'a-t-il pas dit dans saint Matthieu : « Purifiez ce qui est au dedans, et ce qui est au dehors sera pur (*Matth.*, XXIII, 26). » Et après lui l'apôtre : « Il vivifiera aussi les corps mortels à cause de l'Esprit-Saint qui demeure en vous (*Rom.*, VIII, 11). » Ainsi donc, le péché une fois détruit, la peine du péché disparaîtra aussi, et alors, où est le mal ? « Mort, qu'est devenue ta puissance ? O mort, où est ton aiguillon ? » L'être a vaincu le néant et la mort est absorbée dans la victoire (I *Cor.*, XV, 54, 55).

CHAPITRE XIII

Différence des anges.

26. Le mauvais ange qu'on appelle le démon ne pourra nuire en rien aux âmes qui seront ainsi sanctifiées, parce que lui-même n'est pas mauvais comme ange, mais comme perverti par sa propre volonté. Il faut reconnaître en effet, puisque Dieu seul est immuable, que les anges peuvent changer par leur nature ; mais parce qu'ils ont la ferme volonté d'aimer Dieu plus qu'eux-mêmes, ils restent fermes et inébranlables en lui, et jouissent de sa majesté,

judicetur, diligens Dominum Deum suum in toto corde suo, in tota anima, in tota mente, et diligens proximum suum non carnaliter, sed tamquam seipsum. Se autem spiritaliter diligit, qui ex toto, quod in eo vivit, Deum diligit, « In his enim duobus præceptis tota Lex pendet, et Prophetæ (*Matt.*, XXII, 40). »

25. Inde jam erit consequens, ut post mortem corporalem, quam debemus primo peccato, tempore suo atque ordine suo hoc corpus restituatur pristinæ stabilitati, quam non per se habebit, sed per animam stabilitam in Deo. Quæ rursus non per se stabilitur, sed per Deum quo fruitur; ideoque amplius quam corpus vigebit : corpus enim per ipsam vigebit, et ipsa per incommutabilem veritatem, qui Filius Dei unicus est ; atque ita et corpus per ipsum Filium Dei vigebit, quia omnia per ipsum. Dono etiam ejus, quod animæ datur, id est sancto Spiritu, non solum anima, cui datur, salva et pacata et sancta fit, sed ipsum etiam corpus vivificabitur, eritque in natura sua mundissimum. Ipse enim dixit : « Mundate quæ intus sunt, et quæ foris sunt munda erunt (*Matth.*, XXIII, 26). » Dicit et Apostolus : « Vivificabit et mortalia corpora vestra propter Spiritum manentem in vobis (*Rom.*, VIII, 11). » Ablato ergo peccato, auferetur et pœna peccati : et ubi est malum « Ubi est mors νεῖκος contentio tua ? ubi est mors aculeus tuus (I *Cor.*, XV, 55) ? » Vincit enim essentia nihilum, et sic absorbetur mors in victoriam.

CAPUT XIII

Angelorum differentia.

26. Nec aliquid sanctificatis malus angelus oberit, qui diabolus dicitur : quia et ipse, in quantum angelus est, non est malus, sed in quantum perversus est propria voluntate. Fatendum est enim, et angelos natura esse mutabiles, si solus Deus est incommutabilis : sed ea voluntate, qua magis Deum quam se diligunt, firmi et stabiles manent in illo, et fruuntur majestate ipsius, ei uni libentissime

trouvant leur bonheur à être soumis à sa puissance. Le mauvais ange, au contraire, en s'aimant plus que Dieu, lui a refusé l'obéissance, il s'est enflé d'orgueil, il s'est éloigné de l'essence souveraine et il est tombé. Aussi est-il moins qu'il n'était, parce qu'il s'est attaché à ce qui était moins, en voulant jouir de sa puissance plutôt que de celle de Dieu. Quoique dans la gloire il ne fût pas l'être suprême, il possédait cependant l'être à un plus haut degré, parce qu'il jouissait de l'être suprême, de Dieu qui seul est l'être souverain. Or, tout ce qui est moins qu'il n'était est mauvais, non pas en tant qu'il est, mais en tant qu'il est amoindri; car en amoindrissant ce qu'il était, il s'est rapproché de la mort. Quoi d'étonnant dès lors si de cette défaillance naît la privation, de cette privation l'envie qui a fait le démon ce qu'il est?

CHAPITRE XIV

Que le péché doit être libre.

27. Or, si cet amoindrissement qu'on nomme péché s'emparait de notre âme malgré nous comme la fièvre, nous pourrions appeler injuste la peine que subit le pécheur et qui est la damnation. Mais le péché est si peu un mal involontaire, que là où la volonté n'a point de part il n'y a pas de péché (1); et c'est d'une telle évidence qu'elle est partagée, non-seulement par tous les docteurs, mais aussi par la foule des ignorants. Il faut donc ou nier la possibilité du péché, ou reconnaître qu'il est commis volontairement. Or, celui qui avoue que l'âme se corrige par la pénitence, que le pardon est accordé au cœur repenti, et que la loi de Dieu qui damne celui qui persévère dans le péché est juste, n'avoue-t-il pas par là même que l'âme a péché? Enfin, si nous faisons le mal involontairement, de quel droit serons-nous blâmés ou avertis? Ne devons-nous pas détruire la loi chrétienne et enlever tous les préceptes de la religion? Le péché est donc volontaire; et comme son existence est indubitable, je ne puis douter que l'âme jouisse de la libre disposition de sa volonté. Dieu a jugé que si ses serviteurs le servaient librement ils seraient plus élevés en perfection, et sa volonté ineffable ne pourrait se réaliser s'ils le servaient non par un acte de leur volonté propre, mais forcés par la nécessité.

28. Les anges, en servant Dieu librement,

subditi. Ille autem angelus magis seipsum quam Deum diligendo, subditus ei esse noluit, et intumuit per superbiam, et a summa essentia defecit, et lapsus est: et ob hoc minus est quam fuit, quia eo quod minus erat frui voluit, cum magis voluit sua potentia frui, quam Dei. Quamquam enim non summe, tamen amplius erat, quando eo quod summe est, fruebatur, quoniam Deus solus summe est. Quidquid autem minus est quam erat, non in quantum est, sed in quantum minus est, malum est. Eo enim, quo minus est quam erat, tendit ad mortem. Quid autem mirum si ex defectu inopia, et ex inopia invidentia, qua diabolus utique diabolus est?

CAPUT XIV

A libero arbitrio peccatum.

27. Defectus autem iste quod peccatum vocatur, si tamquam febris invitum occuparet, recte injusta pœna videretur, quæ peccantem consequitur, et quæ damnatio nuncupatur. Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium: et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. Quare aut negandum est peccatum committi, aut fatendum est voluntate committi. Non autem recte negat peccasse animam, qui et pænitendo eam corrigi fatetur, et veniam pænitenti dari, et perseverantem in peccatis justa lege Dei damnari. Postremo, si non voluntate male facimus, nemo objurgandus est omnino, aut monendus, quibus sublatis Christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate ergo peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium. Tales enim servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter. Quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent.

28. Liberaliter igitur Deo Angeli serviunt, neque hoc Deo, sed ipsis prodest. Deus enim bono alterius non indiget, quoniam a se ipso est. Quod autem ab eo genitum est, idipsum est; quia non est factum, sed genitum. Illa vero quæ facta sunt,

(1) I *Rétract.* c. XIII, 5.

sont utiles à eux-mêmes plutôt qu'à la gloire de Dieu, qui est par lui-même, n'a nul besoin d'un bien extérieur, et que ce qu'il engendre est égal à lui-même, étant engendré et non pas créé. Mais ce qu'il a créé en dehors de lui a besoin de Dieu, c'est-à-dire du bien suprême, l'essence souveraine. En se livrant au péché, ces créatures s'éloignent de Dieu, sans en être complétement séparées, car elles rentreraient dans le néant, mais dès lors elles perdent une partie de leur être, dans l'âme par les affections; dans le corps par l'espace, et je comprends maintenant comment le mauvais ange séduisant l'homme, celui-ci a donné son libre consentement; car s'il eût agi par nécessité, l'homme ne serait coupable d'aucun crime.

CHAPITRE XV

La peine du péché est un enseignement qui nous amène à résipiscence.

29. L'état actuel de notre corps qui, parfait dans son genre avant la chute, est devenu depuis, par un châtiment plein de justice, faible et sujet à la mort, nous montre mieux encore la clémence du Seigneur que sa sévérité. Il nous apprend, en effet, combien il importe de ne pas nous abandonner aux vains plaisirs du corps, et de tourner tout notre amour vers l'essence éternelle de la vérité. La beauté de la justice se trouve parfaitement d'accord avec la grâce de la miséricorde, puisque si nous sommes séduits par la douceur des biens inférieurs, nous sommes détrompés par l'amertume des châtiments. Du reste la Providence divine mis une telle modération dans nos peines que, même sous l'enveloppe de ce corps corruptible, il nous est permis de chercher encore la justice, déposant tout orgueil, de courber notre front sous le joug du seul Dieu véritable, de nous défier de nous-mêmes, et de nous confier à lui pour qu'il nous guide et nous soutienne. Ainsi l'homme de bonne volonté, se laissant guider par Dieu, puise les forces de son âme dans les peines de cette vie : au milieu des voluptés et des avantages terrestres, il montre et fortifie sa tempérance. Les tentations tiennent en éveil sa prudence, de telle sorte que non-seulement il n'y succombe pas, mais qu'il devient plus vigilant et plus actif dans l'amour de la vérité qui, seule, ne trompe pas.

ejus bono indigent, summo scilicet bono, id est summa essentia. Minus autem sunt quam erant, cum per animæ peccatum minus ad illum moventur; nec tamen penitus separantur, nam omnino nulla essent. Quod autem affectibus contingit animæ, hoc locis corpori : nam illa movetur voluntate, corpus autem spatio. Quod autem homini a perverso angelo persuasum dicitur, etiam ad hoc utique voluntate consensit. Nam si necessitate id fecisset, nullo peccati crimine teneretur.

CAPUT XV

Pœna ipsa peccati ad resipiscendum erudimur.

29. Quod vero corpus hominis, cum ante peccatum esset in suo genere optimum, post peccatum factum est (*a*) imbecillosum, et morti destinatum quamquam justa vindicta peccati sit, plus tamen clementiæ Domini quam severitatis ostendit. Ita enim nobis suadetur a corporis voluptatibus, ad æternam essentiam veritatis amorem nostrum oportere converti. Et est justitiæ pulcritudo cum benignitatis gratia concordans, ut quoniam bonorum inferiorum dulcedine decepti sumus, amaritudine pœnarum erudiamur. Nam ita etiam nostra supplicia divina providentia moderata est, ut et in hoc corpore tam corruptibili ad justitiam tendere liceret, et deposita omni superbia uni Deo vero collum subdere, nihil de seipso fidere, illi uni se regendum tuendumque committere. Ita ipso duce homo bonæ voluntatis molestias hujus vitæ in usum fortitudinis vertit : in copia vero voluptatum prosperisque successibus temporalium, temperantiam suam probat et roborat : acuit in tentationibus prudentiam, ut non solum in eas non inducatur, sed fiat etiam vigilantior, et in amorem veritatis, quæ sola non fallit, ardentior.

(*a*) Er. Lov. et Arn. *imbecillum*, pro quo Bad. et MSS. *imbecillosum*.

CHAPITRE XVI

L'incarnation du Verbe est la plus grande preuve de la bonté de Dieu envers les hommes.

30. Dieu applique ses remèdes à l'âme de diverses manières, et selon la convenance des temps qu'il ordonne avec une admirable sagesse. Nous ne devions sans doute parler de ces moyens divins que devant des hommes pieux et parfaits, mais pourquoi ne pas signaler le moment où sa bonté pour les hommes a éclaté avec plus de magnificence lorsque la sagesse de Dieu, c'est-à-dire le Fils consubstantiel et coéternel au Père, a daigné revêtir la nature humaine tout entière, « et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous (*Joan*., I, 14)? » Il montrait ainsi aux hommes charnels qui ne peuvent contempler la vérité des yeux de leur âme, et à ceux qui sont courbés sous le joug des sens, combien la nature humaine est élevé au-dessus des créatures. Non content de se rendre visible (ce qu'il aurait pu faire en prenant un corps éthéré, accessible à la faiblesse de notre vue), il s'est manifesté sous la forme d'un homme véritable ; il convenait, en effet, qu'il prît la nature qu'il devait délivrer, et afin qu'aucun sexe ne pût se croire méprisé par son créateur, il voulut se faire homme et naître d'une femme.

31. Ce divin sauveur n'eût pas recours à la violence, mais uniquement à la persuasion et aux conseils, parce que le temps de l'ancienne servitude était passé, le jour de la liberté avait lui, et le moment était venu où l'homme devait reconnaître, pour son salut, qu'il avait été créé avec le libre usage de sa volonté. Ses miracles révélèrent qu'il était Dieu par sa nature propre, pendant que ses souffrances montraient l'humanité qu'il s'était unie. Quand il parlait en Dieu à la foule il semblait ne pas reconnaître sa mère qu'on lui annonçait (*Matth.*, XII, 48) ; et cependant, dit l'Evangile, « dans son enfance il était soumis à ses parents (*Luc*, II, 51). » Le Dieu se montrait dans la doctrine, l'homme dans la succession des années. Au moment où, comme Dieu, il va changer l'eau en vin, il dit à sa mère : « Femme, retirez-vous de moi ; qu'y a-t-il de commun entre vous et moi? mon heure n'est pas encore venue (*Joan*, II, 4). » Et lorsqu'est venue cette heure où il devait mourir en homme, du haut de la croix, il recommande au disciple qu'il aimait entre tous, sa mère qu'alors il reconnaissait (*Joan.*, XIX, 26, 27). Les peuples, adonnés au plaisir, sou-

CAPUT XVI

Incarnato Verbo beneficentius homini consultum est.

30. Sed cum omnibus modis medeatur animis Deus pro temporum opportunitatibus, quæ mira sapientia ejus ordinantur, de quibus aut non est tractandum, aut inter pios perfectosque tractandum est, nullo modo beneficentius consuluit generi humano, quam cum ipsa Sapientia Dei, id est unicus Filius consubstantialis Patri et coæternus, totum hominem suscipere dignatus est, et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Ita enim demonstravit carnalibus, et non valentibus intueri mente veritatem, corporeisque sensibus deditis, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter (nam id poterat et in aliquo æthereo corpore ad nostrorum adspectuum tolerantiam temperato) sed hominibus in vero homine apparuit : ipsa enim natura suscipienda erat quæ liberanda. Et ne quis forte sexus a suo Creatore se contemtum putaret, virum suscepit, natus et femina.

31. Nihil egit vi, sed omnia suadendo et monendo. Veteri quippe servitute transacta, tempus libertatis illuxerat, et opportune jam homini suadebatur atque salubriter, quam libero esset creatus arbitrio. Miraculis conciliavit fidem Deo qui (*a*) erat, passione homini quem gerebat. Ita loquens ad turbas ut Deus, nuntiatam sibi matrem negavit (*Matt.*, XII. 48) : et tamen, ut Evangelium loquitur, « puer parentibus subditus erat (*Lucæ*, II, 51). » Doctrina enim Deus apparebat, ætatibus homo. Item aquam in vinum conversurus ut Deus dicit, « Recede a me mulier : mihi et tibi quid est? Nondum venit hora mea (*Johan.*, II, 4). » Cum autem venisset hora, qua ut homo moreretur, de cruce cognitam matrem commendavit discipulo, quem præ ceteris diligebat (*Johan.*, XIX, 17). Satel-

(*a*) Bad. et Er. *qui in eo erat.* Paulo post MSS. tres optimæ notæ habent, *homini quem regebat.* alii cum editis, *gerebat* Utraque lectio recepte Augustino, qui superius c. III. n. 3. susceptum hominem Sapientia Dei *gestante et gubernante* meruisse dicit.

piraient, pour leur malheur, après les richesses; lui, voulut être pauvre. Ils étaient dévorés de la soif des honneurs et du pouvoir; il refusa d'être roi. Ils regardaient comme un grand bien la génération charnelle ; il dédaigna une telle union et une telle postérité. Leur orgueil avait horreur des outrages ; il les supporta tous. Ils pensaient qu'on ne devait pas souffrir les injures ; et quelle injustice plus criante que de voir le juste et l'innocent condamné comme coupable ? Ils exécraient les douleurs du corps; il fut flagellé et torturé. Ils craignaient la mort ; lui la subit. Ils regardaient comme la dernière des ignominies de mourir sur la croix, et il fut crucifié. Tout ce que nous recherchions pour mener une vie coupable, il le rendit méprisable en s'en abstenant ; enfin, tout ce que nous évitions pour nous éloigner de la recherche de la vérité, il l'a souffert et l'a foulé aux pieds ; car on ne peut commettre le péché qu'en recherchant ce qu'il a méprisé, ou en fuyant ce qu'il a supporté.

32. Ainsi, toute sa vie sur la terre, avec l'humanité qu'il a daigné prendre, est pour nous un enseignement moral. Sa résurrection en nous prouvant que rien ne se perd de notre nature, puisque tout est sauvé pour Dieu, nous montre aussi comment toutes choses servent leur créateur, soit pour la punition des fautes, soit pour la délivrance de l'homme, et avec quelle facilité le corps sert l'âme, lorsque celle-ci est soumise à Dieu. Ainsi, non-seulement aucune substance n'est essentiellement mauvaise, ce qui est impossible, mais même aucun mal ne peut atteindre cette substance en dehors du péché et de son châtiment. Telle est la philosophie naturelle, digne de la foi la plus entière pour les chrétiens peu instruits, et dans laquelle les savants eux-mêmes ne pourront découvrir une seule erreur.

CHAPITRE XVII

L'enseignement dans la vraie religion est excellent dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

33. Si maintenant nous voulons examiner la manière dont cette doctrine est exposée, tantôt dans un langage clair et accessible à tous, tantôt accommodée au besoin qu'éprouve l'âme d'instruction et de méditation, par des similitudes dans les paroles, dans les faits et dans les

lites voluptatum divitias perniciose populi appetebant : pauper esse voluit. Honoribus et imperiis inhiabant : rex fieri noluit. Carnales filios magnum bonum putabant : tale conjugium prolemque contemsit. Contumelias superbissime horrebant : omne genus contumeliarum sustinuit. Injurias intolerabiles esse arbitrabantur : quæ major injuria quam justum innocentemque damnari ? Dolores corporis exsecrabantur : flagellatus atque cruciatus est. Mori metuebant : morte multatus est. Ignominiosissimum mortis genus crucem putabant : crucifixus est. Omnia quæ habere cupientes non recte vivebamus, carendo (a) vilefecit. Omnia quæ vitare cupientes a studio deviabamus (b) veritatis, perpetiendo dejecit. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quæ ille contemsit, aut fugiuntur quæ ille sustinuit.

32. Tota itaque vita ejus in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. Resurrectio vero ejus a mortuis, nihil hominis perire naturæ, cum omnia salva sunt Deo, satis indicavit, et quemadmodum cuncta serviant Creatori suo, sive ad vindictam peccatorum, sive ad hominis liberationem, quamque facile corpus animæ serviat, cum ipsa subjicitur Deo. Quibus perfectis non solum nulla substantia malum est, quod fieri numquam potest, sed etiam nullo malo afficitur, quod fieri per peccatum et vindictam potuit. Et hæc est (c) disciplina naturalis Christianis minus intelligentibus plena fide digna, intelligentibus autem omni errore purgata.

CAPUT XVII

Doctrinæ ratio in vera Religione quam optima, seu vetus seu novum Testamentum spectetur.

33. Jam vero ipse totius doctrinæ modus, partim (d) apertissimus, partim similitudinibus, in dictis, in factis, in sacramentis, ad omnem animæ instructionem exercitationemque accommodatus, quid aliud quam rationalis disciplinæ regulam implevit?

(a) Ita in MSS. At in editis, *velial fecit*.
(b) MSS. non habent vocem, *veritatis*.
(c) Alludit ad antiquam Philosophiæ partitionem in Naturalem, Moralem et Rationalem Moralem supra commemoravit, cum ait vitam Christi disciplinam morum fuisse, hic porro Naturalem mox in sequenti capite Ratoinalem.
(d) Sic MSS. septemdecim et Arn. At Bad. Er. et Lov. habent, *partim apertissimis rationibus, partim similitudinibus* etc.

mystères, que pourrions-nous trouver de plus conforme aux règles de l'enseignement rationnel. Toujours l'exposition des mystères se rattache à des vérités plus clairement énoncées. D'ailleurs, si tout y était facile à comprendre, que deviendrait le zèle à rechercher la vérité, et le charme à la découvrir? Et s'il y avait dans les Ecritures un des mystères qui ne fussent pas accompagnés des marques de la vérité, où trouverions-nous une harmonie suffisante entre nos actions et nos connaissances? Mais de même qu'aujourd'hui la piété commence par la crainte et se perfectionne par la charité, de même, dans l'ancienne loi, au temps de la servitude, le peuple juif retenu par la crainte, était soumis à une foule de mystères, et cela était utile pour lui faire désirer la grâce de Dieu, dont les prophètes lui annonçait l'avénement futur. Puis, quand cette grâce fut descendue sur la terre par l'incarnation de la sagesse divine, et qu'elle nous eût rendus à là liberté, Dieu institua un petit nombre de sacrements salutaires qui maintiennent librement unie à son Dieu la société du peuple chrétien. Que sont devenues les nombreuses lois du peuple hébreu, et les observances imposées à une multitude soumise au joug de Dieu? Abolies pour la plupart, elles n'enchaînent plus des esclaves et elles exercent librement l'esprit par la foi et par les sens mystérieux qu'il nous est donné d'interprêter.

34. Peut-être niera-t-on que les deux Testaments aient pu être inspirés par le même Dieu, parce que les chrétiens ne sont pas soumis aux mêmes sacrements qui obligeaient ou qui obligent encore le peuple juif. Mais qu'on dise alors qu'un père de famille ne peut, sans blesser la justice, commander des choses plus pénibles à ceux de ses serviteurs pour lesquels une servitude plus dure lui paraît utile, qu'à ceux qu'il daigne adopter et mettre au rang de ses enfants. Si les préceptes moraux étonnent parce qu'ils sont plus nombreux dans l'Evangile que dans l'ancienne loi, et donnent à penser que ces deux livres n'émanent pas du même Dieu, pourquoi ne pas s'étonner aussi qu'un médecin fasse donner par ses serviteurs certains remèdes aux malades plus faibles, et qu'il en prescrive d'autres lui-même à ceux qui sont plus forts pour leur faire recouvrer ou obtenir la santé? Si l'art de la médecine, tout en restant le même et en ne variant pas sa nature, change ses préceptes selon les différentes maladies, pourquoi serait-il interdit à la Providence divine, bien qu'elle soit immuable, de varier ses secours à la créature changeante, et, suivant

Nam et mysteriorum expositio ad ea dirigitur, quæ apertissime dicta sunt. Et si ea tantum essent, quæ facillime intelliguntur, nec studiose quæreretur, nec suaviter inveniretur veritas. Neque si essent in Scripturis (*a*) sacramenta, et in sacramentis non essent signacula veritatis, satis cum cognitione actio conveniret. Nunc vero quoniam pietas timore inchoatur, caritate perficitur; populus timore constrictus tempore servitutis in veteri Lege multis sacramentis onerabatur. Hoc enim talibus utile erat ad desiderandam gratiam Dei, quæ per Prophetas ventura canebatur. Quæ ubi venit, ad ipsa Dei Sapientia homine assumpto, (*b*) a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem Christiani populi, hoc est sub uno Deo liberæ multitudinis continerent. Multa vero quæ populo Hebræo, hoc est sub eodem uno Deo compeditæ multitudini imposita erant, ab actione remota sunt, in fide atque interpretatione manserunt. Ita nunc nec serviliter alligant, et exercent liberaliter animum.

34. Quisquis autem ideo negat utrumque Testamentum ab uno Deo esse posse, quia non eisdem sacramentis tenetur populus noster, quibus Judæi tenebantur vel adhuc tenentur : potest dicere non posse fieri, ut unus paterfamilias justissimus aliud imperet eis, quibus servitutem duriorem utilem judicat, aliud eis, quos in filiorum gradum adoptare dignatur. Si autem præcepta vitæ movent, quod in veteri Lege minora sunt, in Evangelio majora, et ideo putatur non ad unum Deum utraque pertinere : potest qui hoc putat perturbari, si unus medicus alia per ministros suos imbecillioribus, alia per seipsum valentioribus præcipiat ad reparandam, vel obtinendam salutem. Ut enim ars medicinæ, cum eadem maneat, neque ullo pacto ipsa mutetur, mutat tamen præcepta languentibus, quia mutabilis est nostra valetudo : ita divina providentia, cum sit ipsa omnino incommutabilis, mutabili

(*a*) Abest vox, *sacramenta*, a MSS. Germanensi, Gemeticensi, et aliquot aliis non deterioris notæ.
(*b*) MSS plerique, *homine assumto, et in libertatem vocati sumus.*

la diversité des faiblesses, de prescrire ou de défendre, pour ramener du vice où la mort commence, et de la mort elle-même, et pour affermir dans son essence et sa nature propre tout ce qui tombe, c'est-à-dire tout ce qui tend au néant ?

CHAPITRE XVIII

Pourquoi les créatures sont-elles sujettes au changement ?

35. Mais, me direz-vous, pourquoi cette déchéance des créatures ? Parce qu'elles sont muables. — Et pourquoi sont-elles muables ? Parce qu'elles ne sont pas souverainement. — Pourquoi ne sont-elles pas souverainement ? Parce qu'elles sont inférieures à celui qui les a faites. — Qui donc les a faites ? Celui qui est l'essence souveraine. — Quel est-il ? Dieu, l'immuable Trinité, qui les a créées par sa sagesse souveraine et les conserve par sa bonté infinie. — Pourquoi les a-t-il créées ? Pour qu'elles existent. Car l'être est un bien, à quelque degré qu'on le possède; puisque le souverain bien consiste à posséder la souveraineté de l'être. — De quoi les a-t-il créées ? De rien; car de même que tout ce qui existe, à quelque espèce qu'il appartienne, possède en réalité l'être, de même le bien au plus infime degré ne cesse pas d'être bien, et tout bien vient de Dieu. L'être, à son degré le plus élevé, est le souverain bien, et au plus bas degré il n'est qu'un bien moindre. Or tout bien est Dieu ou vient de Dieu, et par conséquent les êtres les plus inférieurs ne peuvent venir que de Dieu. Ce que je dis de la substance et de l'espèce, je puis le dire aussi de la forme, et ce n'est pas sans raison qu'on applique aux êtres les mots *speciosissimum* et *formosissimum* pour louer ce qu'il y a de plus excellent dans leur forme et dans leur espèce. Donc, ce dont Dieu a tiré tous les êtres n'a ni substance ni forme, et n'est autre chose que le néant, et il reste entendu que ce que nous appelons informe, par comparaison avec ce qui est parfait, n'est pas encore le néant, s'il y a encore quelque forme, si faible, si incomplète qu'elle soit, et ce quelque chose d'informe, dans ce qu'il possède d'être, vient lui-même de Dieu.

36. Si donc le monde a été fait de quelque matière informe, cette matière elle-même a été faite de rien. Elle ne possédait d'abord aucune forme, mais elle était susceptible d'en recevoir, et elle était, j'ose dire, formable entre les mains bienfaisantes du Créateur, puisque le bien n'est que l'être formé. La seule aptitude à être formé était déjà un commencement de bien, et cette

tamen creaturæ varie subvenit, et pro diversitate morborum alias alia jubet aut vetat, ut a vitio unde mors incipit, et ab ipsa morte, ad naturam suam et essentiam, ea quæ deficiunt, id est ad nihilum tendunt, reducat et firmet.

CAPUT XVIII

Creaturæ quare mutabiles.

35. Sed dicis mihi, Quare deficiunt? quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt? quia non summe sunt. Quare non summe sunt ? quia inferiora sunt eo, a quo facta sunt. Quis ea fecit ? qui summe est. Quis hic est ? Deus incommutabilis Trinitas, quoniam et per summam Sapientiam ea fecit, et summa benignitate conservat. Cur ea fecit ? ut essent. Ipsum enim quantumcumque esse, bonum est : quia summum bonum est summe esse. Unde fecit ? ex nihilo. Quoniam quidquid est, quantulacumque specie sit necesse est ; ita et si minimum bonum, tamen bonum erit, et ex Deo erit. Nam quoniam summa species summum bonum est, minima species minimum bonum est. Omne autem bonum, aut Deus, aut ex Deo est. Ergo ex Deo est etiam minima species. Sane quod de specie, hoc etiam de forma dici potest. Neque enim frustra tam speciosissimum, quam etiam formosissimum in laude ponitur. Id ergo est, unde fecit Deus omnia, quod nullam speciem habet, nullamque formam ; quod nihil est aliud quam nihil. Nam illud quod in comparatione perfectorum informe dicitur, si habet aliquid formæ, quamvis exiguum, quamvis inchoatum, nondum est nihil, ac per hoc id quoque in quantum est, non est nisi ex Deo.

36. Quapropter etiam si de aliqua informi materia factus est mundus, hæc ipsa facta est omnino de nihilo. Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est : Bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formæ : et ideo bonorum omnium auctor, qui præstitit formam, ipse fecit etiam posse formari. Ita omne quod est, in quantum est ; et omne quod nondum est, in quantum esse potest, ex Deo habet. Quod alio modo sic dicitur : Omne formatum, in

aptitude venait de l'auteur de tout bien, de Dieu, qui a donné la forme à tous les êtres. Aussi, tout ce qui existe, en tant qu'il est, et tout ce qui n'existe pas, en tant qu'il peut être, vient également de Dieu, vérité que nous pouvons exprimer en ces autres termes : Ce qui est formé, en tant qu'il est formé, et ce qui n'est pas formé, en tant qu'il peut l'être, tout vient de Dieu. Concluant enfin que nul être ne pouvant acquérir l'intégrité de sa nature, s'il n'est parfait dans son genre, toute perfection émanant de celui de qui découle tout bien, et tout bien venant de Dieu, évidemment tout salut vient de Dieu.

CHAPITRE XIX

Ce qui peut être corrompu est bon, mais non souverainement bon.

37. De là, il résulte facilement pour les clairvoyants et pour ceux que le désir d'une vaine victoire n'a ni troublés ni aveuglés, que l'être qui se vicie et se corrompt est néanmoins bon, quoique le vice et la mort soient en eux-mêmes un mal. Car si cet être là n'était privé d'aucun principe salutaire, la corruption ou la mort ne pourraient lui nuire, et si la corruption ne lui nuisait pas, elle ne serait pas corruption. Si donc le vice est une lutte contre le salut, et s'il est hors de doute que le salut est un bien, il s'en suit que tout ce que la corruption attaque est un bien, et comme aussi ce que le vice attaque se vicie, c'est le bien qui est vicié, et s'il est vicié, c'est qu'il n'est pas le souverain bien. Disons donc encore que tous les biens, parce qu'ils sont biens, viennent de Dieu, et parce qu'ils ne sont pas le souverain bien, ne sont pas Dieu lui-même ; que Dieu seul est le bien que le vice ne peut atteindre, que tous les autres biens viennent de lui, mais portent en eux un germe de vice, parce qu'ils ne sont rien par eux-mêmes, et qu'ils ne doivent qu'à Dieu seul d'échapper au vice, ou d'être régénérés après avoir été viciés.

CHAPITRE XX

D'où naît la corruption de l'âme ?

38. Le premier vice de l'âme raisonnable est la volonté qu'elle a de faire ce que la vérité souveraine et intérieure lui défend. C'est ainsi que l'homme fut chassé du paradis et passa dans ce monde, c'est-à-dire de l'éternité dans le temps, de la richesse dans la pauvreté, de la force dans la faiblesse. Non pas qu'il ait échangé le bien substantiel contre le mal substantiel,

quantum formatum est ; et omne quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex Deo habet. Nulla autem res obtinet integritatem naturæ suæ, nisi in suo genere salva sit. Ab eo autem est omnis salus, a quo est omne bonum : at omne bonum ex Deo : salus igitur omnis ex Deo.

CAPUT XIX

Bona sunt, sed non summa bona, quæ vitiari possunt.

37. Hinc jam cui oculi mentis patent, nec pernicioso studio vanæ victoriæ caligant atque turbantur, facile intelligit, omnia quæ vitiantur et moriuntur, bona esse, quamquam ipsum vitium, et ipsa mors, malum sit. Nisi enim salute aliqua privarentur, non eis noceret vitium vel mors : sed si non noceret vitium, nullo modo esset vitium. Si ergo saluti adversatur vitium, et nullo dubitante salus bonum est : bona omnia sunt, quibus adversatur vitium : quibus autem adversatur vitium, ipsa vitiantur : bona sunt ergo quæ vitiantur, sed ideo vitiantur, quia non summa bona sunt. Quia igitur bona sunt, ex Deo sunt : quia non summa bona sunt, non sunt Deus. Bonum ergo quod vitiari non potest, Deus est. Cetera autem omnia bona ex ipso sunt, quæ per seipsa possunt vitiari, quia per seipsa nihil sunt : per ipsum autem partim non vitiantur, (*a*) partim vitiata sanantur.

CAPUT XX

Unde animæ vitium.

38. Est autem vitium primum animæ rationalis, voluntas ea faciendi, quæ vetat summa et intima veritas. Ita homo de paradiso in hoc sæculum expulsus est, id est ab æternis ad temporalia, a copiosis ad egena, a firmitate ad infirma : non ergo a bono substantiali ad malum substantiale, quia nulla

(*a*) In Cisterciensi MS. habetur *partim non vitiantur, ut Angeli, partim vitiata sanantur, ut homines.*

puisqu'aucune substance n'est un mal, mais il alla du bien éternel au bien temporel, du bien spirituel au bien charnel, du bien intellectuel au bien sensible, du souverain bien au bien le plus infime. Il est donc un bien que l'âme raisonnable ne peut aimer sans pécher, parce qu'il lui est inférieur ; et ainsi le mal est dans le péché, et non dans la substance qu'on aime quand le péché est commis. C'est dire que dans l'arbre planté au milieu du paradis ne se trouvait pas le mal, mais bien dans la transgression du précepte divin. Et comme la faute fut suivie de son juste châtiment, ce fut cet arbre auquel Adam avait touché contre l'ordre de Dieu, qui lui fit connaître la différence du bien et du mal ; parce que l'âme, enlacée dans les liens du péché et en subissant la peine, connut la différence qui existait entre le précepte rejeté par elle et le péché qu'elle venait de commettre ; elle connut ainsi en le sentant, le mal qu'elle ne connaissait pas encore quand elle devait le fuir ; et le bien, qu'elle aima trop peu dans sa désobéissance, devint l'ardent objet de son amour quand elle s'efforça de le reconquérir.

39. La corruption de l'âme est donc l'action qu'elle a commise, et la difficulté qui est la suite de cette corruption fait son châtiment, et c'est là qu'est tout le mal. Agir et souffrir ne sont pas en effet une substance ; et par conséquent le mal n'est pas une substance. Ainsi l'eau n'est pas un mal non plus que l'animal qui respire, car ce sont deux substances. Mais le mal est l'acte de se précipiter volontairement dans l'eau, et la mort qui en résulte. Le stylet de fer qui sert d'un côté à écrire, et de l'autre à effacer, a été artistement travaillé ; il est beau dans son genre et approprié à notre usage. Or, si quelqu'un voulait écrire avec le bout qui sert à effacer, et effacer avec le bout qui doit écrire, il ne rendrait pas pour cela le stylet mauvais, et lui seul mériterait d'être justement blâmé ; mais s'il se reprenait, où serait le mal? Si quelqu'un encore, en plein midi, veut fixer le soleil, ses yeux, frappés par une lumière trop vive, se troubleront sans doute, mais ce n'est pas à dire pour cela que le soleil ou les yeux soient mauvais ? car ce sont deux substances. Le mal est dans ce regard imprudent et dans le trouble qui en résulte ; que le repos rende aux yeux la faculté de voir conformément à leur nature, le mal cessera d'exister De même quand cette lumière qui ne parvient qu'aux yeux du corps est adorée à la place de celle qui éclaire nos âmes, ce n'est pas elle qui devient un mal, mais bien la superstition qui prefère la créature au créateur, et le mal dis-

substantia malum est : sed a bono æterno ad bonum temporale, a bono spiritali ad bonum carnale, a bono intelligibili ad bonum sensibile, a bono summo ad bonum infimum. Est igitur quoddam bonum, quod si diligit anima rationalis, peccat, quia infra illam ordinatum est, quare ipsum peccatum malum est, non ea substantia quæ peccando diligitur. Non ergo arbor illa malum est, quæ in medio paradiso plantata scribitur, sed divini præcepti transgressio. Quæ quum consequentem habet justam damnationem, contingit ex illa arbore, quæ contra vetitum tacta est, dignoscentia boni et mali : quia cum suo peccato anima fuerit implicata, luendo pœnas, discit quid intersit inter præceptum quod custodire noluit, et peccatum quod fecit : atque hoc modo malum, quod cavendo non didicit, discit sentiendo ; et bonum quod (*a*) non obtemperando minus diligebat, ardentius diligit comparando.

39. Vitium ergo animæ est quod fecit, et difficultas ex vitio pœna est quam patitur, et hoc est totum malum. Facere autem et pati non est substantia : quapropter substantia non est malum. Sic enim nec aqua malum est, nec animal quod vivit in aere : nam istæ substantiæ sunt : sed malum est voluntaria præcipitatio in aquam, et suffocatio quam mersus patitur. Stilus ferreus alia parte qua scribamus, alia qua deleamus, affabre factus est, et in suo genere pulcher, et ad usum nostrum accommodatus. At si quispiam ea parte scribere qua deletur, et ea velit delere qua scribitur, nullo modo stilum malum fecerit, cum ipsum factum jure vituperetur : quod si corrigat, ubi erit malum ? Si quis repente meridianum solem intueatur, repercussi oculi turbabuntur : num ideo aut sol malum erit aut oculi ? nullo modo ; sunt enim substantiæ : sed malum est inordinatus adspectus, et ipsa quæ consequitur perturbatio, quod malum non erit, cum oculi fuerint recreati, et lucem suam congruenter adspexerint. Neque cum eadem lux quæ ad oculos pertinet, pro luce sapientiæ quæ ad mentem pertinet, colitur, ipsa fit malum : sed superstitio

(*a*) MSS. nonnulli, *quod in obtemperando,* alii, *quod obtemperando.*

paraîtra, lorsque l'âme, reconnaissant son créateur, se soumettra à lui seul et sentira que par lui toutes les créatures lui doivent être soumises.

40. Ainsi, toute créature corporelle, si elle est possédée par une âme qui aime Dieu, est un bien inférieur sans doute, mais beau en son genre, parce que cette créature renferme sa forme et sa beauté. Si, au contraire, elle est aimée par une âme qui néglige Dieu, elle ne devient pas un mal elle-même, mais parce qu'il y a péché dans l'attachement coupable, cette créature devient le supplice de celui qui l'aime, elle l'attache à la peine, et le repaît de plaisirs trompeurs qui passent, qui sont impuissants à le satisfaire et le torturent dans la douleur. Pendant que l'admirable succession des temps accomplit son cours, la beauté convoitée échappe à celui qui voulait l'étreindre, et en s'éloignant de ses sens ne lui laisse que le tourment et l'erreur : cette beauté corporelle que la chair mal satisfaite lui a montrée dans l'illusion des sens, il la place, cet insensé, au premier rang des créatures, alors qu'elle n'est qu'au dernier ; et, trompé par des ombres et des fantômes, il tient pour une perception claire tout ce qui lui traverse l'imagination. Ne connaissant plus la conduite de la Providence, bien qu'il croit la comprendre, s'il s'efforce de résister à la chair ; son âme se remplit des images des choses visibles, crée follement dans son imagination des espaces immenses, et les donne pour étendue à cette lumière qu'il sait cependant circonscrite dans des bornes fixes ; puis elle se promet ces espaces pour habitation future, ignorant qu'elle se laisse entraîner par la concupiscence des yeux, et qu'elle veut aller hors de ce monde avec ce monde même, auquel, par une fausse imagination, elle attribue dans sa partie la plus brillante les limites de l'infini. Et ce que je dis de la lumière, il peut le faire aussi de l'eau, du vin, du miel, de l'or, de l'argent, de la chair, même du sang et des os de tout animal et de tout autre objet. Car il n'est rien dans la matière, qu'on ne puisse, par l'imagination, multiplier indéfiniment, après avoir vu un seul être de son espèce, ou étendre à l'infini par la même puissance de l'imagination si petit que soit l'espace qui le contient. Tant il est difficile à l'homme, sinon de maudire la chair, du moins de ne pas raisonner selon la chair !

malum est, qua creaturæ potius quam Creatori servitur, quod malum omnino nullum erit, cum anima recognito Creatore, ipsi uni se subjecerit, et cetera per eum subjecta sibi esse persenserit.

40. Ita omnis corporea creatura, si tantummodo possideatur ab anima quæ diligit Deum, bonum est infimum, et in genere suo pulcrum; quoniam forma et specie continetur : si autem diligatur ab anima quæ negligit Deum; ne sic quidem malum fit ipsa ; sed quoniam peccatum malum est, quo ita diligitur, fit pœnalis dilectori suo, et eum implicat ærumnis, et pascit fallacibus voluptatibus : quia neque permanent, neque satiant, sed torquent doloribus. Quia cum ordinem suum peragit pulcra mutabilitas temporum, deserit amantem species concupita, et per cruciatum sentientis discedit a sensibus, et erroribus agitat ; ut hanc esse primam speciem putet, quæ omnium infima est, naturæ scilicet corporeæ, quam per lubricos sensus caro (*a*) male delectata nuntiaverit, ut cum aliquid cogitat, intelligere se credat, umbris illusus phantasmatum. Si quando autem non tenens integram divinæ providentiæ disciplinam, sed tenere se arbitrans, carni resistere conatur, usque ad visibilium rerum imagines pervenit, et lucis hujus quam certis terminis circumscriptam videt, immensa spatia cogitatione format inaniter : et hanc (*b*) speciem sibi futuræ habitationis pollicetur ; nesciens oculorum concupiscentiam se trahere, et cum hoc mundo ire vel extra mundum ; quem propterea ipsum esse non putat, quia ejus clariorem partem per infinitum falsa cogitatione distendit. Quod non solum de hac luce, sed etiam de aqua, postremo de vino, de melle, de auro, de argento, de ipsis denique pulpis, vel sanguine, vel ossibus quorumlibet animalium, et ceteris hujusmodi rebus facillime fieri potest. Nihil enim est corporis, quod non vel unum visum possit innumerabiliter cogitari, vel in parvo spatio visum possit eadem imaginandi facultate per infinita diffundi. Sed facillimum est exsecrari carnem, difficillimum autem non carnaliter sapere.

(*a*) Editi, *male dilecta uuntiaverat.* MSS. octo, *maledicta nuntiaverit.* alii duo, *male doc'a.* unus, *male ducta.* aliquot alii, *male delectata nuntiaverit.*
(*b*) Lov. et Arn. *spem.* Sed melius antiquæ editiones et MSS. *speciem.*

CHAPITRE XXI

Lorsque l'âme court après les fugitives beautés corporelles elle est séduite.

41. C'est donc par cette perversité de l'âme, qui résulte du péché et de son châtiment, que toute nature corporelle devient ce que dit Salomon : « Vanité des hommes vains, et tout est vanité. Quelle abondance naît à l'homme de tout son travail, qui le fatigue sous le soleil (*Eccl.*, I, 2, 3) ? » Ce n'est pas sans raison qu'il ajoute : « des hommes vains, » car si personne parmi les mortels ne recherchait de préférence ce qui a été placé au dernier rang, les corps ne seraient plus vanité ; ils nous dévoileraient dans leur genre une beauté véritable, quoique d'un ordre inférieur. Mais quand l'homme est tombé et s'est séparé de l'unité de Dieu, la multiplicité des créatures temporelles a frappé ses sens, et a multiplié ses affections par sa changeante variété, et de là est venue cette abondance misérable ; et, s'il est permis de le dire, cette abondante pauvreté qui consiste à toujours poursuivre tantôt une chose, tantôt une autre, tandis que tout l'abandonne. Ainsi les désirs du pécheur se sont multipliés au temps du blé, du vin et de l'huile, et il n'a pas trouvé celui qui est toujours le même (*Ps.*, IV), c'est-à-dire la nature unique et immuable qui le préserverait de toute erreur, s'il la recherchait, lui ôterait toute douleur, s'il la possédait, qui opérerait même la rédemption de son corps (*Rom.*, VIII, 23) arraché, lui aussi, à la corruption. Mais maintenant « le corps, soumis à la corruption appesantit l'âme, et cette habitation terrestre abaisse l'esprit livré à de nombreuses peines (*Sap.*, IX, 15), » parce que l'infime beauté des corps est soumise à des changement continuels. Disons cependant que cette beauté des corps, la dernière sans doute parce qu'elle ne peut avoir tous ses traits à la fois, ne laisse pas de rendre gloire à Dieu ; car, tandis que les uns disparaissent et que les autres prennent leur place, ils accomplissent en un seul tout la beauté de formes temporelles.

CHAPITRE XXII

Les impies seuls condamnent le gouvernement divin des choses temporelles.

42. Et surtout gardons-nous de croire qu'elle est un mal parce qu'elle est passagère. Un vers

CAPUT XXI

Anima seducitur, dum fugaces corporum pulcritudines consectatur.

41. Hac ergo perversitate animæ, quæ contingit peccato atque supplicio, fit omnis natura corporea illud, quod per Salomonem dicitur, « Vanitas vanitantium et omnia vanitas, quæ abundantia homini in omni labore ejus, quo ipse laborat sub sole (*Eccli.*, I, 2)? » Neque enim frustra est additum, « vanitantium, » quia si vanitantes detrahas, qui tamquam prima sectantur extrema, non erit corpus vanitas, sed in suo genere quamvis extremam, pulcritudinem sine ullo errore monstrabit. Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit, et mutabili varietate multiplicavit ejus affectum : ita facta est abundantia laboriosa, et, si dici potest, copiosa egestas, dum aliud et aliud sequitur, et nihil cum eo permanet. Sic a tempore frumenti, vini et olei sui multiplicatus est, ut non inveniat idipsum, id est naturam incommutabilem et singularem, quam secutus non erret, et assecutus non doleat. Habebit enim etiam consequentem redemtionem corporis sui, quod jam non corrumpetur. Nunc vero corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem, quia rapitur in ordinem successionis extrema corporum pulcritudo. Nam ideo extrema est, quia simul non potest habere omnia, sed dum alia cedunt atque succedunt, temporalium formarum (*a*) numerum in unam pulcritudinem complent.

CAPUT XXII

Rerum transeuntium administratio solis impiis displicet.

42. Et hoc totum non propterea malum, quia transit. Sic enim et versus in suo genere pulcher est, quamvis duæ syllabæ simul dici nullo modo possint. Nec enim secunda enuntiatur, nisi prima transierit ; atque ita per ordinem pervenitur ad finem, ut cum sola ultima sonat, non secum sonantibus superioribus, formam tamen et decus me-

(*a*) Sic MSS. plerique. At Er. Lov. et Arn. *numeros in pulcritudinem complent.*

est beau dans son genre, bien qu'on ne puisse prononcer deux syllabes à la fois. La seconde, en effet, ne peut être énoncée, si la première n'est pas déjà passée : on arrive ainsi régulièrement à la fin ; et quand la dernière se fait entendre, elle s'unit aux précédentes qu'on n'entend plus, et complète avec elles la forme et la beauté du mètre. Cependant, l'art de faire des vers n'est pas tellement dépendant du temps que sa beauté se développe dans la durée des intervalles. Cet art possède à la fois tous ses traits, et le vers qu'il compose, quoique n'ayant pas en même temps tous les siens, et que les derniers effacent les premiers, est beau cependant, parce qu'il montre comme les linéaments de cette beauté que l'art garde lui-même d'une manière constante et immuable.

43. Mais de même qu'il se rencontre des hommes qui, par un jugement déréglé, préfèrent le vers à l'art de le composer, parce qu'ils cherchent plutôt le plaisir de l'oreille que celui de l'intelligence ; de même, il en est un grand nombre qui s'attachent aux choses temporelles, ils ne voudraient pas voir s'écouler ce qu'ils aiment et ils ressemblent, dans leur folie, à celui qui, entendant lire un vers magnifique, voudrait toujours rester sur la même syllabe. Mais, ô aveuglement des hommes ! on ne rencontrera personne qui veuille entendre des vers de cette manière, tandis que le monde est plein de ces amateurs insensés de la créature ; tous écouteront avec plaisir non-seulement un vers entier, mais aussi tout un poëme, tandis que nul ne pourra reconnaître l'harmonie des siècles. Quoi donc ! ne faisons-nous pas nous-mêmes partie d'un poëme, et n'avons-nous pas été condamnés à nous écouler avec les temps ? mais il est vrai aussi que si le poëme qui se chante est soumis à notre jugement, le travail des siècles demande notre travail et nos fatigues. Voyez les jeux du cirque qui nous sont interdits, de crainte que, trompés par ces simulacres, nous nous attachions aux réalités qu'ils représentent ; ils ne plaisent pas aux vaincus bien que leur défaite en fasse l'ornement ; or, nous voyons là une ombre et comme une imitation de la vérité. La nature et le gouvernement du monde, en effet, déplaisent aux impies et aux damnés ; mais, même avec leurs misères, ils font la joie d'un grand nombre d'âmes, soit qu'elles remportent les victoires sur cette terre, soit qu'elles les contemplent, sans danger, du haut du ciel : car tout ce qui est juste plaît à l'âme juste.

tricum cum præteritis contexta perficiat. Nec ideo tamen ars ipsa, qua versus fabricatur, sic tempori obnoxia est, ut pulcritudo ejus per mensuras morarum digeratur : sed simul habet omnia, quibus efficit versum non simul habentem omnia, sed posterioribus priora tollentem ; propterea tamen pulcrum, quia extrema vestigia illius pulcritudinis ostentat, quam constanter atque incommutabiliter ars ipsa custodit.

43. Itaque ut nonnulli perversi magis amant versum, quam artem ipsam qua conficitur versus, quia plus se auribus quam intelligentiæ dediderunt : ita multi temporalia diligunt, conditricem vero ac moderatricem temporum divinam providentiam non requirunt ; atque in ipsa dilectione temporalium nolunt transire quod amant, et tam sunt absurdi, quam si quisquam in recitatione præclari carminis unam aliquam syllabam solam perpetuo vellet audire. Sed tales auditores carminum non inveniuntur, talibus autem rerum existimatoribus plena sunt omnia propterea quia nemo est, qui non facile non modo totum versum, sed etiam totum carmen possit audire : totum autem ordinem sæculorum sentire nullus hominum potest. Huc accedit quod carminis non sumus partes, sæculorum vero partes damnatione facti sumus. Illud ergo canitur sub judicio nostro, ista peraguntur de labore nostro. Nulli autem victo ludi agonistici placent, sed tamen cum ejus dedecore decori sunt : et hæc enim quædam imitatio veritatis est. Nec ob aliud a talibus prohibemur spectaculis, nisi ne umbris rerum decepti, ab ipsis rebus, quarum illæ umbræ sunt, aberremus. Ita universitatis hujus conditio atque administratio, solis impiis animis damnatisque non placet, sed etiam (a) cum miseria earum multis vel in terra victricibus, vel in cælo sine periculo spectantibus placet, nihil enim justum displicet justo.

(a) Er. et MS. Casalensis, *sed etiam animabus sanctis cum miseria earum.* Lov. *sed etiam animalibus sanctis cum* etc. Locus interpolatus, quem MSS. plerique necnon editiones Bad. et Arn. sic exhibent : *Sed etiam cum miseria* etc.

CHAPITRE XXIII

Toute substance est bonne.

44. Si donc toute âme raisonnable est malheureuse par son péché et heureuse par ses vertus, si, au contraire, toute créature irraisonnable cede à une nature plus puissante qu'elle, obéit à une meilleure ou lutte avec son égale, si elle exerce le courage du combattant, ou fait le supplice du condamné ; si enfin tout corps est soumis à l'âme autant qu'elle le mérite et selon l'ordre des choses, il s'ensuit qu'aucune nature n'est mauvaise, et que le mal n'arrive à chacun que par sa faute. Donc, rien ne sera un mal pour l'âme régénérée par la grâce de Dieu, rétablie dans sa perfection première, soumise à celui-là seul qui l'a créée, pour l'âme dont le corps sera rendu à sa vigueur primitive et qui, au lieu d'être dominée par le monde, aura commencé à le dominer : la beauté inférieure des choses temporelles et changeantes qui l'entraînait dans son cours, lui sera soumise; et alors il y aura, selon qu'il est écrit, « un ciel nouveau et une terre nouvelle (*Isaïe*, LXV, 17 ; *Apoc.*, XXI, 1) où l'âme ne se fatiguera plus sur une partie de l'univers, mais régnera sur le tout. « Car, dit l'Apôtre, toutes choses sont à vous, et vous, vous êtes au Christ, et le Christ à Dieu (I *Cor.*, III, 22) ; l'homme est le chef de la femme ; Jésus-Christ est le chef de l'homme, et Dieu est le chef de Jésus-Christ (*Id.*, XI, 3). » Dès lors puisque la corruption de l'âme n'est pas dans sa nature, mais contre sa nature même ; puisqu'elle n'est autre chose que le péché et la peine du péché, nous pouvons conclure que nulle nature ou, pour mieux dire, nulle substance ou essence n'est un mal. De même ni le péché ni la peine attachée au péché ne peuvent souiller l'univers ; car la substance raisonnable, quand elle est pure de tout péché et soumise à Dieu, domine toute la nature: et si elle est coupable elle est placée dans le rang qui lui convient, de sorte que tout est beau sous la conduite et sous le gouvernement de Dieu qui a tout créé. Ainsi trois choses attestent comme irréprochable cette beauté de l'univers; la condamnation des pécheurs, les épreuves des justes, et la perfection des bienheureux.

CHAPITRE XXIV

Deux voies mènent les hommes au salut, l'autorité et la raison.

45. Le traitement dont la Providence use

CAPUT XXIII

Omnis substantia bona

44. Quocirca cum omnis anima rationalis aut peccatis suis misera sit, aut recte factis beata ; omnis autem irrationalis aut cedat potentiori, aut pareat meliori, aut comparetur æquali, aut (*a*) certantem exerceat, aut damnato noceat; et omne corpus suæ animæ serviat, quantum pro ejus meritis, et pro rerum ordine sinitur : nullum malum est naturæ universæ, sed sua cuique culpa fit malum. Porro cum anima per Dei gratiam regenerata, et in integrum restituta, et illi subdita uni a quo est creata, instaurato etiam corpore in pristinam firmitatem, non cum mundo possideri, sed mundum possidere cœperit, nullum ei malum erit : quia ista infima pulcritudo temporalium vicissitudinum, quæ cum ipsa peragebatur, sub ipsa peragetur, et erit, ut scriptum est, « Cælum novum et terra nova (*Isai.*, LXV, 57), » non in parte laborantibus animis, sed in universitate regnantibus (*Apoc.*, XXI, 1). « Omnia » enim « vestra, » inquit Apostolus, « vos autem Christi, Christus autem Dei (1 *Cor.*, III, 22). » Et, « Caput mulieris vir, caput viri Christus, caput autem Christi Deus (I *Cor.*, XI, 3). » Quoniam igitur vitium animæ non natura ejus, sed contra naturam ejus est, nihilque aliud est quam peccatum et pœna peccati, inde intelligitur nullam naturam, vel si melius ita dicitur, nullam substantiam sive essentiam malum esse. Neque de peccatis pœnisque ejus animæ efficitur, ut universitas ulla deformitate turpetur. Quia rationalis substantia, quæ ab omni peccato munda est, Deo subjecta, subjectis sibi ceteris dominatur. Ea vero quæ peccavit, ibi ordinata est, ubi esse tales decet, ut Deo conditore atque rectore universitatis decora sint omnia. Et est pulcritudo universæ creaturæ per hæc tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum.

(*a*) Lov. et Arn. *certamen*. Sed concinnius Bad. Er. et octo MSS. *certatem exerceat*.

avec une ineffable bonté pour guérir les âmes, est lui-même admirable dans ses degrés et ses développements. L'autorité sollicite la foi et prépare l'homme au raisonnement; puis le raisonnement mène à l'intelligence et à la science. Néanmoins la raison n'abandonne pas entièrement l'autorité quand elle examine ce qu'il faut croire, et la vérité bien connue, parfaitement comprise, devient elle-même une grande autorité. Mais parce que nous nous laissons aller aux biens temporels, et que leur amour nous empêche de remonter vers les choses éternelles, il est besoin de trouver dans la foi plutôt que dans la science un remède temporel qui nous appelle au salut, non que la foi domine par nature, mais parce qu'elle la doit précéder. En quelque lieu que l'homme tombe, il faut que dans ce lieu même il fasse effort pour se relever. C'est donc sur les formes charnelles qui nous enveloppent que nous devons nous appuyer pour arriver à connaître celles que la chair ne peut découvrir. Je veux parler de ces formes charnelles qui peuvent se connaître par la chair, c'est-à-dire par les yeux, les oreilles et les autres sens du corps; formes qui, dans l'enfance, attirent nécessairement notre amour, qui sont presque nécessaires dans l'adolescence mais qui ne le sont plus dans le cours de la vie.

CHAPITRE XXV

Des livres et des hommes à l'autorité desquels il faut se soumettre pour ce qui concerne le culte dû à Dieu.

46. La divine Providence prend soin de chacun de nous en particulier, en même temps que son action est comme publique et s'étend à tous les hommes en général. Que fait-elle pour chacun? C'est un secret connu de Dieu seul et de ceux sur lesquels il agit. Mais il a voulu que ce qu'il fait pour le genre humain fût recueilli par l'histoire et par les prophéties. Or, pour connaître les événements temporels, soit passés, soit futurs, la foi est plus nécessaire que le raisonnement. Ce qu'il nous faut donc étudier, c'est à quels hommes et à quels livres nous devons nous en rapporter, pour arriver au véritable culte dû à Dieu, au culte qui est la seule voie du salut. La première question qui se présente est de savoir si nous devons plutôt croire ceux qui présentent à nos adorations une multitude de

CAPUT XXIV

Duplici via saluti hominis consulitur, auctoritate et ratione, ac primo de auctoritatis subsidio agitur usque ad cap. XXIX.

45. Quamobrem ipsa quoque animæ medicina, quæ divina providentia, et ineffabili beneficentia geritur, gradatim distincteque pulcherrima est. Distribuitur enim in auctoritatem atque rationem. Auctoritas fidem flagitat, et rationi præparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum, et certe summa est ipsius jam cognitæ atque perspicuæ veritatis auctoritas. Sed quia in temporalia devenimus, et eorum amore ab æternis impedimur, quædam temporalis medicina, quæ non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non (a) naturæ et excellentiæ, sed ipsius temporis ordine prior est. Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere ut surgat. Ergo ipsis carnalibus formis, quibus detinemur, nitendum est, ad eas cognoscendas, quas caro non nuntiat. Eas enim carnales voco, quæ per carnem sentiri queunt, id est per oculos, per aures, ceterosque corporis sensus. His ergo carnalibus vel corporalibus formis inhærere amore pueros necesse est, adolescentes vero prope necesse est, hinc jam procedente ætate non est necesse.

CAPUT XXV

Quorum hominum seu librorum auctoritati de Dei cultu credendum.

46. Quoniam igitur divina providentia, non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano tamquam publice consulit, quid cum singulis agatur, Deus qui agit atque ipsi cum quibus agitur sciunt. Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit, et per prophetiam. Temporalium autem rerum fides, sive præteritarum, sive futurarum, magis credendo quam intelligendo valet. Sed nostrum est considerare, quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum, quæ una sa-

(a) MSS. quamplures, *non natura excellentia.*

dieux que ceux qui nous appellent au culte d'un seul Dieu. Or, qui doute que nous devions nous attacher à ceux qui nous prêchent un seul Dieu, lorsque nous voyons les sectateurs mêmes du paganisme reconnaître qu'un Dieu unique est le seul Seigneur et dominateur de toutes choses ? D'ailleurs, l'unité n'est-elle pas le principe de tous les nombres ? et ne devons-nous pas dès lors nous attacher de préférence à ceux qui nous annoncent un seul Dieu souverain, un Dieu unique, le seul qui mérite d'être adoré ? Où aller, si parmi eux ne brille pas la vérité (1) ? De même, en effet, que dans l'ordre naturel, il y a plus d'autorité dans un seul qui réduit tout à l'unité, et que dans la multitude il n'y a de puissance véritable qu'autant qu'il y a consentement, c'est-à-dire unité de sentiment ; de même, en religion, ceux qui nous amènent à l'unité doivent jouir d'une autorité plus grande, et sont plus dignes de notre confiance.

47. Il nous faut examiner en second lieu les divergences qui se sont élevées entre les hommes touchant le culte dû à ce Dieu unique. Or, nous avons appris que nos ancêtres ont été amenés par des miracles visibles à ce degré de foi qui fait abandonner les choses temporelles pour s'attacher aux éternelles; et s'il n'en pouvait être autrement pour eux, leur foi a fait que pour nous les mêmes miracles ne sont plus nécessaires. Depuis, en effet, que l'Eglise catholique est répandue et solidement établie sur toute la terre, Dieu n'a pas permis que ces prodiges se perpétuassent jusqu'à notre temps, de peur que l'esprit de l'homme ne cherchât toujours les choses visibles et que la fréquence même ne refroidît le genre humain que la nouveauté avait enflammé (2); nous ne pouvons pas non plus douter qu'il ne faille suivre ceux qui, prêchant une doctrine à la portée d'un petit nombre d'intelligences ont pu, néanmoins, persuader aux peuples de l'embrasser. Maintenant ne l'oublions pas, il s'agit de savoir à qui nous devons croire, avant que notre raison soit capable de juger les choses divines et invisibles ; car aucune autorité humaine ne peut être préférée à la raison d'une âme pure qui est arrivée à la connaissance claire de la vérité ; mais hélas ! l'orgueil ne conduit jamais à cette connaissance. Si l'orgueil n'existait pas, il n'y aurait ni hérétiques, ni schismatiques, ni juifs, ni adorateurs des créatures et des idoles. Mais aussi si ces hommes n'existaient pas avant que le peuple de Dieu soit arrivé au terme qui lui a

lus est. Hujus rei prima disceptatio est, utrum iis potius credamus, qui ad multos deos, an iis qui ad unum Deum colendum nos vocant. Quis dubitet eos potissimum sequendos qui ad unum vocant, præsertim cum illi multorum cultores, de hoc uno Domino cunctorum et rectore consentiant ? Et certe ab uno incipit numerus. Prius ergo isti sequendi sunt, qui unum Deum summum solum verum Deum, et solum colendum esse dicunt. Si apud hos veritas non eluxerit, tum demum migrandum est. Sicut enim in ipsa rerum natura major est auctoritas unius ad unum omnia redigentis, nec in genere humano multitudinis ulla potentia est nisi consentientis, id est unum sentientis : ita in religione qui ad unum vocant, eorum major et fide dignior esse debet auctoritas.

47. Altera consideratio est dissentionis ejus, quæ de unius Dei cultu inter homines orta est. Sed accepimus, majores nostros eo gradu (*a*) fidei, quo a temporalibus ad æterna conscenditur, visibilia miracula (non enim aliter poterant) secutos esse : per quos id actum est, ut necessaria non essent posteris. Cum enim Ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt, ne animus semper visibilia quæreret, et eorum consuetudine frigesceret genus humanum, quorum novitate flagravit : nec jam nobis dubium esse oportet iis esse credendum, qui cum ea prædicarent, quæ pauci assequuntur, se tamen sequendos populis persuadere potuerunt. Nunc enim agitur quibus credendum sit, antequam quisque sit idoneus ineundæ rationi de divinis et invisibilibus rebus : nam ipsi rationi purgatioris animæ, quæ ad perspicuam veritatem pervenit, nullo modo auctoritas humana præponitur, sed ad hanc nulla superbia perducit. Quæ si non esset, non essent hæretici, nsque schismatici, nec carne circumcisi, nec creaturæ simulacrorumque cultores. Hi autem si non essent ante perfectionem populi, quæ promittitur, multo pigrius veritas quæreretur.

(1) I *Rétract.* c. XIII, n. 5. — (2) *Ibid.*, *n.* 7.

(*a*) Abest, *fidei*, a MSS. quindecim, necnon a Bad. et Er.

été promis, on chercherait la vérité avec beaucoup moins d'ardeur.

CHAPITRE XXVI

La conduite de la divine Providence à l'égard de notre salut correspond aux six âges de l'homme ancien et nouveau..

48. Voici quelles sont dans le temps la conduite et l'action bienfaisante de la divine Providence envers les hommes qui, par le péché, ont mérité la mort. Cette action se fait sentir d'abord dans la nature et dans l'instruction de chaque homme venant en ce monde. Le premier âge est l'enfance, qui est consacré tout entier aux soins du corps, et qui ne laisse aucune trace dans la mémoire. Le second âge, celui qui suit l'enfance, commence à nous laisser quelques souvenirs. A celui-ci succède l'adolescence, pendant laquelle l'homme peut se reproduire dans ses enfants et être père. Puis vient la jeunesse, appelée à remplir les charges publiques et à se soumettre aux lois; à cet âge, une défense plus sévère contre le péché, et la peine qui retient servilement les coupables, donnent naissance, dans les âmes charnelles, à une ardeur impétueuse de satisfaire les passions, et augmentent la gravité de toutes les fautes; ce n'est plus un simple péché qui est commis, ce péché n'est plus seulement un mal, il est encore la violation d'un engagement. Aux luttes de la jeunesse, l'âge mûr fait succéder quelque repos. Et enfin une vieillesse pâle et sans vigueur conduit jusqu'à la mort l'homme faible et sujet à toutes les maladies. Telle est la vie de l'homme qui vit selon le corps et qu'enchaîne l'amour des choses temporelles. Voilà ce qu'on appelle le vieil homme, l'homme extérieur et terrestre, quand même il jouirait de ces biens que le vulgaire appelle le bonheur, et qu'il vivrait dans une société bien réglée sous l'autorité des rois ou des princes, ou des lois, ou de toutes ces formes sociales sans lesquelles un peuple, qui ne poursuivrait même que les biens d'ici-bas, ne saurait être convenablement constitué; car lui aussi doit avoir son genre de beauté.

49. Il est, je le sais, bien des hommes qui, du berceau à la tombe, vivent de cette vie du vieil homme, extérieure et terrestre, que nous venons de décrire; soit qu'elle garde une sorte de modération qui lui est propre; soit qu'elle excède les limites d'une justice inspirée par la

CAPUT XXVI

Divina providentia erga nostram salutem ad sex ætates hominis veteris ac novi.

48. Dispensatio ergo temporalis, et medicina divinæ providentiæ, erga illos qui peccato mortalitatem meruerunt, sic traditur. Primo unius cujuslibet hominis nascentis natura, et eruditio cogitatur. Prima hujus ætas infantia in nutrimentis corporalibus agitur, penitus obliviscenda crescenti. Eam pueritia sequitur, unde incipimus aliquid meminisse. Huic succedit adolescentia, cui jam propagationem prolis natura permittit, et patrem facit. Porro adolescentiam juventus excipit, jam exercenda muneribus publicis, et domanda sub legibus; in qua vehementior prohibitio peccatorum, et pœna peccantium serviliter coercens, carnalibus animis atrociores impetus libidinis gignit, et omnia commissa congeminat. Non enim simplex peccatum est, non solum malum, sed etiam vetitum admittere. Post labores autem juventutis, seniori pax nonnulla conceditur. Inde usque ad mortem deterior ætas ac decolor, et morbis subjectior debilisque perducit. Hæc est vita hominis viventis ex corpore, et cupiditatibus rerum temporalium colligati. Hic dicitur vetus homo, et exterior, et terrenus, etiamsi obtineat eam, quam vulgus vocat felicitatem, in bene constituta terrena civitate, sive sub regibus, sive sub principibus, sive sub legibus, sive sub his omnibus, aliter enim bene constitui populus non potest, etiam qui terrena sectatur, habet quippe et ipse modum quemdam pulcritudinis suæ.

49. Hunc autem hominem, quem veterem et exteriorem et terrenum descripsimus, sive in suo genere moderatum, sive etiam servilis justitiæ modum excedentem, nonnulli agunt totum ab istius vitæ ortu usque ad occasum. Nonnulli autem istam vitam necessario ab illo incipiunt, sed renascuntur interius, et ceteras ejus partes suo robore spiritali et incrementis sapientiæ corrumpunt et necant, et in cælestes leges, donec post visibilem mortem totum instauretur, adstringunt. Iste dicitur novus homo, et interior, et cælestis, habens et ipse proportione, non annis, sed provectibus distinctas quasdam spiritales ætates suas. Primam in uberibus utilis historiæ, quæ nutrit exemplis. Secundam jam obliviscentem humana, et ad divina tendentem, in qua non auctoritatis humanæ sinu continetur,

crainte. Mais il en est aussi qui, assujettis d'abord à cette vie par laquelle il faut nécessairement commencer, renaissent ensuite intérieurement, détruisent et anéantisent en eux les restes de ce vieil homme par une force spirituelle soutenue par leur avancement dans la sagesse, et se fortifient dans l'accomplissement des lois célestes, jusqu'à ce qu'enfin, après la mort temporelle, ils soient entièrement renouvelés. Ainsi se forme l'homme nouveau, intérieur et céleste, ayant comme l'autre ses différents âges distingués non plus par les années, mais par les progrès dans la vertu. Dans le premier âge, il se nourrit des exemples utiles que lui offrent l'histoire, et qui sont comme le lait de son enfance. Dans le second, oubliant les choses humaines pour s'élever aux choses du ciel, il n'est plus retenu dans les limites de l'autorité humaine, mais il marche, soutenu par la raison, vers la loi souveraine et immuable. Devenu plus fort dans le troisième âge, l'homme soumet les appétits de la chair à la force de la raison, et rempli intérieurement des joies de ce chaste hymen, où règne l'union de la partie inférieure de l'âme avec la partie supérieure, il est couvert comme d'un voile de pudeur, il fait le bien sans y être contraint; et le péché fût-il permis, pour lui il n'aurait plus d'attraits. Le quatrième âge voit s'accomplir les mêmes œuvres, mais avec plus d'ordre et de fermeté. L'homme parfait commence à briller, prêt et disposé à soutenir les persécutions, à souffrir et à surmonter toutes les tempêtes et toutes les agitations de ce monde. Dans le cinquième, il jouit de la paix et de la plus grande tranquillité; il vit dans les richesses et dans l'abondance que procure le règne immuable de la souveraine et ineffable sagesse. Dans le sixième, il est complétement transformé pour la vie éternelle; et oubliant complétement la vie du temps, il est arrivé à cette forme parfaite qui reproduit l'image et la ressemblance de Dieu. Enfin, le septième âge est le repos éternel, le bonheur sans fin qui n'est plus distingué par aucune succession des âges. Car si la mort est la fin du vieil homme, la fin de l'homme nouveau est la vie éternelle, parce que l'un est l'homme du péché, et l'autre celui de la justice.

CHAPITRE XXVII

De l'existence de ces deux hommes dans tout le genre humain.

50. Ainsi donc existent incontestablement pour notre nature le vieil homme et l'homme nouveau, et si chacun, pendant toute la durée de son existence, peut vivre de la vie de l'homme terrestre, qui que ce soit ici-bas ne peut être l'homme nouveau et céleste sans avoir été l'homme ancien; l'homme nouveau,

sed ad summam et incommutabilem legem passibus rationis innititur. Tertiam jam fidentiorem, et carnalem appetitum rationis robore maritantem, gaudentemque intrinsecus in quadam dulcedine conjugali, cum anima menti copulatur, et velamento pudoris obnubitur, ut jam recte vivere non cogatur, sed etiamsi omnes concedant, peccare non libeat. Quartam jam idipsum multo firmius ordinatiusque facientem et emicantem in virum perfectum, atque aptam et idoneam omnibus, et persecutionibus, et mundi hujus tempestatibus ac fluctibus sustinendis atque frangendis. Quintam pacatam atque ex omni parte tranquillam, viventem in opibus et abundantia incommutabilis regni summæ atque ineffabilis sapientiæ. Sextam omnimodæ mutationis in æternam vitam, et usque ad totam oblivionem vitæ temporalis transeuntem in perfectam formam, quæ facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Septima enim jam quies æterna est, et nullis ætatibus distinguenda beatitudo perpetua. Ut enim finis veteris hominis mors est, sic finis novi hominis vita æterna. Ille namque homo peccati est, iste justitiæ.

CAPUT XXVII

Utriusque hominis decursus in universo hominum genere.

50. Sicut autem isti ambo nullo dubitante ita sunt, ut unum eorum, id est veterem atque terrenum possit in hac tota vita unus homo agere, novum vero et cælestem nemo in hac vita possit nisi cum vetere: nam et ab ipso incipiat necesse est, ut usque ad visibilem mortem cum illo, quamvis eo deficiente, se proficiente, perduret. Sic proportione universum genus humanum, cujus tamquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem hujus sæculi, ita sub divinæ providentiæ legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat. Quo-

en effet, commence nécessairement à l'ancien, et tout en grandissant sur les ruines de la nature terrestre, il doit vivre côte à côte avec elle jusqu'à la mort visible. Ainsi en est-il, dans une certaine mesure, du genre humain tout entier, dont la vie depuis Adam jusqu'à la consommation des siècles, peut être considérée comme celle d'un seul homme. Dans le gouvernement de la divine Providence, il nous apparaît comme divisé en deux parties, l'une renfermant la foule des impies qui sont l'image de l'homme terrestre depuis le commencement jusqu'à la fin des siècles, l'autre offrant la succession du peuple consacré au seul vrai Dieu, et représentant, depuis Adam jusqu'à saint Jean-Baptiste, la vie de l'homme terrestre, sous l'empire de la justice servile. Son histoire, appelée l'Ancien Testament, ne semble promettre qu'un royaume terrestre, et n'est dans tout son récit que l'image du peuple nouveau et du Nouveau Testament qui promet le royaume des cieux. La vie temporelle de ce peuple commence à l'avénement de Notre Seigneur, au jour où il apparut dans l'humilité, pour durer jusqu'à l'heure du jugement, quand il viendra dans la gloire. Puis, après ce jugement, le vieil homme sera éteint, et alors s'opérera ce changement que Dieu nous a promis, et qui nous donnera une vie semblable à celle des anges : « Car nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés (I *Cor.*, xv, 51). » Le peuple saint ressuscitera pour transformer en homme nouveau ce qui restera du vieil homme, et les réprouvés ressusciteront aussi ; mais parce qu'ils auront vécu depuis le commencement jusqu'à la fin de la vie du vieil homme, ils seront précipités dans une seconde mort. Qu'on lise attentivement les saints livres, on y verra la distinction de ces âges, sans s'effrayer ni de l'ivraie, ni de la paille. Car l'impie vit pour l'homme de bien, et le pécheur pour le juste, afin que les saints, se comparant aux pécheurs, marchent avec une ardeur plus grande, jusqu'à ce qu'ils atteignent la perfection.

CHAPITRE XXVIII

Quelles sont les vérités qu'il faut enseigner ; à qui, et comment il faut les enseigner.

51. Tous ceux qui, au temps de l'homme terrestre, ont mérité de parvenir à la lumière de l'homme intérieur, ont pour leur part aidé le genre humain, soit en lui enseignant ce que leur époque exigeait, soit en lui faisant pressentir par les prophéties ce qu'il n'était pas encore opportun d'enseigner clairement. C'est ainsi que se présentent les patriarches et les prophètes à ceux qui n'attaquent point en enfants, mais qui considèrent avec soin et respect le secret si grand et si admirable des choses di-

rum in uno est turba impiorum terreni hominis imaginem ab initio sæculi usque ad finem gerentium. In altero series populi uni Deo dediti, sed ab Adam usque ad Johannem Baptistam terreni hominis vitam gerentis servili quadam justitia : cujus historia vetus Testamentum vocatur, quasi terrenum pollicens regnum, quæ tota nihil aliud est quam imago novi populi et novi Testamenti pollicens regnum cælorum. Cujus populi vita interim temporalis incipit a Domini adventu in humilitate, usque ad diem judicii, quando in claritate venturus est. Post quod judicium vetere homine exstincto, erit illa mutatio, quæ angelicam vitam pollicetur. « Omnes enim resurgemus, sed non omnes immutabimur (I *Cor.* xv, 51). » Resurget ergo pius populus, ut veteris hominis sui reliquias transformet in novum. Resurget autem impius populus, qui ab initio usque ad finem veterem hominem gessit, ut in secundam mortem præcipitetur. Ætatum autem articulos, qui diligenter legunt inveniunt ; nec zizania nec paleas perhorrescunt. Impius namque pio vivit, et peccator justo, ut eorum comparatione alacrius, donec perficiatur adsurgat.

CAPUT XXVIII

Quæ, quibus et quo pacto tradenda.

51. Quisquis autem populi terreni temporibus usque ad illuminationem interioris hominis meruit pervenire, genus humanum pro tempore adjuvit, exhibens ei quod ætas illa poscebat, et per prophetiam intimans id quod exhibere opportunum non erat : quales Patriarchæ ac Prophetæ inveniuntur ab iis, qui non pueriliter insiliunt, sed pie diligenterque pertractant divinarum et humanarum rerum tam bonum, et tam grande secretum. Quod etiam temporibus novi populi, a magnis et spiritalibus viris Ecclesiæ catholicæ alumnis video cautis-

vines et humaines. C'est aussi de cette façon prudente qu'agissent à l'égard de leurs disciples, en ces temps du peuple nouveau, de grands hommes nourris dans la foi catholique et très-avancés dans les choses spirituelles. Ils comprennent qu'il y a certaines vérités qu'il ne faut pas traiter en public, parce que le temps n'est pas encore venu d'en parler ouvertement; ils donnent sans relâche et en grande abondance le lait de la doctrine au grand nombre de malades avides de la connaître, et se nourrissent eux-mêmes avec un petit nombre de sages d'aliments plus substantiels. Ils parlent de la sagesse avec les parfaits; et ils cachent quelques vérités, sans annoncer cependant rien de faux, aux hommes, charnels et terrestres, qui ont revêtu l'homme nouveau mais qui sont encore dans l'enfance. Car ce ne sont pas de vains honneurs ni de vaines louanges qu'ils recherchent; mais ils travaillent pour l'utilité de ceux avec lesquels ils ont mérité de faire société en cette vie. La divine Providence en effet a voulu que personne ne méritât d'être aidé par ceux qui sont au-dessus, dans la connaissance et l'acquisition de la grâce divine, s'il n'aide pas lui-même avec même pureté d'affection ceux qui sont au-dessous de lui à les faire arriver au but. Ainsi, même après le péché que notre nature a commis dans l'homme prévaricateur, le genre humain est devenu l'ornement et la gloire de la terre; et la divine Providence le gouverne avec une action si pleine de sagesse que ce remède ineffable change la laideur de nos vices en je ne sais quelle splendeur nouvelle.

CHAPITRE XXIX

Du second moyen de salut, qui est la raison. Comment elle guide l'homme jusqu'à Dieu. Elle l'emporte sur les sens.

52. Nous avons jusqu'à présent parlé des bienfaits de l'autorité, aussi longuement que semblait l'exiger notre sujet. Voyons maintenant jusqu'où la raison peut s'élever des choses visibles aux invisibles, et des choses temporelles aux éternelles. La beauté du ciel, le cours des astres, l'éclat de la lumière, la succession des jours et des nuits, les phases de la lune qui durent un mois, les quatre saisons de l'année si parfaitement en harmonie avec les quatre éléments, les merveilleuses propriétés des semences qui produisent des espèces si nombreuses et si diverses, enfin toutes les créatures conservant immuablement leur forme et leur nature particulières ne doivent pas être pour nous un spectacle inutile et sans fruit. Loin donc d'étudier ces beautés par un mocif de curiosité vaine et périssable, nous devons, au contraire, nous en servir comme d'un degré pour arriver aux choses stables et immortelles. Il

sime provideri : ne quid populariter agant, quod nondum esse temporis, ut cum populo agatur, intelligunt: alimenta lactea large avidis infirmioribus pluribus atque instanter infundunt, validioribus autem cibis cum sapientibus paucis vescuntur. Sapientiam enim loquuntur inter perfectos, carnalibus vero et animalibus, quamvis novis hominibus, adhuc tamen parvulis, nonnulla obtegunt, sed nulla mentiuntur. Non enim honoribus suis vanis consulunt et inanibus laudibus; sed utilitati eorum cum quibus societatem vitæ hujus inire meruerunt. Hæc enim lex est divinæ providentiæ, ut nemo a superioribus adjuvetur ad cognoscendam et percipiendam gratiam Dei, qui non ad eamdem puro affectu inferiores adjuverit. Ita de peccato nostro, quod in homine peccatore ipsa natura nostra commisit, et genus humanum factum est magnum decus ornamentumque terrarum, et tam decenter divinæ providentiæ procuratione administratur, ut ars ineffabilis medicinæ ipsam vitiorum fœditatem in nescio quam sui generis pulcritudinem vertat.

CAPUT XXIX

De altero salutis subsidio, scilicet ratione, quomodo hac duce ad Deum homo evehitur, hæc primum sensibus præstare deprehenditur.

52. Et quoniam de auctoritatis beneficentia, quantum in præsentia satis visum est, locuti sumus : videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad æterna conscendens. Non enim frustra et inaniter intueri oportet pulcritudinem cæli, ordinem siderum, candorem lucis, dierum et noctium vicissitudines, lunæ menstrua curricula, anni quadrifariam temperationem, quadripartitis elementis congruentem, tantam vim seminum species numerosque gignentium, et omnia in suo genere modum proprium naturamque servantia. In quorum consideratione non

faut donc nous demander avant tout quelle est cette nature qui entretient la vie, qui connaît tous ces êtres et qui doit nécessairement être plus belle que le corps, puisqu'elle l'anime. Car, quelle que soit la matière, et de quelque vif éclat qu'elle soit entourée par la lumière visible, si la vie n'est point en elle, elle est digne de peu d'estime. La loi même de la nature nous apprend à préférer toute substance vivante aux êtres privés de la vie.

53. Tout le monde sait, il est vrai, que les animaux privés de raison sentent et vivent; mais ce qui fait la beauté de l'âme humaine, ce n'est pas tant de sentir les choses sensibles, que de les connaître et de les juger. Qui ignore en effet, qu'un grand nombre d'animaux ont la vue plus perçante que l'homme et saisissent plus vivement les objets par les autres sens? Mais juger des corps n'appartient pas aux êtres qui vivent uniquement de la vie des sens; c'est l'apanage de la raison, et parce que les animaux en manquent, nous leur sommes supérieurs. Celui qui juge n'est-il pas supérieur à la chose jugée? Or, notre raison ne juge pas seulement les choses sensibles, elle juge les sens eux-mêmes; et elle dit pourquoi l'aviron plongé dans l'eau paraît brisé, alors qu'il est droit, et pourquoi nos yeux doivent ainsi l'apercevoir, tandis que la vue peut bien le montrer, mais sans en expliquer la cause. Il est donc manifeste que, autant la vie des sens l'emporte sur la matière, autant la raison s'élève au-dessus de l'une et de l'autre.

CHAPITRE XXX

La loi immuable, c'est-à-dire la vérité d'après laquelle la raison forme ses jugements, est elle-même supérieure à la raison.

54. Si donc l'âme raisonnable juge par elle-même, il n'est point de nature qui lui soit supérieure. Mais d'un autre côté il est évident qu'elle est soumise au changement, puisque tantôt elle est éclairée, et tantôt ignorante; que plus elle est éclairée, plus son jugement est droit; et qu'elle est d'autant plus éclairée qu'elle connaît mieux la doctrine, l'art et la science. Il nous faut donc examiner quelle est la nature de l'art, et je n'entends point parler ici de l'art qu'enseigne l'expérience, mais de celui que forme le raisonnement; car quel mérite a celui qui sait que, composé de sable et de chaux, le ciment tient les pierres plus solidement unies que ne le fait la boue? ou bien celui qui bâtit avec assez d'élégance pour faire correspondre de chaque côté les parties semblables, et pour placer au milieu les matériaux

vana et peritura curiositas exercenda est, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. Proximum enim est, adtendere quæ ista sit natura vitalis, quæ cuncta ista sentit: quæ profecto quoniam vitam dat corpori, præstantior eo sit necesse est. Non enim qualiscumque moles, quamquam ista visibili luce præfulgeat, si vita caret, magni æstimanda est. Quælibet namque viva substantia cuilibet non vivæ substantiæ, natura lege præponitur.

53. Sed quia irrationalia quoque animantia vivere atque sentire nemo ambigit, illud in animo humano præstantissimum est, non quo sentit sensibilia, sed quo judicat de sensibilibus. Nam et vident acutius et ceteris corporis sensibus acrius corpora adtingunt pleræque bestiæ quam homines: sed judicare de corporibus non sentientis tantum vitæ, sed etiam ratiocinantis est, qua illæ carent, nos excellimus. Jam vero illud videre facillimum est, præstantiorem esse judicantem, quam illa res est, de qua judicatur. Non solum autem rationalis vita de sensibilibus, sed de ipsis quoque sensibus judicat: cur in aqua remum infractum oporteat apparere cum rectus sit, et cur ita per oculos sentiri necesse sit: nam ipse adspectus oculorum renuntiare id potest, judicare autem nullo modo. Quare manifestum est, ut sensualem vitam corpori, ita rationalem utrique præstare.

CAPUT XXX

At ratione præstantior lex immutabilis, scilicet veritas secundum quam judicat. Canthus summa curvatura rotæ, sive ferrum quod illic affigitur.

54. Itaque si rationalis vita secundum seipsam judicat, nulla jam est natura præstantior. Sed quia clarum est eam esse mutabilem, quando nunc perita, nunc imperita invenitur; tanto autem melius judicat, quanto est peritior; et tanto est peritior, quanto alicujus artis vel disciplinæ vel sapientiæ particeps est; ipsius artis natura quærenda est. Neque nunc artem intelligi volo, quæ notatur experiendo, sed quæ ratiocinando indagatur. Quid enim præclarum novit, qui novit ea impensa, quæ calce

isolés? Et cependant ce sentiment de l'ordre se rapproche-t-il déjà beaucoup de la raison et de la vérité? Mais au-dessus de tout cela la raison se demande encore pourquoi le coup d'œil est blessé, si de deux fenêtres placées l'une à côté de l'autre, l'une est plus grande ou plus petite, lorsqu'elles pouvaient être d'égale dimension ; pourquoi, quand elles sont superposées, l'inégalité nous choque moins, la différence fût-elle de moitié; et pourquoi nous ne nous préoccupons pas beaucoup quand il y en a deux que l'une d'elles soit plus grande ou plus petite? Quand il y en a trois, au contraire, l'œil semble demander ou qu'elles soient d'égales dimensions, ou bien, si elles sont inégales, que la plus grande dépasse d'autant la moyenne que celle-ci dépasse la plus petite. C'est ainsi, que la nature elle-même semble nous indiquer ce qui est digne de son approbation. Et remarquons bien du reste que ce qui nous a tant soit peu déplu quand nous envisageons séparément, devient quelquefois intolérable lorsque nous le rapprochons d'une œuvre meilleure. Ainsi trouve-t-on que l'art vulgaire n'est autre chose qu'un souvenir d'essais couronnés de succès, joint à l'habitude du travail et à l'expérience de nos organes. Vous pourrez manquer de ce dernier élément sans doute, mais si alors il ne vous est pas possible d'exécuter les œuvres vous-même, vous pourrez du moins les juger, ce qui amène en vous une bien autre puissance.

55. Dans tous les arts nous aimons donc l'harmonie qui, seule, assure à chaque œuvre la beauté et l'intégrité, l'harmonie, à son tour, exige l'égalité et l'unité, soit dans la ressemblance des parties égales, soit dans la proportion des parties inégales ; mais qui pourrait montrer dans les corps l'égalité ou la ressemblance absolue? et qui osera affirmer, après y avoir bien réfléchi, que chaque corps possède véritablement et simplement l'unité? Tous ne changent-ils pas en passant d'une espèce à une autre, d'un lieu à un autre lieu? Tous ne se composent-ils pas de parties dont chacune occupe sa place, ne sont-ils pas ainsi comme divisés dans l'espace? Or, l'égalité et la ressemblance véritable, la vraie et première unité ne sont accessibles ni à notre œil charnel, ni à aucun autre sens ; elles ne tombent que sous le regard de l'esprit. Comment, dès lors, vouloir trouver dans le corps une égalité quelconque ? et si tant est qu'il y en ait, comment prouver qu'elle diffère beaucoup de l'égalité parfaite, si celle-ci n'était connue de notre intelligence? Je dis de l'égalité parfaite, s'il m'est permis de donner ce nom à celle qui n'a pas été faite.

et arena confit, tenacius lapides cohærere, quam luto? aut qui tam eleganter ædificat, ut quæ plura sunt, paria paribus respondeant; quæ autem singula, medium locum teneant? quamquam iste sensus jam sit rationi veritatique vicinior. Sed certe quærendum est, cur nos offendat, si duabus fenestris non super invicem, sed juxta invicem locatis, una eorum major minorve sit, cum æquales esse potuerint: si vero super invicem fuerint, ambæque (*a*) dimidio quamvis impares, non ita offendat illa inæqualitas; et cur non multum curemus, quanto sit una earum aut major aut minor, quia duæ sunt. In tribus autem sensus ipse videtur expetere ut aut impares non sint, aut inter maximam, et minimam ita sit media, ut tanto præcedat minorem, quanto a majore præceditur. Ita enim primo quasi natura ipsa consulitur quid probet. Ubi potissimum notandum est, quemadmodum quod solum inspectum minus displicuerit, in melioris comparatione respuatur. Ita reperitur nihil esse aliud artem vulgarem, nisi rerum expertarum placitarumque memoriam, usu quodam corporis atque operationis adjuncto: quo si careas, judicare de operibus possis, quod multo est excellentius, quamvis operari artificiosa non possis.

55. Sed cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulcra sunt omnia ; ipsa vero convenientia æqualitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium; quis est qui summam æqualitatem vel similitudinem in corporibus inveniat, audeatque dicere, cum diligenter consideraverit, quodlibet corpus vere ac simpliciter unum esse: cum omnia vel de specie in speciem, vel de loco in locum transeundo mutentur, et partibus constent sua loca obtinentibus, per quæ in spatia diversa dividuntur? Porro ipsa vera æqualitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas, non oculis carneis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. Unde enim qualiscumque in corporibus appeteretur æqualitas, aut unde convinceretur, longe plurimum differre a perfecta, nisi ea, quæ perfecta est, mente

(*a*) Sic præstantiores MSS. At editi habent, *de medio*.

56. Tandis que les beautés sensibles, créées par la nature ou produites par l'art, ne sont belles que par l'espace et le temps, comme le corps et ses différents mouvements, cette égalité et cette unité qui ne se révèle qu'à l'esprit, et qui juge de la beauté corporelle par l'intermédiaire des organes, n'est ni étendue avec l'espace, ni changeante avec les temps. On ne peut dire, en effet, qu'elle serve à apprécier la rondeur de la roue, et non la rondeur d'un vase, ou bien : la rondeur d'un vase, et non celle d'un denier. De même pour les temps et les mouvements des corps, il serait ridicule de prétendre qu'elle juge de l'égalité des années, et non de celle des mois, ou bien de l'égalité des mois et non de celle des jours. Mais que pendant ces intervalles, pendant des heures ou des moments plus courts, il se produise un mouvement règlé, il est apprécié avec une même et immuable égalité. Si encore la même loi d'égalité, de ressemblance, de convenance nous fait juger des espaces plus grands ou plus petits, des figures et des mouvements, cette loi l'emporte assurément en puissance sur tout cela. D'ailleurs, elle n'est dans les lieux et les temps ni moindre, ni plus grande, parce que si elle était plus grande, elle ne pourrait apprécier tout entier ce qui est plus petit ; et si elle était moindre, nous ne pourrions juger par elle de ce qui est plus grand. Et comme il faut la loi tout entière de la quadrature pour apprécier le carré d'une place publique, le carré d'une pierre, d'un tableau, d'un bijou, et la loi tout entière de l'égalité pour saisir la convenance qui existe dans les mouvements des pattes d'une fourmi qui se hâte et dans la marche de l'éléphant ; qui pourra douter que cette loi n'est ni plus grande ni plus petite que les iutervalles de l'espace et du temps, puisqu'en puissance elle est au-dessus de tous les temps et de tous les lieux? Or, d'un côté, cette loi qui préside à tous les arts étant immuable, et d'un autre l'esprit humain à qui il a été donné de la comprendre, étant exposé aux variations de l'erreur, il nous semble incontestable qu'au-dessus de notre intelligence est une loi qui se nomme vérité.

CHAPITRE XXXI

Dieu est lui-même cette loi qui règle les jugements de notre raison et que notre raison ne peut juger.

57. Il n'y a pas lieu de douter non plus que cette nature immuable, supérieure à l'âme

videretur : si tamen quæ facta non est, perfecta dicenda est.

56. Et cum omnia quæ sensibiliter, pulcra sunt, sive natura edita, sive artibus elaborata, locis et temporibus sint pulchra, ut corpus et corporis motus : illa æqualitas et unitas menti tantummodo cognita, secundum quam de corporea pulchrifudine sensu internuntio jndicatur, nec loco tumida est, nec instabilis tempore. Non enim recte dici potest secundum eam judicari rotundum canthum, et non secundum eam rotundum vasculum ; aut secundum eam rotundum vasculum, et non secundum eam rotundum denarium. Similiter in temporibus atque in motibus corporum, ridicule dicitur, secundum eam judicari æquales annos, et non secundum eam æquales menses ; aut secundum eam æquales menses, et non secundum eam æquales dies. Sed sive per hæc spatia, sive per horas, sive per breviora momenta convenienter moveatur aliquid, eadem una et incommutabili æqualitate judicatur. Quod si minora et majora spatia figuratum atque motionum secundum eamdem legem parilitatis vel similitudinis, vel congruentiæ judicantur, ipsa lex major est his omnibus, sed potentia. Ceterum spatio aut loci auttemporis, nec major nec minor : quia si major esset, non secundum totam judicaremus minora : si autem minor esset, non secundum eam judicaremus majora. Nunc vero cum secundum totam quadraturæ legem judicetur et forum quadratum, et lapis quadratus, et tabella et gemma quadrata ; rursus secundum totam æqualitatis legem judicentur convenire sibi motus pedum currentis formicæ, et secundum eam gradientis elephanti : quis eam dubitet locorum intervallis ac temporum, nec majorem esse, nec minorem, cum potentia superet omnia ? Hæc autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quæ veritas dicitur.

CAPUT XXXI

Deus summa ista lex est secundum quam ratio judicat, sed quam judicare non licet.

57. Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quæ supra rationalem animam sit,

intelligente, est Dieu lui-même, et que la vie première et la première substance se trouve là où est la première sagesse. Cette sagesse est en effet l'immuable vérité, appelée avec raison la règle de tous les arts et l'art du tout-puissant architecte. Et comme l'âme sent bien qu'elle ne juge pas par elle-même de la valeur et du mouvement des corps, tout en reconnaissant que sa nature l'emporte sur celles qu'elle juge, elle doit voir ainsi qu'elle est inférieure à cette autre nature qui fait la règle de ses jugements et qu'elle ne peut en aucune façon juger. Je puis dire pourquoi les membres semblables d'un même corps doivent se correspondre de chaque côté, parce que je me complais dans cette égalité souveraine que je vois des yeux de l'esprit et non des yeux du corps ; et les objets qui tombent sous mon regard me paraissent d'autant plus parfaits que leur nature les rapproche davantage des conceptions de mon esprit. Mais pourquoi en est-il ainsi ? Nul ne le saurait dire, et cependant personne n'affirmera avec bon sens que ces idées puissent être différentes de ce qu'elles sont.

58. Mais pourquoi nous plaisent-elles ? pourquoi, quand nous les comprenons mieux, les aimons-nous avec plus de force ? personne encore n'osera répondre s'il a bien compris ces questions. Disons donc en toute simplicité que si nous et toutes les âmes raisonnables, nous jugeons selon la vérité des créatures qui nous sont inférieures; de même le jugement de nous-mêmes n'appartient qu'à la seule vérité, quand nous lui sommes unis. Pour elle, le Père ne la juge pas, car elle ne lui est point inférieur ; mais c'est par elle qu'il porte tous ses jugements. Car tous les êtres qui recherchent l'unité sont soumis à cette règle, à cet idéal, à ce modèle, quelque soit le nom qu'on lui donne, parce que seule elle ressemble parfaitement à celui de qui elle a reçu l'être, si toutefois on peut employer cette expression : « elle a reçu, » pour désigner celui qu'on nomme le Fils. Mais nous savons qu'il n'est point par lui-même, il est par le premier et éternel principe appelé le Père ; « de qui toute paternité découle au ciel et sur la terre (*Eph.*, III, 15). » « Et le Père ne juge personne, il a donné tout jugement au Fils (*Joan.*, V, 22). » « L'homme spirituel juge tout, mais n'est jugé par personne (I *Cor.*, II, 15), » c'est-à-dire par aucun homme, mais par la loi seule d'après laquelle il juge toutes choses; car c'est encore avec toute vérité qu'il a été dit : « Il nous faut tous paraître au tri-

Deum esse: et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam hæc est illa incommutabilis veritas, quæ lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis. Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque judicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat præstare suam naturam ei naturæ, de qua judicat : præstare autem sibi eam naturam, secundum quam judicat, et de qua judicare nullo modo potest. Possum enim dicere, quare similia sibi ex utraque parte respondere membra cujusque corporis debeant, quia summa æqualitate delector, quam non oculis corporis, sed mentis contueor : quapropter tanto meliora esse judico, quæ oculis cerno, quanto pro sua natura viciniora sunt iis, quæ animo intelligo. Quare autem illa ita sint, nullus potest dicere : nec ita debere esse quisquam sobrie dixerit, quasi possint esse non ita.

58. Quare autem nobis placeant, et cur ea quando melius sapimus, vehementissime diligamus, ne id quidem quisquam, si ea rite intelligit, dicere audebit. Ut enim nos et omnes animæ rationales, secundum veritatem de inferioribus recte judicamus, sic de nobis, quando eidem cohæremus, sola ipsa veritas judicat. De ipsa vero nec Pater, non enim (*a*) minor est quam ipse, et ideo quæ Pater judicat, per ipsam judicat. Omnia enim quæ appetunt unitatem, hanc habent regulam, vel formam, vel exemplum, vel si quo alio verbo dici se sinit: quoniam sola ejus similitudinem, a quo esse accepit, implevit : si tamen, accepit, non incongrue dicitur, pro ea significatione, qua Filius appellatur, qui non de seipso est, sed de primo summoque principio, qui Pater dicitur : « ex quo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur. Pater » ergo « non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio (*Eph.*, III, 15) : » et « spiritalis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur (*Johan.*, V, 22), » id est a nullo homine, sed a sola ipsa lege secundum quam judicat omnia : quoniam et illud verisssime dictum est : « Oportet nos omnes exhiberi ante tribunal Christi (I *Cor.*, II, 15). » Omnia ergo judicat, quia super omnia est, quando cum Deo est. Cum illo autem est, quando purissime intelligit, et tota cari-

(*a*) MSS. duodecim habent, *non enim minus est quam ipse.*

bunal de Jésus-Christ (II *Cor.*, v, 10). » L'homme spirituel juge donc tout parce qu'il est supérieur à tout quand il est avec Dieu. Or, il est avec lui quand il comprend son erreur et qu'il aime de toute charité ce qu'il a compris. Que dis-je? il devient lui-même autant que possible la loi d'après laquelle il juge toutes choses, et que nul ne saurait juger. Il en est de même des lois temporelles; les hommes les jugent quand ils les établissent, mais lorsqu'elles ont été promulguées et confirmées, elles sont au-dessus du juge, et c'est à lui de s'y soumettre. Seulement le législateur des peuples, s'il est sage et homme de bien, a pour devoir de consulter la loi éternelle qu'il n'est donné à personne de juger, afin que d'après ses immuables principes il discerne ce qu'il convient pour le moment de commander ou de défendre. Il est donc permis aux âmes pures de connaître cette loi éternelle; mais la juger leur est interdit; et qu'on comprenne bien le sens de ces mots connaître et juger : il suffit pour connaître l'objet de voir qu'il est de telle manière et non de telle autre; tandis que dans nos jugements nous ajoutons quelques paroles destinées à exprimer qu'il pourrait être autrement; comme lorsque nous disons à la manière des artistes qui parlent de leurs travaux : il doit être ainsi, il devait être de telle manière, il devra être autrement.

CHAPITRE XXXII

Il y a dans les corps des traces d'unité; mais l'intelligenee seule peut contempler l'unité même.

59. Bien des âmes cependant n'ont d'autre but que le plaisir humain, et ne veulent point tendre plus haut pour juger de la raison qui leur fait aimer les objets visibles. Ainsi m'arrive-t-il de demander à l'ouvrier qui vient de construire une arcade, pourquoi il veut en élever une semblable au côté opposé; il me répond, sans hésiter, qu'il veut établir l'égalité entre les côtés qui se correspondent. Et si je continue à lui demander la raison de son choix : cette disposition convient, me dira-t-il, elle est belle, elle plaît à la vue; et il ne hasardera point d'autre explication, tenant ses yeux baissés, sans comprendre la main qui le dirige et de laquelle il dépend. Mais je sais, moi, que cet homme a des yeux dans l'âme, qu'il peut voir dans les ténèbres, et je ne cesserai de l'exciter, jusqu'à ce qu'il ose se porter le juge de ce plaisir naturel; car, en portant son jugement sur lui-même, il doit le dominer, et ne point en être l'esclave. Je lui demanderai donc d'abord si ces objets sont beaux parce qu'ils nous plai-

tate, quod intelligit, diligit. Ita etiam quantum potest lex ipsa etiam ipse fit, secundum quam judicat omnia, et de qua judicare nullus potest. Sicut in istis temporalibus legibus, quamquam de his homines judicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ atque firmatæ, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundum ipsas. Conditor tamen legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit æternam, de qua nulli animæ judicare datum est : ut secundum ejus incommutabiles regulas, quid sit pro tempore jubendum vetandumque discernat. Æternam igitur legem mundis animis fas est cognoscere, judicare non fas est. Hoc autem interest, quod ad cognoscendum satis est, ut videamus ita esse aliquid vel non ita : ad judicandum vero addimus aliquid quo significemus posse esse et aliter : velut cum dicimus, Ita esse debet, aut, Ita esse debuit, aut, Ita esse debebit, ut in suis operibus artifices faciunt.

CAPUT XXXII

Unitatis in corporibus est vestigium, sed ipsa unitas nonnisi mente conspicitur.

59. Sed multis finis est humana delectatio, nec volunt tendere ad superiora, ut judicent cur ista visibilia placeant. Itaque si quæram ab artifice, uno arcu constructo, cur alterum parem contra in altera parte moliatur? Respondebit, credo, ut paria paribus ædificii membra respondeant. Porro si pergam quærere, idipsum cur eligat, dicet hoc decere, hoc esse pulcrum, hoc delectare cernentes : nihil audebit amplius. Inclinatus enim recumbit oculis, et unde pendeat non intelligit. At ego virum intrinsecus oculatum, et invisibiliter videntem non desinam commonere cur ista placeant, ut judex esse audeat ipsius delectationis humanæ. Ita enim superfertur illi, nec ab ea tenetur, dum non secundum ipsam, sed ipsam judicat. Et prius quæram utrum ideo pulcra sint, quia delectant; an ideo delectent, quia pulcra sunt. Hic mihi sine dubitatione respondebitur, ideo delectare, quia pulcra sunt. Quæram er-

sent, ou s'ils nous plaisent parce qu'ils sont beaux. Il me répondra sans doute qu'ils nous plaisent parce qu'ils sont beaux. — Et pourquoi ils sont beaux ? S'il hésite, j'ajouterai : Est-ce parce que les parties en sont bien semblables, et qu'un lien unique en a ramené tous les détails à une convenance parfaite ?

60. Quand il aura reconnu qu'il en est ainsi, je lui demanderai si cette unité à laquelle ces parties se rattachent est parfaitement réalisée par elles, ou si elles s'en écartent beaucoup et n'en sont en quelque sorte qu'une image mensongère. Il pourra me répondre encore : Quel homme, en effet, pour peu qu'on l'avertisse, ne verra qu'il n'existe aucune espèce de corps, ni même aucun corps en particulier, où ne se rencontrent quelques traces d'unité, et que, si beau qu'il soit, il ne peut atteindre l'unité qu'il poursuit, puisqu'il a nécessairement des parties diverses dans les divers points de l'étendue qu'il occupe ? Si donc il en est ainsi, je le prierai de me dire où il a vu cette unité, et comment il l'a aperçue ; car s'il ne la voit pas, pourrait-il connaître combien chaque corps en approche, et ce qu'il ne peut en réaliser ? Quand il dit aux corps : « Vous ne seriez rien, si quelque lien ne vous contenait dans l'unité ; mais si vous étiez l'unité parfaite, vous ne seriez pas des corps ; » on pourrait lui répondre avec raison : Où avez-vous découvert cette unité d'après laquelle vous jugez les corps ? Si vous ne la voyiez pas, vous ne pourriez affirmer qu'ils ne la réalisent point ; si vous la voyiez avec les yeux du corps, vous ne pourriez dire que les corps sont bien éloignés quoiqu'ils en conservent quelques traces ; car avec des yeux matériels, vous ne pouvez voir que des choses corporelles. C'est donc avec l'esprit que nous voyons cette unité. Mais où la voyons-nous ? Si elle était là où est notre corps, elle ne serait pas vue de celui qui, en Orient, juge les corps comme nous le faisons ici. Elle n'est donc pas limitée par l'espace, et comme elle est présente partout à celui qui juge, elle n'est d'aucun lieu, et par sa puissance, elle est partout.

CHAPITRE XXXIII

Ce ne sont pas les corps, ni les sens du corps qui trompent, mais le jugement seul. — Différence entre le trompeur et le menteur.

61. Si les corps témoignent faussement de cette unité, nous ne devons pas nous en rapporter à leur témoignage menteur, de peur de tomber dans les vanités des vaniteux : mais comme ils trompent en paraissant montrer l'u-

go deinceps, quare sint pulcra ; et si titubabitur, subjiciam, utrum ideo quia similes sibi partes sunt, et aliqua copulatione ad unam convenientiam rediguntur.

60. Quod cum ita esse compererit, interrogabo utrum hanc ipsam unitatem, quam convincuntur appetere, summe impleant, an longe infra jaceant, et eam quodammodo mentiantur. Quod si ita est, (nam quis non admonitus videat, neque ullam speciem, neque ullum omnino esse corpus, quod non habeat unitatis qualecumque vestigium ; neque quantumvis pulcherrimum corpus, cum intervallis locorum necessario aliud alibi habeat, posse assequi eam, quam sequitur unitatem ?) quare si hoc ita est, flagitabo ut respondeat, ubi videat ipse unitatem hanc, aut unde videat : quam si non videret, unde cognosceret et quid imitaretur corporum species, et quid implere non posset ? Nunc vero cum dicit corporibus, Vos quidem nisi aliqua unitas contineret, nihil essetis, sed rursus si vos essetis ipsa unitas, corpora non essetis; recte illi dicitur, Unde illam nosti unitatem, secundum quam judicas corpora, quam nisi videres, judicare non posses quod eam non impleant : si autem his corporeis oculis eam videres, non vere diceres, quamquam ejus vestigio teneantur, longe tamen ab ea distare ? nam istis oculis corporeis non nisi corporalia vides, mente igitur eam videmus. Sed ubi videmus ? Si hoc loco esset ubi corpus nostrum est, non eam videret, qui hoc modo in Oriente de corporibus judicat. Non ergo ista continetur loco, et cum adest ubicumque judicanti, nusquam est per spatia locorum, et per potentiam nusquam non est.

CAPUT XXXIII

Non corpora, nec sensus corporis sed judicium mentitur. — Differunt mentiens et fallens.

61. Quod si eam corpora mentiuntur, non est credendum mentientibus, ne incidamus in vanitates vanitantium : sed quærendum potius est, cum ideo mentiantur, quia eam videntur ostendere ocu-

nité aux yeux de la chair, tandis qu'elle n'est visible qu'à la pensée, il nous faut plutôt chercher si le mensonge vient de leur ressemblanc ou de leur dissemblance avec l'unité. Car s'ils la reproduisaient ils réaliseraient ce qu'ils imitent : s'ils la réalisaient, ils lui seraient parfaitement semblables, et si cette similitude parfaite existait, il n'y aurait plus aucune différence entre leur nature et la sienne. Dès lors leur témoignage ne serait point trompeur, puisqu'ils seraient ce qu'elle est. Toutefois, l'erreur à laquelle ils donnent lieu n'est pas un mensonge aux yeux de ceux qui y réfléchissent de plus près. Car celui-là seul est un menteur qui veut paraître ce qu'il n'est pas ; et si, malgré nous, on nous croit autres que nous ne sommes, nous n'avons pas menti, mais seulement trompé. Ce qui distingue le menteur de celui qui trompe, c'est qu'il y a toujours dans le menteur la volonté de tromper, alors même qu'on ne le croirait pas ; tandis que celui qui ne trompe pas ne peut être un trompeur. Par conséquent, les corps, n'ayant point de volonté, ne mentent pas ; et même ils ne sont cause d'aucune erreur si on ne croit pas ce qu'ils ne sont point réellement.

62. L'œil lui-même ne trompe pas, car il ne peut reporter à l'esprit que ce qui l'a frappé ; et, si non-seulement l'œil, mais les autres sens nous communiquent leurs impressions telles qu'ils les éprouvent, que devons-nous exiger davantage ? Arrière donc les vaniteux, et il n'y aura plus de vanité. Quand quelqu'un s'imagine qu'une rame se brise en pénétrant dans l'eau, et se redresse, dès qu'on la retire, ce n'est pas son œil qui est infidèle, c'est lui seul qui juge mal. L'œil ne pouvait ni ne devait, attendu sa nature, voir autrement dans l'eau ; et si l'eau est un autre élément que l'air, n'est-il pas juste que les sensations soient différentes dans les deux milieux ? L'œil a donc bien vu, car il n'est fait que pour voir ; et l'erreur est le fait de l'âme, qui, pour contempler la souveraine beauté, avait reçu en partage la réflection et non l'œil matériel. Cette âme a voulu tenter l'impossible, en tournant son esprit vers le corps et ses yeux matériels vers Dieu, et en cherchant à comprendre les choses charnelles et à voir les choses spirituelles !

CHAPITRE XXXIV

Comment apprécier nos vaines imaginations.

63. Aussi doit-elle redresser cette conduite

---

lis carneis, cum illa mente pura videatur, utrum intantum mentiantur, in quantum ei similia sunt, an in quantum eam non assequuntur. Nam si assequerentur, quod imitantur implerent. Si autem implerent, omnino essent similia. Si omnino essent similia, nihil inter illam naturam et istam interesset. Quod si ita esset, non eam mentirentur : id enim essent quod illa est. Nec tamen mentiuntur diligentius considerantibus ; quia ille mentitur qui vult videri id quod non est : quod autem non volens aliud putatur quam est, non mentitur, sed fallit tantum. Nam ita discernitur mentiens a fallente, quod inest omni mentienti voluntas fallendi, etiamsi non ei credatur : fallens autem esse non potest, qui non fallit. Ergo corporea species, quia nullam voluntatem habet, non mentitur : si vero etiam non putetur esse quod non est, nec fallit.

62. Sed ne ipsi quidem oculi fallunt, non enim renuntiare possunt animo nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro. Tolle itaque vanitantes, et nulla erit vanitas. Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari, non malum habet internuntium, sed malus est judex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit : si enim aliud est aer, aliud aqua, justum est ut aliter in aere, aliter in aqua sentiatur. Quare oculus recte, ad hoc enim factus est ut tantum videat : sed animus perverse, cui ad contemplandam summam pulcritudinem mens, non oculus factus est. Ille autem vult mentem convertere ad corpora, oculos ad Deum. Quærit enim intelligere carnalia, et videre spiritalia, quod fieri non potest.

CAPUT XXXIV

Conficta phantasmata quomodo judicentur.

63. Quare ista perversitas corrigenda est, quia nisi fecerit quod sursum est deorsum, et quod deorsum est sursum, regno cælorum aptus non erit. Non ergo summa quæramus in infimis, nec ipsis infimis (*a*) inhæreamus. Judicemus ea, ne cum ip-

(*a*) MSS duodecim, *invideamus.*

perverse, car si elle ne met en haut ce qui est en bas et en bas ce qui est en haut, l'âme ne peut prétendre au royaume des cieux. Ne cherchons donc pas dans les objets inférieurs ce qui est au-dessus de nous, n'y attachons pas notre amour; mais jugeons-les, plutôt pour n'être point condamnés avec eux; c'est-à-dire, ne leur accordons que ce que méritent les êtres du dernier rang, dans la crainte que, pendant que nous cherchons les premiers parmi les derniers, nous ne soyons comptés entre les derniers par les premiers. Et sachons bien du reste que cet égarement, si nuisible à notre dignité, ne serait de nulle conséquence pour les objets terrestres, et que le gouvernement même de la divine providence n'y perdrait rien de sa beauté; car elle traite et gouverne les injustes avec justice et les méchants avec convenance. Si donc la beauté des créatures visibles nous trompe parce qu'elle est contenue dans l'unité, sans toutefois la réaliser, comprenons, s'il est possible, qu'elle nous trompe non parce qu'elle est, mais parce qu'elle n'est pas. Tout corps est véritablement un corps, mais une fausse unité. Aucun ne possède souverainement l'unité, ni l'unité même jusqu'à la perfection : et d'un autre côté, il ne serait point corps, s'il n'y avait en lui aucune trace d'unité, et cette trace ne pourrait subsister en lui, s'il ne la tenait de celui qui est l'unité suprême.

64. O esprits obstinés, montrez-moi un homme dont la vue soit à l'abri de toute imagination charnelle! Un homme qui comprenne que toute unité n'a pour principe que l'auteur même de toute unité, qu'elle la réalise, ou qu'elle ne la réalise pas absolument! Donnez-moi un homme qui voie réellement, non pas qui prétende ou veuille paraître voir ce qu'il ne voit pas. Où est l'homme qui résiste aux sens charnels et aux plaies qu'ils ont faites à son âme; qui résiste à l'entraînement de la coutume et aux louanges des hommes, qui sur sa couche pleure ses péchés, et renouvelle son esprit, qui n'aime point les vanités du dehors et ne cherche point le mensonge (*Ps.*, IV); qui sache se dire à lui-même : s'il n'y a qu'une seule ville de Rome, fondée aux bords du Tibre par je ne sais quel Romulus, celle que je forme dans ma pensée est fausse : je ne vois point la véritable, et je n'y suis pas non plus en esprit; car je saurais certainement ce qui s'y passe actuellement! S'il n'y a qu'un soleil, celui que je forme dans ma pensée est faux; car l'un suit sa route aux temps et aux lieux marqués, et je place l'autre où je veux et quand je veux. Si l'ami que je possède est unique, celui que je forme dans ma pensée est faux aussi; car je

sis judicemur, id est tantum eis tribuamus, quantum species meretur extrema, ne cum in novissimis prima quærimus, a primis inter novissima numeremur. Quod nihil ipsis novissimis obest, sed nobis plurimum. Nec ideo divinæ providentiæ administratio minus decora fit; quia et injusti juste, et fœdi pulcre ordinantur. Et si propterea nos fallit rerum visibilium pulcritudo, quia unitate continetur, et non implet unitatem ; intelligamus, si possumus, non ex eo quod est nos falli, sed ex eo quod non est. Omne quippe corpus verum corpus est, sed falsa unitas. Non enim summe unum est, aut in tantum id imitatur ut impleat : et tamen nec corpus ipsum esset, nisi utcumque unum esset. Porro utcumque unum esse non posset, nisi ab eo quod summe unum est, id haberet.

64. O animæ pervicaces, date mihi, qui videat sine ulla imaginatione visorum carnalium. Date mihi, qui videat omnis unius principium non esse, nisi unum solum a quo sit omne unum, sive illud impleat, sive non impleat. Qui videat date, non qui litiget, non qui videri velit se videre, quod non videt. Date qui resistat sensibus carnis, et plagis quibus per illos in anima vapulavit : qui resistat consuetudini hominum, resistat laudibus hominum, qui compungatur in cubili suo, qui resculpat suum spiritum, qui non foris diligat vanitates, et quærat mendacia ; qui jam sibi noverit dicere : Si una Roma est, quam circa Tyberim nescio quis Romulus dicitur condidisse, falsa est ista, quam cogitans fingo : non enim est ipsa, nec ibi sum (*a*) animo : nam quid ibi agatur modo, utique scirem. Si unus est sol, falsus est iste, quem cogitans fingo : nam ille curricula sua certis locis et temporibus peragit; istum ego ubi volo, et quando volo constituo. Si unus est ille amicus meus, falsus est iste, quem cogitans fingo : nam ille ubi sit nescio ; iste ibi fingitur, ubi volo. Ego ipse certe unus sum, et hoc

(*a*) Bad. Lov. et Arn. *nec ibi sum modo*. sed præferenda visa est lectio Er. et MSS. decem, *nec ibi sum animo*.

ne sais où est celui-là ; tandis que l'autre va au gré de mon imagination. Moi-même, je suis un, je sens que mon corps est ici ; et cependant, par une fiction de ma pensée je vais où il me plaît, je parle avec qui je veux. Tout cela est donc faux, et comme personne n'a l'intelligence de ce qui est faux, je ne puis donc le comprendre, quand je m'y arrête et que j'y crois ; car la vérité est la condition nécessaire de ce que contemple mon intelligence. Ne suis-je pas, s'écrie l'âme troublée, au milieu de ce qu'on appelle les fantômes? Comment donc suis-je le jouet de l'illusion ? Et où est la vérité que contemple mon intelligence ? Ah ! lui répondrai-je, la vraie lumière est celle qui vous montre la fausseté de ces images. C'est par elle que vous découvrez cette unité, d'après laquelle vous jugez de l'unité de tout ce que vous voyez, tout en comprenant cependant qu'elle n'est rien de ce qui change.

CHAPITRE XXXV

Comment nous devons nous reposer dans la connaissance de Dieu.

65. Si cette vue fait trembler le regard de votre âme, arrêtez-vous, ne luttez que pour dompter votre entraînement vers les corps, et tous les obstacles seront surmontés. Ce que nous cherchons, c'est l'unité, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus simple. Cherchons-la donc dans la simplicité de notre cœur : « Soyez en repos, est-il écrit, et vous reconnaîtrez que je suis le Seigneur (*Ps.*, XLV). « Ce n'est point là un repos de lâcheté, mais bien le repos de la pensée contre tout changement de temps et d'espace : car les images que produisent l'étendue et la succession ne nous laissent pas voir l'invariable unité. Dans l'espace les objets tentent nos désirs, le temps nous ravit ce que nous aimons et nous laisse dans l'âme un tourbillon de vaines pensées qui l'excitent et la portent çà et là. Alors elle devient inquiète, et c'est en vain qu'elle cherche à posséder ce qui la possède elle-même. Voilà pourquoi on l'invite au repos, c'est-à-dire à ne point s'attacher à ce qu'elle ne peut aimer sans fatigue. Alors, et alors seulement elle dominera les créatures, elle en sera la maîtresse et non plus l'esclave, et elle verra se réaliser en elle cette admirable parole : « Mon joug est léger (*Matth.*, XI, 30). » Tout est soumis à celui qui accepte ce joug ; Pour lui, plus de fatigue, parce que ce qui est soumis n'oppose plus de résistance, tandis que les malheureux amis de ce monde, qui auraient pu en être les maîtres s'ils eussent voulu compter parmi les fils de Dieu, puisqu'il « leur a été donné de devenir les enfants de Dieu (*Joan.*, I, 42), » redoutent

loco esse sentio corpus meum ; et tamen figmento cogitationis pergo quo libet, loquor cum quo libet. Falsa sunt hæc ; nec quisquam intelligit falsa. Non ergo intelligo quum ista contemplor, et istis credo, quia verum esse oportet, quod intellectu contemplor : numquid forte sunt ista, quæ phantasmata dici solent? Unde ergo impleta est anima mea illusionibus ? Ubi est verum, quod mente conspicitur ? Ita cogitanti jam dici potest. Illa lux vera est, qua hæc non esse vera cognoscis. Per hanc illud unum vides, quo judicas unum esse quidquid aliud vides, nec tamen hoc esse quod illud est, quidquid mutabile vides.

CAPUT XXXV

Vacandum ut Deus cognoscatur.

65. Quod si hæc intueri palpitat mentis adspectus, quiescite, nolite certare, nisi cum consuetudine corporum : ipsam vincite, et victa erunt omnia. Unum certe quærimus, quo simplicius nihil est. Ergo in simplicitate cordis quæramus illum. « Agite otium, » inquit, « et agnoscetis quia ego sum Dominus (*Psal.*, XLV, 11), » non otium desidiæ, sed otium cogitationis, ut a locis et temporibus vacet. Hæc enim phantasmata tumoris et volubilitatis, constantem unitatem videre non sinunt. Loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur. Ita fit inquietus et ærumnosus animus, frustra tenere a quibus tenetur exoptans. Vocatur ergo ad otium, id est, ut ista non diligat, quæ diligi sine labore non possunt. Sic enim eis dominabitur, sic non tenebitur, sed tenebit. » Jugum meum, » inquit, « leve est (*Matt.*, XI, 30). » Huic jugo qui subjectus est, subjecta habet cetera. Non ergo laborabit ; non enim resistit, quod subjectum est. Sed miseri amici hujus mundi, cujus domini erunt, si filii Dei esse voluerint, quoniam dedit eis potestatem filios Dei fieri (*Johan.*, I, 12),

tellement de s'arracher à ses caresses trompeuses que rien n'est plus fatigant pour eux que d'être sans fatigue.

CHAPITRE XXXVI

Le Verbe de Dieu est la vérité même. — Le péché seule cause de nos erreurs.

66. L'homme du moins, qui perçoit clairement que la fausseté consiste à croire ce qui n'est pas, comprend par là même que la vérité consiste à montrer ce qui est. Si les corps nous trompent parce qu'ils ne reproduisent pas complétement l'unité qu'ils tendent à imiter, ce vrai principe de tout ce qui est un, et dont l'idée est telle en nous que naturellement nous trouvons bien ce qui lui ressemble, comme aussi nous trouvons mal ce qui s'en éloigne; on peut comprendre qu'il y ait une autre unité tellement semblable à ce principe unique d'où découle tout ce qui est un, qu'elle l'égale complétement comme un autre lui-même. Or, cette autre unité est la Vérité, le Verbe qui est dans le Principe, le Verbe qui est Dieu en Dieu. Si, en effet, la fausseté des objets qui imitent l'unité ne vient pas de ce qu'ils l'imitent, mais de ce qu'ils n'y sont pas entièrement conformes, la Vérité n'est-elle pas ce qui a pu la réaliser et être ce qu'elle est? C'est elle qui manifeste l'unité telle qu'elle existe, et aussi, est-elle appellée à juste titre, son Verbe et sa Lumière (*Joan.*, I, 9). Tandis que les autres êtres ne peuvent que lui ressembler, et ne sont vrais qu'autant qu'ils lui sont semblables, seule elle est la parfaite reproduction de l'unité, et par suite la Vérité suprême. Dans l'ordre logique c'est par la vérité que sont vraies les choses vraies, et c'est par la ressemblance que sont semblables toutes les choses semblables; en d'autres termes la Vérité est la forme des choses vraies, et la ressemblance est la forme des choses semblables. Dès lors puisque la vérité est en raison de l'Etre, et que l'Etre lui-même est en raison de la ressemblance à l'Unité suprême, le verbe de Dieu, qui est la souveraine ressemblance du Principe éternel est la forme de tout ce qui existe, et il en est la vérité, puisqu'il ne diffère en rien de la Vérité immuable.

67. La fausseté ne vient donc point des objets, puisqu'ils ne révèlent aux sens que la nature qu'ils ont reçue, en rapport avec leur

amici ergo hujus mundi tam timent ab ejus amplexu separari, ut nihil eis sit laboriosius, quam non laborare.

CAPUT XXXVI

Verbum Dei ipsa est veritas, quia omnino implet id a quo principio unum est quidquid est unum. — Falsitas non ex rebus, sed ex peccatis.

66. Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est, intelligit eam esse veritatem, quæ ostendit id quod est. At si corpora intantum fallunt, in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari, a quo Principio unum est quidquid est, ad cujus similitudinem quidquid nititur, naturaliter approbamus; quia naturaliter improbamus quidquid ab unitate discedit, atque in ejus dissimilitudinem tendit : datur intelligi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum ; et hæc est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum. Si enim falsitas ex iis est, quæ imitantur unum, non in quantum id imitantur, sed in quantum implere non possunt : illa est Veritas, quæ id implere potuit, et id esse quod est illud : ipsa est quæ illud ostendit sicut est : unde et Verbum ejus et Lux ejus rectissime dicitur. Cetera illius unius similia dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt : hæc est autem ipsa ejus similitudo, et ideo Veritas. Ut enim veritate sunt vera, quæ vera sunt, ita similitudine similia sunt, quæcumque similia sunt Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similium est. Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt in quantum sunt, in tantum autem sunt in quantum principalis unius similia sunt : ea forma est omnium quæ sunt, quæ est summa similitudo principii : et veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est.

67. Unde falsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quæ nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, quam pro suæ pulcritudinis acceperunt gradu : neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro natura sui corporis affecti, non aliud quam suas affectiones præsidenti animo nuntiant : sed peccata animas fallunt, cum verum quærunt, relicta et neglecta veritate. Nam quoniam opera magis quam artificem atque ipsam artem dilexerunt, hoc errore puniuntur, ut in operibus artificem artemque conquirant : et cum invenire nequiverint (Deus enim

degré de beauté ; elle ne vient pas non plus des sens, puisque, affectés selon la doctrine des corps, ils ne font que rendre compte de leurs impressions à l'âme qui les domine ; mais ce sont les péchés qui trompent les âmes, lorsqu'elles cherchent ce qui est vrai, elles laissent, et négligent la vérité. Parce qu'elles ont préféré les œuvres à l'ouvrier et à son art, elles recueillent comme châtiment la peine de découvrir dans les œuvres l'art et l'ouvrier, et lorsqu'elles n'ont pu le trouver, parce que Dieu est inaccessible aux sens, et ne se révèle qu'à l'esprit, elles prennent les œuvres pour l'art lui-même et pour celui qui les a faites.

CHAPITRE XXXVII

L'amour des créatures est l'origine de l'idolâtrie sous toutes les formes.

68. De là est venue toute l'impiété non-seulement des pécheurs, mais même de ceux qui ont été condamnés pour leurs péchés. Car non-seulement ils veulent scruter contre la volonté divine les mystères de la créature, et s'attacher à elle plutôt qu'à la loi et à la vérité, ce qui fut le péché du premier homme abusant de son libre arbitre; mais dans leur cœur dépravé ils ne se contentent pas de l'aimer, ils la servent plutôt que le Créateur (*Rom.*, I, 25), l'adorent sous toutes ses formes, depuis la plus élevée jusqu'à la plus vile. Les uns se bornent, au lieu du Dieu suprême, à adorer l'âme, cette première créature intellectuelle, que le Père a appelée à la vie par la vérité, afin qu'elle pût contempler sans cesse cette vérité, et par elle le contempler lui-même, parce qu'elle lui est entièrement semblable. Ils descendent ensuite à la vie animale, cette vie créée, par laquelle le Dieu éternel et immuable produit tous les êtres visibles et temporels qui se reproduisent par la génération. Puis ils s'abaissent jusqu'à adoucir les animaux eux-mêmes et les corps sans vie, choisissent les plus beaux, au nombre desquels brillent surtout les corps célestes. En premier lieu s'offre le soleil, et quelques-uns n'adorent que lui. D'autres croient digne aussi des honneurs divins la clarté de la lune qu'on dit plus rapprochée de nous, dont nous éprouvons du reste plus sensiblement l'influence. On les voit ailleurs y ajouter les autres corps célestes et le ciel tout entier avec ses étoiles ; unir au ciel éthéré les régions aériennes, et soumettre leurs âmes à ces deux éléments supérieurs du monde matériel. Il en est enfin qui se croient plus religieux encore en adorant toute la création, c'est-à-dire le monde entier et tout ce qu'il renferme, le prin-

non corporalibus sensibus subjacet, sed ipsi menti supereminet) ipsa opera existiment esse et artem et artificem.

CAPUT XXXVII

Impietas idololatriæ multiplicis orta ex amore creaturæ.

68. Hinc oritur omnis impietas, non modo peccantium, sed etiam damnatorum pro peccatis suis. Non enim tantum scrutari creaturam contra præceptum Dei, et ea frui potius quam ipsa lege et veritate volunt, quod primi hominis peccatum deprehenditur, male utentis libero arbitrio : sed hoc quoque in ipsa damnatione addunt, ut non modo diligant, sed etiam serviant creaturæ potius quam Creatori, et eam colant per partes ejus, a summis usque ad ima venientes. Sed aliqui se in hoc tenent, ut pro summo Deo animam colant, et primam intellectualem creaturam, quam per Veritatem Pater fabricavit, ad ipsam Veritatem semper intuendam, (*a*) et se per ipsam, quia omni modo ei simillima est. Deinde veniunt ad vitam genitalem, per quam creaturam visibilia et temporalia gignentia Deus æternus et incommutabis operatur. Hinc ad animalia, et inde ad ipsa corpora colenda dilabuntur ; et in his primo eligunt pulcriora, in quibus cælestia maxime excellunt. Ergo in primis solis corpus occurrit, et in eo nonnulli remanent. Aliqui et lunæ splendorem religione dignum putant : est enim nobis, ut perhibetur, propinquior, unde viciniorem speciem habere sentitur. Alii etiam ceterorum siderum corpora adjungunt, et totum cælum cum stellis suis. Alii cælo æthereo copulant aerem, et istis duobus superioribus elementis corporeis subjiciunt animas suas. Sed inter hos illi sibi videntur religiosissimi, qui universam simul creaturam, id est mundum totum cum omnibus quæ in eo sunt, et vitam qua spiratur et ani-

(*a*) Lov. *et per seipsam*, sed legendum uti in aliis editionibus et in omnibus MSS. habetur, *et se per ipsam*.

cipe qui donne la respiration et la vie, confondu par les uns avec la matière, et regardé par les autres comme immatériel, et de tout cet ensemble ils forment le Dieu grand et unique, dont tous les êtres ne seraient que des parties. Ils n'ont point su reconnaître l'auteur de toute créature, et dans leur aveuglement ils se sont précipités vers les idoles ; ils ont méconnu les œuvres divines pour se plonger dans les œuvres de leurs propres mains.

CHAPITRE XXXVIII

Autre espèce d'idolâtrie ; la triple concupiscence.

69. Nous pouvons dire toutefois que ces objets de leurs adorations sont encore visibles; mais il est une autre idolâtrie plus coupable et plus avilissante dans laquelle l'homme, adorant ses vaines imaginations, rend des hommages religieux à tout ce que l'orgueil et la corruption inspirent à leur esprit égaré, jusqu'à ce qu'arrive un moment où son âme n'adore plus rien, convaincu de l'erreur de ceux qui s'enveloppent dans la superstition des faux dieux et se soumettent à ce misérable esclavage. Mais à quoi lui sert de condamner cette folie, si elle-même est impuissante à secouer le joug de la servitude ? En proie à ces mêmes vices qui l'ont portée à leur rendre ses hommages, elle subit l'empire d'une triple concupiscence ; l'orgueil, la volupté et la curiosité. Oui, de tous ceux qui ne veulent rien adorer, vous n'en trouverez aucun qui ne soit l'esclave des plaisirs de la chair, ou qui n'aspire à une vaine domination, ou qui ne se livre comme un insensé aux spectacles du monde. Ainsi, dans leur ignorance, ils s'attachent aux biens temporels pour y puiser leur bonheur, et comme l'homme s'attache nécessairement de gré ou de force, aux moyens où il espère trouver le bonheur, ils se précipitent partout où ils croient les apercevoir, et ils craignent tout ce qui semble pouvoir les leur ravir. Or, une faible étincelle, un chétif insecte ne peuvent-ils pas à chaque instant les enlever ? Et sans signaler d'innombrables accidents, le temps lui-même ne détruit-il pas nécessairement tous les biens périssables ? Aussi, comme ce monde renferme toutes les créatures, ceux qui, pour ne pas servir, pensent ne devoir rien adorer, subissent-ils l'esclavage de tout ce qui existe dans le monde.

70. Toutefois, bien que ces malheureux soient réduits à cet excès de misère de se voir entièrement dominés par leurs vices, victimes de la chair, de l'orgueil, ou de la curiosité,

matur, quam quidam corpoream, quidam incorpoream esse crediderunt : hoc ergo totum simul unum Deum magnum esse arbitrantur, cujus partes sint ceteræ. Non enim universæ creaturæ auctorem conditoremque noverunt. Inde in simulacra præcipitantur, et ab operibus Dei usque in opera sua demerguntur, quæ tamen adhuc visibilia sunt.

CAPUT XXXVIII

Aliud idololatriæ genus, quo peccator triplici cupiditati servit.

69. Est enim alius deterior et inferior cultus simulacrorum, quo phantasmata sua colunt, et quidquid animo errante cum superbia vel tumore cogitando imaginati fuerint, religionis nomine observant, donec fiat in anima nihil omnino colendum esse, et errare homines qui superstitioni se involvunt, et misera se implicant servitute. Sed frustra hoc sentiunt : non enim efficiunt ut non serviant : remanent quippe ipsa vitia, quibus ut ipsa colenda opinarentur attracti sunt. Serviunt enim cupiditati triplici, vel voluptatis, vel excellentiæ, vel spectaculi. Nego esse quemquam istorum, qui nihil colendum existimant, qui non aut carnalibus gaudiis subditus sit, aut potentiam vanam foveat, aut aliquo spectaculo delectatus insaniat. Ita nescientes diligunt temporalia, ut inde beatitudinem exspectent. His autem rebus quibus quisque beatus vult effici, serviat necesse est, velit nolit. Nam quocumque duxerint, sequitur ; et quisquis ea visus fuerit auferre posse, metuitur. Possunt autem auferre ista, et scintilla ignis et aliqua parva bestiola. Postremo, ut omittam innumerabiles adversitates, tempus ipsum auferat necesse est omnia transeuntia. Itaque cum omnia temporalia mundus iste concludat, omnibus mundi partibus serviunt, qui propterea putant nihil colendum esse ne serviant.

70. Verumtamen quamquam in hac rerum extremitate miseri jaceant, ut vitia sua sibi dominari patiantur vel libidine, vel superbia, vel curiositate damnati, vel duobus horum, vel omnibus : quandiu sunt in hoc stadio vitæ humanæ, licet eis congredi et vincere, si prius credant, quod intelligere nondum valent, et non diligant mundum : quoniam omne quod in mundo est, sicut

peut-être de deux de ces passions, ou même de toutes ensemble ; tant qu'ils sont sur ce chemin de la vie humaine, ils peuvent les attaquer et les vaincre, pourvu qu'ils croient d'abord ce qu'ils ne peuvent encore comprendre, et qu'ils ne s'attachent point au monde. « Car tout ce qui est dans le monde, est-il écrit dans l'Écriture, est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, et ambition du siècle (I *Joan.*, II, 16). » C'est ainsi que l'Écriture désigne ces trois passions; appelant concupiscence de la chair la recherche des plaisirs honteux, concupiscence des yeux, la curiosité, et ambition du siècle, l'orgueil.

71. C'est là aussi la triple tentation à laquelle la Vérité faite homme voulut se soumettre, pour nous enseigner à la repousser. « Ordonne à ces pierres de devenir du pain, » dit le tentateur. « L'homme, » répond cet unique maître, « ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole de Dieu. » N'était-ce pas assez pour dompter les entraînements de la volupté, d'apprendre à l'homme à ne pas écouter même les conseils de la faim ? Mais peut-être que l'éclat de la domination temporelle menaçait de l'éblouir, après que la volupté n'avait pu le corrompre ; alors tous les royaumes de la terre lui furent montrés, et il lui fut dit : « Je te les donnerai tous si, te prosternant, tu consens à m'adorer. » « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, » répondit le Sauveur, « et tu ne serviras que lui seul. » L'orgueil était foulé aux pieds. Enfin vinrent les séductions de la curiosité. Le tentateur pressait Jésus de se précipiter du haut du temple, pour faire un essai. Mais là encore Jésus fut vainqueur, et sa réponse à Satan nous fait assez comprendre que pour connaître Dieu, il est inutile de lui demander des preuves visibles de ce qu'il est : « Tu ne tenteras pas, dit-il, le Seigneur ton Dieu. » Quiconque se nourrit intérieurement de la parole de Dieu, ne doit donc pas chercher la volupté dans le désert de ce monde, pas plus que celui qui est soumis à Dieu seul ne doit aspirer à se produire sur la montagne, c'est-à-dire à se complaire dans l'élévation terrestre. Et si l'âme s'attache à l'éternel spectacle de l'immuable vérité, qu'elle prenne garde, en se livrant à l'élévation funeste du corps, c'est-à-dire des yeux de la chair se précipiter dans la connaissance des biens inférieurs et passagers.

CHAPITRE XXXIX

Comment l'homme peut triompher de la volupté.

72. Que reste-t-il donc qui ne puisse aider l'âme à se rappeler sa première beauté perdue;

divinitus dictum est, « concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et ambitio sæculi (I *Johan.*, II, 16). » Hoc modo tria illa sunt notata : nam concupiscentia carnis, voluptatis infimæ amatores significat : concupiscentia oculorum, curiosos; ambitio sæculi, superbos.

71. Triplex etiam tentatio in homine, quem Veritas ipsa suscepit, cavenda monstrata est. « Dic, » inquit tentator, « lapidibus istis, ut panes fiant. » At ille unus et solus magister : « Non, » inquit, « in solo pane vivit homo, sed in omni verbo Dei. » Ita enim dominatam docuit esse oportere cupiditatem voluptatis, ut nec fami cedendum sit. Sed forte dominationis temporalis fastu decipi poterat, qui carnis voluptate non potuit : omnia ergo mundi regna monstrata sunt, et dictum est : « Omnia tibi dabo, si prostratus adoraveris me. » Cui responsum est : « Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies. » Ita calcata est superbia. Subjecta est autem extrema etiam curiositatis illecebra : non enim ut se de fastigio templi præcipitaret urgebat, nisi caussa tantum aliquid experiendi. Sed, neque hic victus est, et ideo sic respondit, ut intelligeremus non opus esse ad cognoscendum Deum, tentationibus visibiliter divina explorare molientibus : « Non tentabis, » inquit, « Dominum Deum tuum. » Quamobrem quisquis intus verbo Dei pascitur, non quærit in ista eremo voluptatem. Qui uni Deo tantum subjectus est, non quærit in monte, id est in terrena elatione jactantiam. Quisquis æterno spectaculo incommutabilis veritatis adhærescit, non per fastigium hujus corporis, id est per hos oculos præcipitatur, ut temporalia et inferiora cognoscat.

CAPUT XXXIX

Ex ipsis vitiis suis animam admoneri ut primam pulcritudinem requirat, quod primo de vitio voluptatis ostenditur usque ad caput XLIII.

72. Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulcritudinem quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest ? Ita enim Sapientia Dei pertendit a fine usque ad finem fortiter. Ita

quand ses vices mêmes peuvent lui en fournir le moyen ? C'est ainsi, que la sagesse divine atteint avec vigueur d'une extrémité à l'autre (*Sap.*, VIII, 1), et que par elle le souverain architecte a coordonné toutes ses œuvres vers une même fin pleine de beauté. Dans sa miséricordieuse puissance, depuis la plus grande jusqu'à la plus infime des créatures, il n'a refusé à aucune un reflet de beauté qui ne pouvait venir que de lui seul, et il a voulu même que rien ne pût se séparer de la vérité, sans en garder quelques vestiges. Cherchez en effet à quoi tiennent les plaisirs des sens, vous n'y trouverez rien autre chose que des rapports de convenance» car si l'opposition produit la douleur, la convenance engendre le plaisir. Voulez-vous donc savoir où est l'accord parfait. N'allez pas au dehors, rentrez en vous-même ; car la vérité réside dans l'homme intérieur ; et si votre nature vous paraît inconstante, élevez-vous plus haut, mais en vous souvenant que s'élever soi-même, c'est élever son âme raisonnable. Montez donc jusqu'où s'allume le flambeau de la raison. Où parvient, en effet, tout homme qui raisonne bien, si ce n'est à la vérité ? Puisque la vérité ne se découvre point à elle-même par le raisonnement, mais qu'elle est ce que désirent ceux qui raisonnent. Admirez ici une convenance comme il ne peut s'en trouver de plus parfaite, et demeurez-y attaché ; confessez hautement que vous n'êtes point ce qu'est cette vérité, car elle n'a point à se chercher elle-même, tandis que c'est en la cherchant, non dans l'espace, mais par les désirs de votre âme, que vous l'avez trouvée. L'homme intérieur s'unit ainsi avec un être qui habite en lui, et il s'y attache non par le plaisir grossier et charnel, mais par une volupté spirituelle et suprême.

73. Si vous ne comprenez pas mes paroles, si vous doutez de leur vérité, voyez du moins si vous êtes sûr de votre doute ; et s'il vous semble incontestable, demandez-vous ce qui vous donne cette certitude. Ah ! je vous le dis, ce ne sera pas la lumière du soleil qui se présentera à vous, mais bien la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde (*Joan.*, I, 9). Cette lumière qui ne se montre ni aux yeux du corps, ni aux regards qui s'arrêtent sur les vains fantômes que ces mêmes yeux ont apportés à l'âme ; mais qui éclaire ceux qui savent dire à ces imaginations : Ce n'est point vous que je cherche, et vous n'êtes point ce par quoi je vous juge ; ce que je trouve en vous de difforme, je le condamne ; ce que j'y trouve de beauté, je l'agrée, mais plus

per hanc summus ille artifex opera sua in unum finem decoris ordinata contexuit. Ita illa bonitas a summo usque ad extremum nulli pulcritudini, quæ ab ipso solo esse posset, invidit, ut nemo ab ipsa veritate dejiciatur, qui non excipiatur ab aliqua effigie veritatis. Quære in corporis voluptate quid teneat, nihil aliud invenies quam convenientiam : nam si resistentia pariunt dolorem, convenientia pariunt voluptatem. Recognosce igitur quæ sit summa convenientia : Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem ? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa est : siquidem se ipsa non quæsit, tu autem ad ipsam quærendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali, sed summa et spiritali (*a*) voluptate conveniat.

73. Aut si non cernis quæ dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites ; et si certum est te esse dubitantem, quære unde sit certum: non illic tibi, non omnino solis hujus lumen occuret, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quod his oculis videri non potest ; nec illis quibus phantasmata cogitantur, per eosdem oculos animæ impacta; sed illis quibus ipsis phantasmatis dicitur. Non estis vos quod ego quæro, neque illud estis unde ego vos ordino, et quod mihi inter vos fœdum occurrerit, improbo, quod pulcrum approbo, cum pulcrius sit illud unde improbo et approbo : quare hoc ipsum magis approbo, et non solum vobis, sed illis omnibus corporibus unde vos hausi, antepono. Deinde regulam ipsam quam vides, concipe hoc modo : Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et

(*a*) Lov. et Arn. *voluntate.* pro quo Bad. Er. et MSS. septem. *voluptate.*

grande encore est la beauté qui dirige mon blâme et mes louanges ; aussi cette beauté ineffable est-elle l'objet de mon amour, et la préféré-je non-seulement à vous, mais aussi à tous les corps où je vous ai puisées. Telle est la règle qui se présente à votre intelligence, et que vous pouvez formuler ainsi : Celui qui connaît son doute, connaît une chose vraie ; il est certain de ce qu'il connaît, il est certain de qui est vrai. Tout homme par conséquent qui doute s'il est en possession de la vérité, trouve en lui une vérité qui met fin à son doute, et comme rien n'est vrai que par la vérité même, il ne doit plus douter de la vé-, rité du moment qu'il peut douter de quoi que ce soit. Je vous le demande maintenant, ce qui éclaire ainsi votre intelligence, n'est-ce pas une lumière qui n'a pour borne le temps ni l'espace, ni aucune image fournie par cet espace et par ce temps ? Et alors même que tout raisonnement s'anéantirait ou irait se perdre dans les conceptions grossières des hommes charnels, ces vérités pourraient-elles s'altérer ? sont-elles le fruit du raisonnement ou plutôt ne s'est-il pas borné à les constater ? Avant d'être découvertes, elles existent en elles-mêmes, et quand elles se manifestent, elles ne font qu'illuminer et renouveler nos âmes.

CHAPITRE XL

De la beauté corporelle et de la volupté charnelle. Peine du péché.

74. Ainsi renaît l'homme intérieur, tandis que l'homme extérieur se détruit de jour en jour (II *Cor.*. IV, 16). Que peut être en effet aux yeux de l'âme l'homme extérieur ou charnel, sinon un être difforme, quoique considéré en son rang il conserve encore quelque beauté ? La chair pourra sans doute charmer les regards par la convenance des formes, mais à côté de cette beauté elle corrompt les aliments qu'elle s'approprie, et ces aliments une fois corrompus, perdent leur forme, entrent dans la composition de nos membres et passant à une forme nouvelle et convenable, renouvellent ce qui est usé. N'appartenant plus dès lors qu'à la force et au jugement en quelque sorte de l'action vitale les uns servent à former la beauté visible, ceux qui n'y sont point propres s'échappent comme superflus, et parmi ces derniers, les plus grossiers retournent à la terre pour revêtir des formes nouvelles ; d'autres s'exhalent de tous les pores ; d'autres enfin reçoivent les fonctions les plus secrètes de tout l'être vivant,

de hac re quam intelligit certus est, de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet ; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare. Ubi videntur hæc, ibi est lumen sine spatio locorum et temporum, et sine ullo spatiorum talium phantasmate. Numquid ista ex aliqua parte corrumpi possunt, etiamsi omnis ratiocinator intereat, aut apud carnales inferos veterascat ? Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant.

CAPUT XL

De pulcritudine corporum carnisque voluptate, et de peccantium pœna. Semen a cerebro.

74. Ita renascitur interior homo, et exterior corrumpitur de die in diem. Sed interior exteriorem respicit, et in sua comparatione fœdum videt ; in proprio tamen genere pulcrum et corporum convenientia lætantem, et corrumpentem quod in bonum suum convertit, alimenta scilicet carnis : quæ tamen corrupta, id est amittentia formam suam, in membrorum istorum fabricam migrant, et corrupta, reficiunt, in aliam formam per convenientia transeuntia (I *Cor.*, IV, 16) : et per vitalem motum dijudicantur quodammodo, ut ex eis in structuram hujus visibilis pulcri quæ apta sunt assumantur. non apta vero per (*a*) congruos meatus ejiciantur, Quorum aliud feculentissimum redditur terræ ad alias formas assumendas, aliud per totum corpus exhalat, aliud totius animalis latentes numeros accipit, et inchoatur in prolem, et sive convenientia duorum corporum, sive tali aliquo phantasmate commotum, per genitales vias ab ipso vertice defluit in (*b*) infima voluptate. Jam vero in matre per certos numeros temporum in locorum numerum

(*a*) Lov. et nonnulli MSS. *incongruas*. sed verius Aad. Er. Arn. et MSS. alii duodecim, *congruos* quippe hic describitur exterioris hominis pulcritudo, in cujus structura nihil incongruum.
(*b*) MSS octo, *destuit infima aoluptate.*

commencent la reproduction, et provoqués soit par l'union des sexes, soit même par l'image seule de cette union, descendent du sommet de la vie au milieu des plus basses voluptés. Puis, dans le sein maternel et durant des temps déterminés, ils se rendent comme à un lieu désigné pour que chaque membre tienne la place qu'il doit occuper, et quand l'harmonie n'a pas été violée, quand la lumière est venue ajouter son coloris, il naît un corps que l'on dit beau et dont la vue excite le plus ardent amour dans ceux qui s'y attachent. Cependant, dans ce corps, c'est moins la forme vivante que la vie elle-même qui nous charme ; car si cet être vivant nous aime, il nous attire avec plus de force, tandis que s'il nous hait, sa vue nous irrite et nous est insupporsable, alors même que nous serions charmés de sa beauté. Oui, tel est le domaine de la volupté charnelle ; telle est l'infime beauté. Elle est soumise à la corruption pour nous avertir sans doute qu'en elle n'est pas la suprême perfection.

75. La divine providence ne condamne pas comme mauvaise cette volupté , puisqu'elle renferme des traces si évidentes des nombres primitifs et de la sagesse de Dieu qui est sans nombres ; mais elle lui assigne le dernier rang, en mêlant à ses plaisirs les douleurs, les maladies, le désordre des membres, le trouble de la physionomie, les agitations de l'âme et ses colères, pour nous inviter par là à rechercher le bien immuable. Or, pour faire cette œuvre miséricordieuse, elle emploie le bas ministère de ces êtres que l'Ecriture appelle exterminateurs et anges de colère, et qui, heureux de faire le mal ne connaissent pas la conséquence utile qui peut résulter de leur action. A ces anges ressemblent les hommes qui se réjouissent du malheur de leurs semblables, et qui ne voient ou ne veulent voir dans leurs désordres et leurs égarements que des motifs de joie et des spectacles divertissants (1). Mais tandis que les souffrances de la vie ne sont pour les justes qu'un enseignement et une épreuve qui leur assurent la victoire , le triomphe et la possession du royaume céleste; pour les méchants, au contraire, elles ne sont que la déception, le tourment, la défaite, la condamnation et l'esclavage. Ils sont esclaves, non plus du seul et souverain Seigneur, mais de ses derniers ministres, de ces anges qui se repaissent des douleurs et de la misère des réprouvés, et en punition de leur malice ils trouvent leurs tortures dans la délivrance des justes.

76. Ainsi toutes les créatures, dans leur mis-

coaptatur, ut suas regiones quæque membra occupent, et si modum parilitatis servaverint luce coloris adjuncta, nascitur corpus quod formosum vocatur, et a suis dilectoribus amatur acerrime : non tamen in eo plus placet forma quæ movetur, quam vita quæ movet. Nam illud animal si nos amet, allicit violentius : si oderit autem, succensemus, et ferre non possumus, etiamsi formam ipsam præbeat fruenti. Hoc totum est voluptatis regnum, et ima pulcritudo; subjacet enim corruptioni : quod si non esset, summa putaretur.

75. Sed adest divina providentia, quæ hanc ostendat, et non malam, propter tam manifesta vestigia primorum numerorum, in quibus sapientiæ Dei non est numerus ; et extremam tamen esse, miscens ei dolores et morbos et distortiones membrorum, et tenebras coloris, et animorum simultates ac dissensiones, ut ex his admoneamur incommutabile aliquid esse quærendum. Et hoc facit per infima ministeria, (*a*) quibus id agere voluptatis est, quos exterminatores et angelos iracundiæ, divinæ Scripturæ nominant, quamvis ipsi nesciant quid de se agatur boni. His similes sunt homines, qui gaudent miseriis alienis, et risus sibi ac ludicra spectacula exhibent, vel exhiberi volunt eversionibus et erroribus aliorum. Atque ita in his omnibus boni admonentur, et exercentur, et vincunt, et triumphant, et regnant. Mali vero decipiuntur, cruciantur, vincuntur, damnantur et serviant, non uni omnium summo Domino, sed ultimis servis, illis videlicet angelis, qui doloribus et miseria damnatorum pascuntur, et pro ista malevolentia bonorum liberatione torquentur.

76. Ita ordinantur omnes officiis et finibus suis in pulcritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat :

(1) *Confessions*, l. III, ch. III.

(*a*) In excusis, *per infima ministeria eorum quibus* etc. At a MSS. abest vox, *eorum*. Unde intelligimus non officia quædam hisce verbis denotari, sed ipsos Angelos malos, qui mox appellantur, *ultimi servi* : contra vero boni Angeli inferius c. LV, *excellentissima et sancta Dei ministeria.*

sion et leur fin, concourent si bien à la beauté de l'univers, que ce qui nous fait peine dans les détails finit par nous plaire, quand nous le considérons dans l'ensemble. Peut-on, en effet, juger d'un édifice par un seul de ses côtés, de la beauté d'un homme par sa chevelure, de sa parole, par le mouvement de ses doigts, et du cours de la lune par ses phases de quelques jours? Ces sortes de eréatures, sont placées au dernier rang parce que, quoique belles dans leur ensemble elles sont composées de parties imparfaites, mais pour les bien apprécier, soit dans le repos, soit dans l'action, ne faut-il pas les considérer tout entières ? notre jugement lui-même, qu'il se porte sur une partie ou sur l'ensemble, a sa beauté, dès là qu'il est vrai ; il s'élève au-dessus du monde entier, et dans sa vue de la vérité, il ne s'attache à aucune de ses paroles, l'erreur seule qui s'attache à une portion de ce monde a en elle sa difformité. Mais de même qu'en peinture le noir devient beau par son union avec l'ensemble, de même l'immuable providence de Dieu gouverne avec convenance toute cette mêlée de la vie, traitant différemment les vaincus et les vainqueurs, les combattants et les spectateurs, et différemment encore les âmes paisibles qui ne cherchent qu'à contempler Dieu. Dans tout, il n'y a d'autre mal que le péché et la peine du péché, c'est-à-dire la volontaire séparation de la souveraine essence et le supplice involontairement subi quand on est descendu au dernier degré de l'état; c'est-à-dire. pour nous exprimer d'une autre manière: la liberté puisée dans la justice, et la servitude du péché.

CHAPITRE XLI.

La peine infligée au pécheur contribue à l'ordre général.

77. L'homme extérieur s'anéantit ou par le progrès de l'homme intérieur, ou par sa propre défaillance. Dans le premier cas, il se relève tout entier plus parfait, et il recouvrera son intégrité au son de la dernière trompette, dans ce ce jour où il ne pourra plus ni corrompre ni être corrompu. Dans le second cas, au contraire, il tombe dans les beautés d'un ordre inférieur, c'est-à-dire dans l'ordre du châtiment, et qu'on ne s'étonne pas si je parle encore ici de beautés ; car rien n'est dans l'ordre qui ne soit beau ; et, comme dit l'Apôtre (1), « Tout ordre vient de Dieu (*Rom.*, XIV, 1). » Je dirai même qu'un homme dans les pleurs réflète une beauté plus grande que celle du brillant vermisseau. Je pourrais, sans doute, sans mentir, louer longuement cette chetive créature, faire

quia nec in ædificio judicando unum tantum angulum considerare debemus, nec in homine pulcro solos capillos, nec in bene pronuntiante solum digitorum motum, nec in lunæ cursu aliquas tridui tantum figuras. Ista enim, quæ propterea sunt, infima, quia partibus imperfectis tota perfecta sunt, sive in statu, sive in motu pulcra sentiantur, tota consideranda sunt, si recte volumus judicare. Verum enim nostrum judicium, sive de toto, sive de parte judicet, pulcrum est : universo quippe mundo superfertur, nec alicui parti ejus, in quantum verum judicamus, adhæremus. Error autem noster parti adhærens ejus, ipse per se fœdus est. Sed sicut niger color in pictura cum toto fit pulcher : sic totum istum agonem decenter edit incommutabilis divina providentia, aliud victis, aliud certantibus, aliud victoribus, aliud spectatoribus, aliud quietis et solum Deum contemplantibus tribuens : cum in his omnibus non sit malum nisi peccatum, et pœna peccati, hoc est defectus voluntarius, a summa essentia, et labor in ultima non voluntarius, quod alio modo sic dici potest, libertas a justitia, et servitus sub peccato.

CAPUT XLI

In peccantis animæ pœna pulcritudo.

77. Corrumpitur autem homo exterior aut profectu interioris, aut defectu suo. Sed profectu interioris ita corrumpitur, ut totus in melius reformetur, et restituatur in integrum in novissima tuba, ut jam non corrumpatur neque corrumpat. Defectu autem suo in pulcritudines corruptibiliores, id est pœnarum ordinem præcipitatur. Nec miremur quod adhuc pulcritudines nomino : nihil enim est ordinatum, quod non sit pulcrum. Et sicut ait Apostolus. « Omnis ordo a Deo est (*Rom.*, XIII, 1). » Necesse est autem fateamur meliorem esse hominem plorantem, quam lætantem vermiculum : et tamen

(1) I *Rétract.*, c. XIII, n. 7. — (2) Caton cité par Cicéron.

remarquer l'éclat de ses couleurs, la délicatesse de ses formes, l'accord parfait entre la tête et le milieu, entre le milieu et l'extrémité, tous ses membres reproduisant dans cette humble créature la convenance de l'unité. Rien d'un côté qui ne se voie de l'autre avec d'égales dimensions. Que n'aurai-je pas à dire ensuite de la vie qui anime son corps ? comme elle le meut avec mesure, comme elle cherche ce qui convient, comme elle sait selon ses forces surmontrer ou éviter les obstacles ! et combien en rapportant tout au seul instinct de la conservation, elle révèle mieux que le corps l'unité supérieure qui a créé toutes les natures? Et je ne parle là que d'un vermisseau quelconque doué de vie, lorsque bien des auteurs, avec autant de vérité que d'éloquence, ont fait l'éloge de la cendre même et de la pourriture (2). Mais pour l'âme de l'homme, qui partout et dans tous ses états l'emporte sur tous les corps, faut-il s'étonner que j'admire l'ordre que Dieu réalise en elle et que je trouve dans ses châtiments même de nouvelles beautés, puisque victime volontaire du mal, elle n'est pas où doivent être les bienheureux, mais où il convient que soient les misérables ?

78. Que personne ne cherche donc à nous tromper. Tout ce qui est justement blâmé, est rejeté par conparaison avec ce qui est meilleur. Toute créature, fût-elle la dernière, la plus infime, est incontestablement préférable au néant, et de plus, on n'est jamais bien tant qu'il est possible d'être mieux. Si donc le bien pour nous consiste à posséder la vérité même, nous sommes dans la souffrance quand nous ne possédons que quelques vestiges de cette vérité. Et plus encore, quand nous touchons à ses derniers vestiges, en nous nous attachant aux plaisirs de la chair ; à nous, par conséquent, de dompter les séductions et les douleurs de cette passion ; à nous, si nous sommes hommes, de soumettre cette femme. Sous notre conduite, elle deviendra meilleure, et perdra le nom de passion pour prendre celui de tempérance, tandis que si elle nous mène et si nous sommes ses esclaves, elle s'appelle passion et débauche, et nous légèreté et folie. Suivons Jésus-Christ notre chef, afin d'être suivis à notre tour par celle dont nous sommes maîtres. Et ce précepte, je ne l'adresse pas seulement aux hommes, mais même aux femmes, non par droit marital, mais par droit fraternel, en vertu de ce droit qui n'admet dans la société du Christ aucune distinction d'homme ou de femme. La femme n'a-t-elle pas reçu aussi une force virile, pour dompter les passions efféminées, pour servir le Christ et commander à la passion? Et n'a-t-on pas vu ce courage se ma-

vermiculi laudem sine ullo mendacio copiose possum dicere, considerans nitorem coloris, figuram teretem corporis, priora cum mediis, media cum posterioribus congruentia, et unitatis appetentiam pro suæ naturæ humilitate servantia ; nihil ex una parte formatum, quod non ex altera parili dimensione respondeat. Quid jam de anima ipsa dicam vegetante modulum corporis sui, quomodo eum numerose moveat, quomodo appetat convenientia, quomodo vincat aut caveat obsistentia quantum potest, et ad unum sensum incolumitatis referens omnia, unitatem illam conditricem naturarum omnium, multo evidentius quam corpus insinuet, loquor de vermiculo animante qualicumque. Cineris et stercoris laudem verissime atque uberrime plerique dixerunt. Quid ergo mirum est, si hominis animam, quæ ubicumque sit et qualiscumque sit, omni corpore est melior, dicam pulcre ordinari, et de pœnis ejus alias pulcritudines fieri, cum ibi non sit quando misera est, ubi beatos esse decet, sed ibi sit ubi esse miseros decet?

78. Prorsus nemo nos fallat. Quidquid recte vituperatur, in melioris comparatione respuitur. Omnis autem natura quamvis extrema, quamvis infima, in comparatione nihili jure laudatur. Et tunc cuique non est bene, si melius esse potest. Quare si nobis potest bene esse cum ipsa veritate, male sumus cum quolibet vestigio veritatis : multo ergo deterius cum extremitate vestigii, quando carnis voluptatibus adhæremus. Vincamus ergo hujus cupiditatis vel blanditias vel molestias ; subjugemus nobis hanc feminam, si viri sumus. Nobis ducibus, et ipsa erit melior, nec jam cupiditas, sed temperantia nominabitur. Nam cum ipsa ducit, nos autem sequimur, cupiditas illa et libido, nos vero temeritas et stultitia nuncupamur. Sequamur Christum caput nostrum, ut et nos sequatur cui caput sumus. Hoc et feminis præcipi potest, non maritali, sed fraterno jure ; quo jure in Christo nec masculus nec femina sumus. Habent enim et illæ virile quiddam, unde femineas subjugent voluptates, unde Christo serviant, et imperent cupiditati. Quod in multis viduis et virginibus Dei, in multis etiam maritatis, sed jam fraterne conjugalia jura servantibus

nifester, depuis la formation du peuple chrétien, dans une foule de veuves et de vierges de Dieu, dans beaucoup de femmes soumises au mariage, mais sachant en observer les devoirs dans une union fraternelle? Si dans cette partie de nous-mêmes, que Dieu nous commande de dominer, et sur laquelle il nous excite et nous aide à rétablir notre autorité, l'homme, c'est-à-dire l'esprit et la raison, se laisse dominer par négligence ou par impiété, il ne sera plus qu'un homme indigne et malheureux; déjà dans cette vie, et plus tard dans l'autre il aura la destinée et la place que juge convenable le Maître Suprême, le souverain Seigneur, et ainsi nulle difformité ne pourra souiller l'univers considéré dans son ensemble.

CHAPITRE XLII

La volupté charnelle invite elle-même à chercher l'unité.

79. Marchons donc pendant que nous avons le jour, c'est-à-dire pendant qu'il nous est donné de jouir de la raison, afin que tournés vers Dieu, nous méritions d'être éclairés par son Verbe, la véritable lumière, et que nous ne soyons point enveloppés dans les ténèbres (*Joan.*, XII, 35). Le jour, c'est l'éclat de cette lumière « qui éclaire tout homme venant en ce monde (*Joan.*, I, 9). Entendons-le bien; il s'agit de tout homme, parce que l'homme peut user de sa raison, et chercher en elle, quand il est tombé, une force qui le relève. Si même nous sommes attirés par les voluptés charnelles, nous pouvons, en les considérant avec plus d'attention, y découvrir les vestiges de quelques nombres, et chercher plus haut où sont les nombres dégagés de la matière : c'est là que se trouve davantage l'unité. Sont-ils dans le mouvement vital, principe de la reproduction, il faut les y admirer plutôt que dans le corps lui-même. Car si ces nombres dans la semence étaient matériels et multiples, comme la semence elle-même, de la moitié d'une graine de figue naîtrait un arbre ; si la matière séminale des animaux n'était pas non plus tout entière, elle ne pourrait produire l'être tout entier, et un seul germe si petit ne pourrait avoir une force illimitée de reproduction. Et cependant d'un seul germe peuvent, selon leur nature, se propager à travers les siècles les moissons par les moissons, les forêts par les forêts, les troupeaux par les troupeaux, les peuples

Christiani populi dispensatione, manifestum est. Quod si ab ea parte, cui dominari Deus nos jubet, atque ut in nostram possessionem restituamur, et hortatur et opitulatur; si ergo ab hac parte per negligentiam et impietatem vir subditus fuerit, id est mens et ratio, erit quidem homo turpis et miser; sed destinatur in hac vita, et post hanc vitam ordinatur, quod eum destinari et ubi ordinari summus ille Rector et Dominus judicat. Nulla itaque fœditate universa creatura maculari permittitur.

CAPUT XLII

Voluptas carnis admonet ut numeros indivisibiles quæramus. An tales insint in aliquo vitali motu.

79. Ambulemus ergo dum diem habemus, id est, dum ratione uti possumus, ut ad Deum conversi, verbo ejus, quod verum lumen est, illustrari mereamur, ne nos tenebræ comprehendant. Dies est enim præsentia illius luminis, quod « illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (*Johan.*, I, 9). » Hominem dixit, (*a*) quia ratione uti potest, et ubi cecidit, ibi incumbere ut surgat. Si ergo voluptas carnis diligitur, ea ipsa diligentius consideretur; et quum ibi recognita fuerint quorumdam vestigia numerorum, quærendum est ubi sine tumore sint. Ibi enim magis unum est quod est. Et si tales sunt in ipsa motione vitali, quæ in seminibus operatur, magis ibi mirandi sunt quam in corpore. Si enim numeri seminum sicut ipsa femina tumerent, de dimidio grano fici, arbor dimidia nasceretur, neque de animalium seminibus etiam non totis animalia tota et integra gignerentur, neque tantillum et unum semen vim haberet sui cujusque generis innumerabilem. De uno quippe secundum suam naturam possunt, vel segetes segetum, vel sylvæ sylvarum, vel greges gregum, vel populi populorum per sæcula propagari, ut nullum folium sit, vel nullus pilus per tam numerosam successionem, cujus non ratio in illo primo et uno semine fuerit. Deinde illud cogitandum, est quam numerosas, quam suaves sonorum pulcritudines verberatus

(*a*) Editi, *qui ratione uti potest;* et paulo post Lov. et Arn. *incumbere debet ut surgat.* At MSS. habent *quia ratione* etc. et altero loco carent voce, *debet,* quæ etiam abest a Bad. et Er.

par les peuples, de sorte que, pendant une si longue succession, il n'est pas une feuille, ni un cheveu qui ne trouve sa raison d'être dans cette première et unique semence. Voyez encore les harmonieux et suaves accords dont le chant du rossignol fait retentir les airs. Le souffle de ce petit oiseau pourrait-il les reproduire au gré de ses caprices, s'il ne les trouvait comme imprimés immatériellement dans le mouvemennt même de la vie? Et dans les autres animaux privés de raison, mais doués de sensibilité, en est-il un seul qui, dans le son de la voix, ou dans tout autre mouvement et action de ses organes ne produise un nombre et une mesure propres à son espèce, non pas au moyen d'une science quelconque, mais par les lois intimes de sa nature, lois fixées par celle qui a réglé immuablement toutes les harmonies?

CHAPITRE XLIII

L'homme découvre l'ordre et les proportions dans les temps et les créatures matérielles. L'ordre procède de l'éternelle vérité.

80. Revenons à nous-mêmes, et mettons de côté ce qui nous est commun avec les arbustes et les animaux. Toujours l'hirondelle bâtit son nid de la même manière, et chaque espèce d'oiseaux à son genre qui lui est propre. Mais en nous qu'y a-t-il donc qui nous fasse apprécier les formes qu'ils recherchent et le degré de perfection qu'ils y mettent, tandis que, dans nos édifices et les autres œuvres matérielles, nous inventons des variétés à l'infini, comme si nous étions les maîtres de toutes ces transfigurations? Qu'y a-t-il en nous qui comprenne intérieurement que ces masses visibles de la matière sont par proportion grandes ou petites; que tout corps, si petit qu'il soit, peut être partagé en deux, et même divisé à l'infini; que d'un grain de millet à une de ses parties la différence peut être la même que du monde entier à notre corps, qu'il est pour cette faible partie aussi grand que le monde l'est pour nous, que ce monde lui-même tire sa beauté de l'agencement de ses formes et non de son volume: qu'il paraît grand non à cause de sa grande étendue, mais à cause de notre petitesse, c'est-à-dire de celle des êtres dont il est rempli; et que comme ceux-ci peuvent à leur tour se diviser à l'infini, ils sont petits non en eux-mêmes, mais comparés à d'autres, surtout à l'ensemble de tout cet univers? Ces réflexions ne sont-elles pas applicables aussi au temps

aer trajiciat cantante luscinia, quas illius aviculæ anima non (a) tam libere cum liberet fabricaretur, nisi vitali motu incorporaliter haberet impressas. Hoc et in ceteris animantibus, quæ ratione carentia, sensu tamen non carent, animadverti potest. Nullum enim horum est, quod non vel in sono vocis, vel in cetero motu atque operatione membrorum, numerosum aliquid et in suo genere moderatum gerat, non aliqua scientia, sed tamen intimis naturæ terminis, ab illa incommutabili numerorum lege modulatis.

CAPUT XLIII.

In homine vis judicandi de corporum et temporum proportione. Qui in perpetua veritate modus ordinis. Ex eorum consuetudine qui ab ortu solis ad occasum duodecim horas constanter numerabant, hyeme breviores, æstate longiores.

80. Redeamus ad nos, et omittamus ea, quæ cum arbustis et bestiis habemus communia. Uno namque modo hirundo nidificat, et unumquodque avium genus uno aliquo suo modo. Quid est ergo in nobis, quo et de illis omnibus judicamus, quas figuras appetant, et quatenus impleant, et nos in ædificiis aliisque corporeis operibus, tamquam Domini omnium talium figurarum, innumerabilia machinamur? Quid est in nobis, quod intus intelligit has ipsas visibiles corporum moles proportione magnas esse, vel parvas; et omne corpus habere dimidium quantulumcumque sit, et si dimidium, innumerabiles partes: itaque omne granum milii suæ parti tantæ, quantam in hoc mundo nostrum corpus tenet, tam magnum esse qnam mundus est nobis, totumque istum mundum figurarum ratione pulcrum esse, non mole; magnum autem videri, non pro sua quantitate, sed pro brevitate nostra, id est animalium quibus est plenus; quæ rursus cum habeant infinitatem divisionis, non ipsa per se, sed in aliorum, et maxime ipsius universi comparatione tam parva sunt? Nec in spatio temporum alia ratio est, quia ut omnis loci, sic omnis temporis longitudo

(a) In MSS. non est, *tam libere*.

qui s'écoule? Car, dans le temps comme dans l'espace, toute quantité peut être réduite à sa moitié. Si petite qu'elle soit, elle commence, se continue et finit, et elle ne peut qu'être à sa moitié, quand on la partage au point où elle commence à incliner vers sa fin. Ainsi le temps d'une syllabe brève est de courte durée, si on la compare au temps d'une syllabe plus longue; une heure d'hiver est moindre qu'une heure d'été. Nous trouvons courte une heure comparée au jour entier, le jour comparé au mois, le mois à l'année, l'année au lustre, le lustre à un espace plus long, le plus long espace même à toute la durée des temps. Et cette succession si pleine d'harmonie, cette magnifique gradation, pour ainsi dire, soit dans le temps, soit dans l'espace, tire sa beauté non de la durée ni de l'étendue, mais d'un ordre et d'une convenance pleine de sagesse.

81. La mesure même de l'ordre vit donc dans l'éternelle vérité, sans s'étendre avec la matière et sans passer avec les années : sa puissance l'élève au-dessus de tout lieu, son éternité la tient immuable au-dessus de tous les temps, et néanmoins, sans lui, l'étendue d'aucune masse ne peut être ramenée à l'unité, ni la succession des temps se compter sans erreur; sans lui le corps même ne peut être corps, ni le mouvement être mouvement. Il est cette unité première qui n'a ni matière ni mouvement, soit dans le fini soit dans l'infini. Il n'est point ici telle chose, et là telle autre; il n'est point tel maintenant et tel autre plus tard; non : l'ordre, l'unité souveraine est le Père même de la Vérité, le Père de la divine Sagesse qui, l'égalant en tout, est appelée sa ressemblance et son image, parce qu'elle procède de lui. Et comme elle procède de lui, tandis que les autres êtres ne sont que par lui, on a raison de le nommer encore son Fils. La sagesse est la forme première et universelle qui a réalisé souverainement l'unité de celui de qui elle tient l'être, en créant selon cette forme toutes les créatures qui, en tant qu'elles possèdent l'être, sont semblables à l'unité.

CHAPITRE XLIV

Le Fils est l'image de Dieu, et l'homme a été créé à cette image.

82. De ces êtres, les uns ont été créés non-seulement par cette sagesse, mais encore pour elle. Telles sont les créatures douées de raison et d'intelligence, et parmi elles, est compté à juste titre, l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu; car autrement son intelligence ne pourrait contempler l'immuable

habet dimidium sui : quamvis enim sit brevissima, et incipit et progreditur et desinit. Itaque non potest nisi habere dimidinm, dum ibi dividitur qua transit ad finem. Ac per hoc et brevis syllabæ tempus in comparatione longioris breve, et hora brumalis æstivæ horæ comparata minor est. Sic mora unius horæ ad diem, et diei ad mensem, et mensis ad annum, et anni ad lustrum, et lustri ad majores circuitus, et ipsi ad universum tempus relati breves sunt; cum illa ipsa numerosa successio, et quædam gradatio, sive localium, sive temporalium spatiorum, non tumore vel mora, sed ordinata convenientia pulcra judicetur.

81. Ipse autem ordinis modus vivit in veritate perpetua, nec mole vastus, nec protractione volubilis; sed potentia supra omnes locos magnus, æternitate super omnia tempora immobilis : sine quo tamen nec illius molis vastitas in unum redigi, nec ullius temporis productio potest ab errore cohiberi, et aliquid esse vel corpus ut corpus sit, vel motus ut motus sit. Ipsum est unum principale, nec per finitum nec per infinitum crassum, nec per finitum, nec per infinitum mutabile. Non enim habet aliud hic, aliud alibi; aut aliud nunc, aliud postea : quia summe unus est Pater Veritatis, Pater suæ Sapientiæ, quæ nulla ex parte dissimilis, similitudo ejus dicta est et imago, quia de ipso est. Itaque etiam Filius recte dicitur ex ipso, cetera per ipsum. Præcessit enim forma omnium summe implens unum de quo est, ut cetera quæ sunt in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent.

CAPUT XLIV.

Dei imago Filius, ad quam facta quædam.

82. Horum alia sic sunt per ipsam, ut ad ipsam etiam sint, ut omnis rationalis et intellectualis creatura, in qua homo rectissime dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei : non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere. Alia vero ita sunt per ipsam facta, ut non sint ad ipsam. Et ideo rationalis anima si Creatori suo serviat a quo facta est, per quem facta est, et ad quem facta est,

vérité. D'autres sont formés par elle, mais non point pour elle. Voilà pourquoi si la créature raisonnable s'attache à son créateur de qui, par qui et pour qui elle existe, elle commandera tout le reste ; à cette vie infinie qui la touche de si près et qui l'aide à dominer le corps ; au corps lui-même, cette nature, cette essence du dernier degré, qu'elle maîtrisera à son gré, sans éprouver de sa part aucune résistance, parce qu'au lieu de lui demander et de rechercher par lui le bonheur, elle le tiendra par elle-même de Dieu. Aussi le corps une fois réhabilité et purifié, le gouvernera-t-elle sans le mal de la corruption et sans le poids des difficultés. « A la résurrection, il n'y aura plus ni femmes ni maris, mais ils seront comme les anges dans le ciel (*Matth.*, XXII, 30). » « La nourriture est pour l'estomac, et l'estomac pour la nourriture ; mais un jour, Dieu détruira l'un et l'autre (I *Cor.*, VI, 13). » « Parce que le royaume de Dieu n'est point le boire et le manger, mais la justice, la paix et la joie (I *Rom.*, XIV, 17). »

CHAPITRE XLV

La faiblesse même de la volupté nous élève à des pensées plus hautes.

83. Ainsi, jusque dans la volupté charnelle, nous trouvons ce qui nous apprend à la mépriser. Pourquoi ? Parce que le mal n'est pas la nature du corps ; c'est la volonté seule qui le commet en se roulant honteusement dans l'amour du dernier des biens, quand il lui était donné d'aimer et de posséder les premiers. Voyez un cocher entraîné sur son char et expiant sa témérité. Il accuse d'abord tout ce dont il se servait. Mais si plutôt il appelle à son secours, si le souverain maître l'entend, si l'on arrête les coursiers un nouveau spectacle s'offre aux yeux de ceux qui s'occupaient de sa chute, et qui allaient s'occuper de sa mort, si on ne lui eut porté secours ; si, remis sur son siége, élevé au-dessus des roues, il ressaisit les rênes et dirige avec prudence les chevaux dociles et domptés, il reconnaîtra alors comme tout est bien disposé dans ce char et dans cet attelage qui le renversait tout à l'heure, après avoir perdu dans sa course la mesure convenable. C'est ainsi qu'au paradis terrestre la coupable avidité de l'âme débilita notre corps, quand, malgré les prescriptions du

cuncta ei cetera servient : et vita ultima, quæ tam vicina illi est, et est adjutorium ejus, per quod imperat corpori ; et ipsum corpus, extrema natura et essentia, cui omni modo cedenti ad arbitrium dominabitur, nullam de illo sentiens molestiam ; qui jam non ex illo, nec per illud quæret beatitudinem, sed ex Deo per seipsam percipiet. Reformatum ergo corpus ac sanctificatum, sine detrimento corruptionis, et sine onere difficultatis administrabit. « In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli in cælis (*Matth.*, XXII, 30). » « Esca vero ventri, et venter escis. Deus autem et hunc et illas destruet (I *Cor.*, VI, 13), » quoniam « non est regnum Dei esca et potus, sed justitia et pax et gaudium (*Rom.*, XIV, 17). »

CAPUT XLV

Voluptatis imbecillitas protrudit nos ad sublimiora. — Nunc de superbiæ vitio usque ad cap. XLIX, *quomodo per hoc admonemur ad amplectendam virtutem.*

83. Quapropter etiam in ista corporis voluptate invenimus unde commoneamur eam contemnere ; non quia malum est natura corporis, sed quia in extremi boni dilectione turpiter volutatur, cui primis inhærere fruique concessum est. Cum trahitur auriga, et suæ temeritatis dat pœnas, quidquid illud est, quo utebatur, accusat, sed imploret auxilium, jubeat Dominus rerum, obsistatur equis, alia jam spectacula de illius præcipitatione facientibus, et nisi subveniatur de morte facturis, restituatur in locum, super rotas collocetur, habenarum jura reddantur, regat cautius obtemperantes, et edomitas bestias : tunc sentiet quam bene currus, et tota illa junctio fabricata sit, quæ ruina ejus, et ipsum affligebat, et cursum decentissimæ moderationis amiserat : quia et huic corpori imbecillitatem pepe-

médecin qui devait la sauver pour l'éternité, elle se saisit du fruit défendu.

84. Si donc, dans cette faiblesse de la chair visible, où ne peut se rencontrer la vie heureuse, nous trouvons un enseignement pour la reconquérir en voyant que du souverain bien notre âme descend jusqu'au dernier de tous ; combien plus découvrirons-nous de leçons dans le désir des distinctions et des honneurs, dans l'orgueil et les vaines pompes de ce monde ? Que veut l'homme, en effet, dans ces aspirations, si ce n'est être seul, pour tout terminer, s'il était possible, par une coupable imitation de la toute-puissance de Dieu ? Or s'il l'imitait en vivant avec soumission selon ses préceptes, il serait par lui le maître de tout, et il n'en viendrait pas à cette dégradation de trembler à l'approche d'un vil animal, lui qui veut commander aux hommes. L'orgueil est possédé, il est vrai, du désir de l'unité et de la toute-puissance ; mais il ne les cherche que dans le domaine des biens temporels qui passent tous comme l'ombre.

85. Nous voulons être invincibles, et ce besoin de notre âme est juste, comme venant de Dieu qui l'a créée à son image ; mais il fallait pour cela accomplir ses préceptes ; et c'est cette observation qui nous rendrait invincibles. Tandis que depuis le jour où celle dont les paroles nous ont entièrement séduits, est domptée par les douleurs de l'enfantement, nous aussi, nous travaillons sur la terre et nous sommes ignominieusement vaincus par toutes les créatures qui peuvent nous troubler et nous épouvanter. Nous ne voulons pas être vaincus par des hommes, et nous ne pouvons dominer la colère ! Quoi de plus affreux que cette ignominie ? Nous savons qu'un homme est ce que nous sommes ; et que s'il a des vices, il n'est point le vice lui-même. Combien donc il serait plus honorable d'être vaincu par un homme que par le vice ? Qui ne reconnaît aussi que l'envie est un vice cruel dont il faut nécessairement subir la loi et le tourment quand on ne veut point être vaincu dans les choses temporelles, et que par conséquent il vaut mieux être vaincu par un homme que de l'être par l'envie ou par toute autre passion.

CHAPITRE XLVI

Celui-là est invincible qui aime ce qu'on ne peut lui ravir, c'est-à-dire Dieu de tout son cœur et son prochain comme lui-même.

86. Ce qui est vrai, c'est que l'homme lui-

rit animæ malæ utentis aviditas in paradiso, usurpans vetitum cibum contra medici disciplinam, qua sempiterna continetur salus.

84. Si ergo in ista ipsa visibilis carnis imbecillitate, ubi beata vita esse non potest, invenitur admonitio beatæ vitæ propter speciem de summo (a) usque ad ima venientem : quanto magis in appetitione nobilitatis et excellentiæ, et in omni superbia vanaque pompa hujus mundi. Quid enim aliud in ea homo appetit, nisi solus esse, si fieri possit, cui cuncta subjecta sint, perversa scilicet imitatione omnipotentis Dei ? Quem si subditus imitaretur, secundum præcepta ejus vivendo, per eum haberet subdita cetera, nec ad tantam deformitatem veniret, ut bestiolam timeret, qui vult hominibus imperare. Habet ergo et superbia quemdam appetitum unitatis et omnipotentiæ : sed in rerum temporalium principatu, quæ omnia transeunt tamquam umbra.

85. Invicti esse volumus, et recte ; habenti me hoc animi nostri natura post Deum, a quo ad ejus imaginem factus est : sed ejus præcepta erant servanda, quibus servatis nemo nos vinceret. Nunc vero dum ipsa, cujus verbis turpiter consensimus, domatur dolore pariendi, et nos in terra laboramus, et cum magno dedecore superamur ab omnibus, quæ nos commovere ac perturbare potuerint. Itaque nolumus ab hominibus vinci, et iram non possumus vincere. Qua turpitudine quid exsecrabilius dici potest ? Fatemur hominem hoc esse quod nos sumus, qui tamsi habeat vitia, non est tamen ipse vitium. Quanto igitur honestius homo nos vincit, quam vitium ? Quis autem dubitet immane vitium esse invidentiam, qua necesse est torqueatur et subjiciatur, qui non vult in rebus temporalibus vinci ? Melius est ergo ut homo nos vincat, quam invidentia vel quodlibet aliud vitium.

(a) Editi, *de summo bono usque* etc. At abest, *bono*, a MSS.

même ne pourra vaincre celui qui aura dompté ses passions. Car celui-là seul est vaincu à qui son adversaire enlève ce qu'il aime, et s'il ne s'attache qu'à ce qu'on ne peut lui enlever, il est par là même invincible, et n'éprouve pas les tourments de l'envie. Il aime en effet celui qui se prodigue avec d'autant plus d'abondance qu'un plus grand nombre se présentent pour l'aimer et le rechercher. Il aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit; il aime aussi son prochain comme lui-même, et loin de lui porter envie pour l'empêcher de devenir ce qu'il est; il lui vient en aide autant qu'il le peut. Et cet amour il ne peut le perdre, parce qu'il n'a pas pour objet ce qui tombe sous les yeux ni sous les autres sens, c'est dans le sanctuaire de son âme qu'il porte celui qu'il chérit comme lui-même.

87. La véritable règle de l'amour celle qui doit s'étendre à tous les hommes est de vouloir pour les autres les biens qu'on désire pour soi-même, et de ne leur vouloir pas les maux que soi-même en redoute (*Tob.*, IV., 26). Car il ne faut faire de mal à personne, et « l'amour du prochain ne commet jamais l'iniquité (*Rom.*, XIII, 10). » Aimons donc, puisque tel est le précepte, jusqu'à nos ennemis (*Matth.*, V, 44), si nous voulons être invincibles. Ce qui donnera est la force à l'homme, ce n'est pas sa volonté même; mais bien l'immuable loi qui rend libre celui-là seul qui lui est soumis. Avec elle rien ne peut être ravi de ce que l'on aime, et c'est là ce qui rend les hommes invincibles et parfaits. Dites-moi en effet; si vous aimiez votre semblable non comme vous-même, mais comme on aime une bête de somme, une maison de bain, le plumage ou le ramage d'un oiseau, c'est-à-dire pour en retirer quelque plaisir ou quelque avantage temporel, ne seriez-vous pas l'esclave, je ne dis plus d'un homme, mais, ce qui est plus humiliant du vice si honteux et si détestable de ne pas aimer l'homme comme il mérite d'être aimé? Et ce vice dominant dans l'âme, ne seriez-vous pas conduit par lui jusqu'à la fin de la vie ou plutôt jusqu'à la mort?

88. J'ajoute encore que l'homme ne doit pas aimer son semblable, comme on aime des frères selon la chair, des enfants, une épouse, des parents, des alliés ou même des concitoyens; car cette affection n'est que temporelle et nous n'aurions aucune de ces relations, que la naissance et la mort amènent, si, fidèle aux préceptes divins et persévérant dans la res-

CAPUT XLVI

Invictus qui id solum amat quod amanti eripi non potest id est Deum ex toto corde et proximum sicut seipsum.

86. Sed nec ab homine vinci potest, qui vitia sua vicerit. Non enim vincitur, nisi cui eripitur ab adversario quod amat. Qui ergo amat id solum, quod amanti eripi non potest, ille indubitanter invictus est, nec ulla cruciatur invidia. Id enim diligit, ad quod diligendum et percipiendum quanto plures venerint, tanto eis uberius gratulatur. Diligit enim Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente; et diligit proximum tamquam seipsum. Non ergo illi invidet, ut sit quod ipse est; immo adjuvat etiam quantum potest. Nec potest amittere proximum, quem diligit tamquam seipsum; quia neque in seipso ea diligit, quæ oculis subjacent, aut ullis aliis corporis sensibus. Ergo apud seipsum habet quem diligit tamquam seipsum.

87. Ea autem est regula dilectionis, ut quæ sibi vult bona provenire, et illi velit; et quæ accidere sibi mala non vult, et illi nolit, hanc voluntatem erga omnes homines servat (*Tob.*, IV, 16). Nam erga neminem operandum est malum (*Rom.*, XIII, 10). Et « dilectio proximi malum non operatur (*Matt.*, V, 44). » Diligamus ergo, ut præceptum est, etiam inimicos nostros, si vere invicti esse volumus, Non enim per seipsum quisquam hominum invictus est, sed per illam incommutabilem legem, cui quicumque serviunt, soli sunt liberi. Sic enim eis quod diligunt auferri non potest, quæ res una invictos facit et perfectos viros. Nam si vel ipsum hominem homo dilexerit, non tamquam seipsum, sed tamquam jumentum, aut balneas, aut aviculam pictam vel garrulam, id est ut ex eo aliquid temporalis voluptatis aut commodi capiat, serviat necesse est, non homini, sed, quod est turpius, tam fœdo et detestabili vitio, quo non amat hominem sicut homo amandus est. Quo vitio dominante, usque ad extremam vitam, vel potius mortem perducitur.

88. Sed nec sic quidem ab homine homo diligendus est, ut diligentur carnales fratres, vel filii, vel conjuges, vel quique cognati, vel affines aut cives. Nam et dilectio ista temporalis est. Non enim ullas tales necessitudines haberemus, quæ nascendo

semblance de Dieu, notre nature ne fût pas tombée dans cette corruption (1). Aussi, nous rappelant à la perfection de la nature primitive, la vérité elle-même nous commande-t-elle de résister à ces exigences de la chair et du sang, et déclare-t-elle que personne ne pourra prétendre au royaume du ciel, s'il ne hait ces affections charnelles (*Luc*, IX, 60, 62 ; XIV, 16). Et qu'on se garde de trouver inhumain un pareil précepte ; car ne pas aimer dans l'homme sa qualité d'homme, pour n'aimer que sa qualité d'enfant, n'est-ce pas détourner nos yeux de ce qui regarde Dieu, pour nous attacher à ce qui nous regarde nous-mêmes? Du reste, s'étonne-t-on de ne point voir sur le trône celui qui aime le bien privé et non le bien public ? Mais, dira quelqu'un, il faut aimer l'un et l'autre, non, je répondrai avec le Seigneur que nous ne devons aimer que l'un d'eux ; car la vérité l'a positivement affirmé : « Personne ne peut servir deux maîtres (*Matth.*, VI, 24). » Personne en effet ne peut parfaitement aimer ce à quoi nous sommes appelés, sans haïr ce dont il faut détacher nos âmes ; or, nous sommes appelés à reprendre notre nature parfaite, telle que Diou l'a créée avant la chute ; nous devons détacher notre amour de celle que nous avons méritée par le péché, et par conséquent il faut haïr celle-ci, puisque nous désirons en être délivrés.

89. Haissons donc les liens du temps, si nous sommes embrasés de l'amour de l'éternité. Que l'homme aime son prochain comme lui-même, et comme personne n'est à lui-même son père, son fils, son parent, son allié, ni rien de tout cela ; mais qu'il est seulement un homme, que celui qui aime son prochain comme lui-même, aime en lui ce qu'il est en lui-même. Ce que nous sommes n'est point notre corps ; nous ne devons donc ni le rechercher ni le désirer dans l'homme. Et nous pouvons rappelor ici la belle parole de l'Ecriture : « Ne désirez pas le bien d'autrui (*Exod.*, XX, 17). Celui qui aime dans le prochain ce qu'il n'est pas lui-mème à ses propres yeux, ne l'aime donc pas comme il s'aime, et le véritable objet de son amour doit être la nature humaine, soit parfaite, soit appelée à le devenir, sans considérer les rapports de la chair. Ayant le même Dieu pour père, tous ceux qui l'aiment et font sa volonté, sont de la même famille. Ils sont de plus, les uns pour les autres, des pères lorsqu'ils s'avertis-

et moriendo contingunt, si natura nostra in præceptis, et imagine Dei manens, in istam corruptionem non relegaretur. Itaque ad pristinam perfectamque naturam nos ipsa veritas vocans, præcipit ut carnali consuetudini resistamus, docens neminem aptum esse regno Dei, qui non istas carnales necessitudines oderit (*Luc.*, IX, 60, 62, *et* XIV, 26. Neque hoc cuiquam inhumanum videri debet. Magis enim est inhumanum, non amare in homine quod homo est, sed amare quod (*a*) filius est : hoc est enim non in eo amare illud, quod ad Deum pertinet, sed amare illud, quod ad se pertinet. Quid ergo mirum si ad regnum non pervenit, qui non communem, sed privatam rem diligit ? Immo utrumque, ait quispiam : immo illud unum, dicit Deus. Dicit enim verissime Veritas : « Nemo potest duobus dominis servire (*Matt.*, VI, 24). » Nemo enim potest perfecte diligere quo vocamur, nisi oderit unde revocamur. Vocamur autem ad perfectam naturam humanam, qualem ante peccatum nostrum Deus fecit : revocamur autem ab ejus dilectione, quam peccando meruimus. Quare oderimus oportet, unde ut liberemur optamus.

89. Oderimus ergo temporales necessitudines, si æternitatis caritate flagramus. Diligat homo proximum tamquam seipsum. Certe enim sibi ipsi nemo est pater, aut filius, aut affinis, aut aliquid hujusmodi, sed tantum homo. Qui ergo diligit aliquem tamquam seipsum, hoc in eo debet diligere, quod sibi ipse est. Corpora vero non sunt quod nos sumus. Non ergo in homine corpus es expetendum aut desiderandum. Valet enim ad hoc etiam quod præceptum est : « Ne concupiscas rem proximi tui (*Exod.*, XX, 17). » Quapropter quisquis in proximo aliud diligit, quam sibi ipse est, non eum diligit tamquam seipsum. Ipsa igi-

(1) I *Rétract.* c. XIII, n 8.

(*a*) Lov. et Arn, *quod vilius est*, At Bad. Er. et MSS. magno consensu habent, *quod filius est*, quæ lectio magis probatur, quia subjicit Augustinus, *amare hoc, esse amare illud quod ad se pertinet :* utiturque simili modo loquendi in lib. I, de sermone Dom. in monte, ubi rursus de necessitudinum ejusmodi temporalium odio disserens, postquam explicuit quodnam amoris odiique genus uxori vir impendere debeat, *hoc est*, inquit, *diligere in ea quod homo est, odisse quod uxor est*, tum addit hoc et de patre et de matre et ceteris vinculis carnis intelligendum esse, ut in eis oderimus quod genus humanum nascendo et motiendo sortitum est ; diligamus autem quod nobiscum potest ad illa regna perduci, ubi nemo dicit, Pater meus, sed omnes omnino uni Deo, Pater noster.

sent, des fils lorsqu'ils s'obéissent mutuellement, et des frères surtout, parce que leur unique Père les appelle tous, par son testament, à un seul et même héritage.

CHAPITRE XLVII

Véritable amour du prochain. — Celui qui le pratique est invincible.

90. Comment ne serait-on pas invincible en aimant ainsi l'homme, puisqu'on n'aime en lui que l'homme, c'est-à-dire la créature de Dieu faite à son image, et puisqu'on ne saurait manquer d'une nature parfaite à aimer, étant parfait soi-même ? Supposons, en effet, que quelqu'un aime un bon chanteur, qu'il l'aime, non parce qu'il est tel ou tel, mais parce qu'il chante bien, étant bon chanteur lui-même ; ne voudrait-il pas que tous fussent en possession de ce don sans le perdre lui-même ? Est-il, au contraire, jaloux de celui qui le possède, ce n'est plus ce don qu'il aime, mais les louanges ou tout autre profit auquel il voudrait arriver par ce moyen, et dont il peut être privé en tout ou en partie, si un autre chante aussi bien que lui. Donc porter envie à celui qui chante bien, ce n'est point l'aimer, de même que sans ce talent, il ne peut bien chanter. Mais nous pouvons mieux encore appliquer ces réflexions au sage, qui ne peut porter envie à personne, la récompense où parviennent les sages étant la même pour tous et ne diminuant point par le nombre de ceux qui l'obtiennent. Il peut en effet arriver un moment où le chanteur habile ne peut convenablement faire entendre sa voix, et où il a besoin de la voix d'un autre pour produire l'effet qu'il affectionne, comme dans certains festins où il serait peu convenable qu'il chantât, et où il convient qu'une voix se fasse entendre. Mais la sagesse est de tous les temps. Celui qui l'aime et la pratique, loin d'être jaloux de ceux qui l'imitent, se donne à eux autant qu'il le peut, avec bienveillance et une bonté sans mesure : et en retour il n'a pas besoin de leur aide, car ce qu'il aime en eux, il le possède en lui tout entier et dans toute la perfection. Ainsi en aimant son prochain comme soi-même, on ne lui porte pas envie, parce qu'on se le donne aussi ; on n'a pas besoin de lui, parce qu'on n'a pas besoin de soi : on n'a besoin que de s'attacher à Dieu pour posséder le bonheur. Et comme personne ne peut nous le ravir, celui-là est par excellence et en toute

tur natura humana sine carnali conditione diligenda est, sive sit perficienda sive perfecta. Omnes sub uno Deo patre cognati sunt, qui eum diligunt et faciunt voluntatem ipsius. Et invicem sibi sunt, et patres cum sibi consulunt, et filii cum sibi obtemperant, et fratres maxime, quia eos unus pater testamento suo ad unam hæreditatem vocat.

CAPUT XLVII

Vera proximi dilectio, quam qui impendit, invictus est.

90. Quapropter cur iste non invictus sit hominem diligendo, cum in eo nihil præter hominem diligat, id est creaturam Dei ad ejus imaginem factam, nec ei possit deesse perfecta natura quam diligit, cum ipse perfectus est? Sicut enim, verbi gratia, si quisquam diligat bene cantantem, non hunc aut illum, sed tantum bene cantantem quemlibet, cum sit cantator ipse perfectus, ita vult omnes tales esse, ut tamen ei non desit quod diligit; quia ipse bene cantat. Nam si cuiquam invidet bene cantanti, non jam illud diligit, sed aut laudem, aut aliquid aliud, quo bene cantando vult pervenire ; et potest ei minui vel auferri, si et alius bene cantaverit. Qui ergo invidet bene cantanti, non amat bene cantantem : sed rursus qui eo indiget, non bene cantat. Quod multo accommodatius de bene vivente dici potest, quia invidere nulli potest : quo enim perveniunt bene viventes, tantumdem est omnibus, nec minus fit cum plures habuerint. Et potest esse tempus, quo bonus cantator cantare non decenter queat, et indigeat voce alterius, qua sibi exhibeatur, quod diligit ; tamquam si alicubi convivetur, ubi eum cantare turpe sit, sed deceat audire cantantem : bene autem vivere semper decet. Quare quisquis hoc et diligit et facit, non solum non invidet imitantibus, sed et his se præbet libentissime atque humanissime quantum potest ; nec tamen eis indiget. Nam quod in illis diligit, in seipso habet totum atque perfectum. Ita cum diligat proximum tamquam seipsum, non invidet ei, quia nec sibiipsi : præstat ei quod potest, quia et sibiipsi : non eo indiget, quia nec seipso : tantum Deo indiget, cui adhærendo beatus est. Nemo autem illi eripit Deum. Ille ergo verissime atque certissime invictus homo est, qui cohæret Deo, non ut ab eo aliquid boni extra mereatur, sed cui nihil aliud quam ipsum hærere Deo bonum est.

vérité l'homme invincible qui s'attache à Dieu, non pour mériter quelque bien en dehors de lui, mais parce qu'il ne connaît d'autre bonheur que celui de s'attacher à lui.

91. Tant que cet homme est en cette vie, il se sert de ses amis pour répondre à leur amitié, de ses ennemis pour exercer sa patience; il fait du bien à qui il peut, il a de la bienveillance pour tous, et quoiqu'il n'aime pas les biens temporels, il sait en faire un bon usage, et pourvoit au besoin de chacun selon sa condition, s'il ne peut s'intéresser à tous dans une égale mesure. S'il parle à quelqu'un de ses familiers plus volontiers qu'à tout autre, ce n'est pas qu'il l'aime davantage, mais c'est qu'il a en lui une plus grande confiance et qu'il rencontre des occasions plus faciles. Les mondains, il les traite avec d'autant plus d'indulgence qu'il est lui-même moins attaché au monde, mais, comme il ne peut être utile à tous ceux qu'il aime également, il serait injuste s'il ne préférait ceux qui lui sont plus unis. L'union de l'âme est plus étroite que celle des temps et des lieux qui entourent notre naissance corporelle; mais celle-là est encore plus puissante qui sait triompher de tout. Le sage ne se laissera donc abattre par la mort de personne, parce que celui qui aime Dieu de tout son cœur sait que ce qui ne meurt point pour Dieu, ne meurt point pour lui, et que Dieu est le seigneur des vivants et des morts. La misère des autres ne le rend point malheureux, parce que leur justice ne fait pas la sienne. Et de même que nul ne peut lui enlever ni Dieu, ni la justice, de même nul ne peut lui enlever le bonheur. Si parfois les dangers du prochain, ses égarements ou ses douleurs l'émeuvent, ce n'est pour lui qu'une occasion de le secourir, de le reprendre ou de le consoler; mais jamais d'en être bouleversé.

92. Dans toutes les fatigues où l'appelle son devoir, sûr de l'espoir d'un repos à venir, il ne se décourage point. Qui peut lui nuire, quand il sait tirer avantage de son ennemi même? Appuyé sur le secours de celui par l'ordre et la grâce duquel il aime ses ennemis, il ne redoute pas les inimitiés. Ne point s'attrister dans les tribulations est trop peu pour lui; il s'en réjouit même, sachant « que la tribulation produit la patience, la patience l'épreuve, l'épreuve l'espérance; or l'espérance ne confond point; car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné (*Rom.*, v, 3, 5). » Qui pourra le blesser? Qui pourra l'assujettir, lui qui profite de la prospérité et à qui l'adversité apprend quels progrès

91. Hic vir quamdiu est in hac vita, utitur amico ad rependendam gratiam, utitur inimico ad patientiam, utitur quibus potest ad beneficentiam, utitur omnibus ad benevolentiam. Et quamquam temporalia non diligat, ipse recte utitur temporalibus, et pro eorum forte hominibus consulit, si æqualiter non potest omnibus. Quare si aliquem familiarium suorum promtius quam quemlibet alloquitur, non eum magis diligit, sed ad eum habet majorem fiduciam, et apertiorem temporis januam. Tractat enim tempori deditos tanto melius, quanto minus ipse obligatus est tempori. Cum itaque omnibus, quos pariter diligit, prodesse non possit, nisi conjunctioribus prodesse malit, injustus est. Animi autem conjunctio major est, quam locorum aut temporum quibus in hoc corpore (*a*) gignimur; sed ea maxima est, quæ omnibus prævalet. Non ergo iste affligitur morte cujusquam, quoniam qui toto animo Deum diligit, novit nec sibi perire quod Deo non perit. Deus autem dominus est et vivorum et mortuorum. Non cujusquam miseria miser est, quia nec cujusquam (*b*) justitia justus est. Et ut nemo illi justitiam et Deum, sic nemo aufert beatitudinem. Et si aliquando forte alicujus periculo, vel errore, vel dolore commovetur; usque ad illius auxilium, aut correctionem, aut consolationem; non usque ad suam subversionem valere patitur.

92. In omnibus autem officiosis laboribus, futuræ quietis certa exspectatione, non frangitur. Quid enim ei nocebit, qui bene uti etiam inimico potest? Ejus enim præsidio atque munimento inimicitias non pertimescit, cujus præcepto et dono diligit inimicos. Huic viro in tribulationibus parum est non contristari, nisi etiam gaudeat, sciens quod « tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spem, spes autem non confundit. Quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum-Sanctum, qui datus est nobis (*Rom.*, v, 3). » Quis huic nocebit? Quis hunc subjugavit? Homo qui prosperis rebus proficit, asperis quid profecerit, dicit

(*a*) Lov. et Arn. *junguntur*. Bad. et Er. *jungimur*. At MSS. undecim, *gignimur*.
(*b*) MSS. septem, *nec cujusquam injustitia sit injustus*.

il a faits ? A-t-il en abondance les biens périssables ? Il n'y met point sa confiance. Lui sont-ils enlevés ? Il reconnaît alors s'ils ne l'ont point séduit. Souvent, en effet, quand nous les possédons, nous croyons ne point les aimer ; mais quand ils commencent à nous quitter, nous découvrons ce que nous sommes. Et, à vrai dire, ce n'est que ce que nous avons possédé sans attachement que nous perdons sans douleur. Malgré les apparences de la victoire, on est vaincu quand on acquiert en triomphant ce qu'on ne pourra perdre sans douleur ; tandis qu'on triomphe, quoiqu'on paraisse vaincu, lorsqu'en cédant, on arrive à ce qu'on ne peut perdre malgré soi.

CHAPITRE XLVIII

Quelle est la justice parfaite ?

93. Celui donc qui aime la liberté, doit chercher à s'affranchir de tout amour pour les créatures périssables ; et celui qui veut régner, doit se soumettre et s'attacher à Dieu, le suprême et unique dominateur, en l'aimant plus que soi-même. Telle est la justice parfaite qu'elle nous fait préférer ce qui est meilleur, et aimer moins ce qui est de moindre valeur. Aimez donc l'âme sage et parfaite, telle que vous la voyez ; et pour l'âme insensée ne vous y attachez que parce qu'elle peut devenir sage et parfaite ; car nul ne doit aimer sa propre folie. Celui qui l'aime, en effet, ne fera aucun progrès dans la sagesse, et ne deviendra jamais ce qu'il doit désirer, s'il se déteste tel qu'il est. Mais jusqu'à ce qu'on parvienne à cette sagesse et à cette perfection, il faut supporter les travers du prochain avec les mêmes dispositions qu'on supporterait les siens, si l'on était insensé et qu'on aimât la sagesse. Ainsi, l'orgueil lui-même n'étant qu'une ombre de la vraie liberté et de la domination véritable, la divine Providence nous rappelle par son moyen même ce que signifient les aspirations de nos vices, et à quoi nous devons tendre quand nous nous en sommes corrigés.

CHAPITRE XLIX

De la curiosité. — Comment elle peut conduire l'homme à la vérité.

94. Quant aux spectacles et à tout ce qu'on appelle curiosité, qu'y trouve-t-on en dehors du plaisir qui provient de la connaissance des choses ? Mais alors quoi de plus admirable, de

Cum enim mutabilium bonorum adest copia, non eis confidit : sed cum subtrahuntur, agnoscit utrum eum non ceperint. Quia plerumque cum adsunt nobis, putamus quod non ea diligamus : sed cum abesse cœperint, invenimus qui simus. Hoc enim sine amore nostro aderat, quod sine dolore discedit. Videtur ergo vincere, cum vincatur, qui superando ad id pervenit, quod cum dolore amissurus est : et vincit cum vinci videatur, quisquis cedendo ad id pervenit, quod non amittit invitus.

CAPUT XLVIII

Quæ sit perfecta justitia.

93. Quem ergo delectat libertas, ab amore mutabilium rerum liber esse appetat ; et quem regnare delectat, uni omnium regnatori Deo subditus hæreat, plus eum diligendo quam seipsum. Et hæc est perfecta justitia, qua potius potiora, et minus minora diligimus. Sapientem animam atque perfectam talem diligat, qualem illam videt ; stultam non talem, sed quia esse perfecta et sapiens potest : quia nec seipsum debet stultum diligere. Nam qui se diligit stultum, non proficiet ad sapientiam ; nec fiet quisquis qualis cupit esse, nisi se oderit qualis est. Sed donec ad sapientiam perfectionemque veniatur eo animo ferat stultitiam proximi, quo suam ferret si stultus esset, et amaret sapientiam. Quapropter si et ipsa superbia veræ libertatis et veri regni umbra est, etiam per ipsam nos commemorat divina providentia, quid significemus vitiosi, et quo debeamus redire correcti.

CAPUT XLIX

Dé curiositate deinceps, ut hoc vitio admonemur ad contemplandam veritatem.

94. Jam vero cuncta spectacula, et omnis illa quæ appellatur curiositas, quid aliud quærit quam de rerum cognitione lætitiam ? Quid ergo admirabilius, quid speciosius ipsa veritate, ad quam omnis spectator pervenire se cupere confitetur, cum vehementer ne fallatur invigilat, et inde se jactat si quid acutius ceteris, et vivacius in spectando cognoscat et judicet ? Ipsum denique præstigiatorem, nihil aliud quam fallaciam profitentem, diligenter intuentur, et cautissime observant : et si eluduntur, quia sua non

plus beau que la vérité, à laquelle tout spectateur désire arriver, quand il met tous ses soins à ne pas être trompé et lorsqu'il se glorifie, s'il la découvre avec plus de pénétration que d'autres, ou s'il l'apprécie avec plus de sagacité ? On examine même avec soin, on observe avec la plus grande attention le prestidigitateur qui avoue qu'il veut tromper son assistance ; et s'il fait illusion, comme on ne peut se vanter de sa propre science, on est heureux de la sienne, de cette science qui a trompé. Viendrait-il à ignorer ou à paraître ignorer par quels moyens il trompe les spectateurs, que nul n'applaudirait à une ignorance que l'on partage. Mais si quelqu'un de l'assemblée a saisi son secret, ne se croit-il pas plus digne d'éloges que le prestidigitateur lui-même, uniquement parce qu'il n'a pu être illusionné ni trompé ? Et si le grand nombre le découvrent, on ne lui donne plus d'éloges ; mais on rit de ceux qui n'ont pu le comprendre. Ainsi, partout la palme est donnée à la connaissance, à la découverte habile, à l'intelligence de la vérité, que ne parviennent jamais à saisir ceux qui la cherchent à l'extérieur.

95. Et cependant nous sommes plongés dans de telles frivolités et dans de telles turpitudes que, quand on nous demande ce que l'on doit préférer du vrai ou du faux, nous répondons unanimement que le vrai est préférable, et nous nous attachons ensuite aux amusements et aux plaisirs où jamais le vrai, mais toujours le faux nous séduit, avec plus de force qu'aux oracles de la vérité. Notre châtiment se trouve dans notre jugement même et dans nos aveux, puisque notre raison condamne ce que poursuit notre vanité. Ce n'est qu'un jeu sans doute et un spectacle, tant que nous ne perdons point de vue la réalité dont la représentation nous amuse : mais en aimant ces spectacles n'arrive-t-il pas que nous nous éloignons du vrai, que nous ne savons plus ce que figurent ces représentations auxquelles nous nous attachons comme à des beautés premières, et que nous ne pensons plus en les quittant qu'aux vaines images qu'elles ont laissées en nous ? Voulons-nous ensuite rentrer en nous-mêmes pour rechercher la vérité, elles se mettent en travers de notre route, elles ne nous laissent plus passer, elles dépouillent notre âme, non à force ouverte, mais par des embûches dangereuses, nous voilant le sens profond de ces paroles : « Défiez-vous des simulacres. (I, *Joan.* 21.) »

96. Les esprits dès lors sont précipités dans le vague de leurs pensées à travers des mondes innombrables. Les uns rêvent que Dieu ne peut être qu'un corps de feu ; d'autres voient l'éclat d'une lumière immense se répandre au loin

possunt, illius delectantur scientia qui eos eludit. Nam si et ille nesciret quibus caussis fallantur intuentes, vel nescire crederetur, pariter erranti nullus plauderet. Si quis autem de populo unus eum deprehenderit, majorem illo laudem se mereri putat, non ob aliud, nisi quia decipi fallique non potuit. Si autem multis apertus sit, non ille laudatur ; sed irridentur ceteri, qui talia deprehendere nequeunt. Ita omnis palma cognitioni datur, et artificio, et comprehensioni veritatis : ad quam nullo modo perveniunt, qui foris eam quærunt.

95. Itaque in tantas nugas et turpitudines mersi sumus, ut cum interrogati quid sit melius, verum an falsum, ore uno respondeamus, verum esse melius : jocis et ludis tamen, ubi nos utique non vera, sed ficta delectant, multo propensius quam præceptis ipsius veritatis hæreamus. Ita nostro judicio et ore punimur, aliud ratione approbantes, aliud vanitate sectantes. Tamdiu autem est ludicrum et joculare aliquid, quamdiu novimus, in cujus veri comparatione rideatur. Sed diligendo talia excidimus a vero, et non jam invenimus quarum rerum imitamenta sint, quibus tamquam primis pulcris inhiamus, et ab eis recedentes amplexamur nostra phantasmata. Nam redeuntibus nobis ad investigandam veritatem, ipsa in itinere occurrunt, et nos transire non sinunt, nullis viribus, sed magnis insidiis latrocinantia, non intelligentibus quam late pateat quod dictum est « Cavete a simulacris (*Joha.*, v, 21). »

96. Itaque alii per innumerabiles mundos vaga cogitatione volutati sunt. Alii Deum esse non posse, nisi corpus igneum putaverunt. Alii candorem lucis immensæ per infinita spatia usquequaque porrectum, ex una tamen parte quasi nigro quodam cuneo fissum, duo adversa regna opinantes, et talia rebus constituentes principia, cum suis phantasmatis fabulati sunt. Quos si jurare cogam, utrum hæc vera esse sciant, fortasse non audeant, sed vicissim dicant : Tu igitur ostende quid verum sit. Quibus si nihil respondeam, nisi ut illam lucem quærant, qua eis apparet et certum est, aliud esse credere,

dans des espaces sans limite, mais séparée d'un côté comme un coin noir : et, s'imaginant que ce sont deux royaumes opposés auxquels se rapporte l'origine de toutes choses, ils bâtissent leurs fables sur de semblables rêveries. Leur demanderai-je, sous la foi du serment, s'ils croient à la vérité de ce qu'ils disent ? Peut-être qu'ils n'oseront pas me répondre, et qu'ils me diront à leur tour : « Montrez vous-même la vérité! » Et si je leur conseille de chercher cette lumière qui leur fait voir et leur affirme que croire n'est pas comprendre ; ils sont eux-mêmes prêts à affirmer avec serment que les yeux ne peuvent l'apercevoir, qu'on ne peut se la représenter dans une étendue locale, qu'elle s'offre partout à ceux qui la cherchent, et qu'on ne peut rien découvrir de plus certain ni de plus clair.

97. De plus, tout ce que je viens de dire sur cette lumière de l'intelligence, ne m'a été dévoilé que par elle. C'est par elle, que je comprends la vérité de mes paroles et c'est par elle encore que je vois, que je les comprends. Et quand un homme comprend qu'il comprend, et se rend compte de cet acte de son intelligence, ne vois-je pas qu'il s'engage dans l'infini et qu'il n'y a dans cet infini ni espace ni changement ? Ne vois-je pas aussi que je ne puis comprendre sans être vivant, et mieux encore, qu'en comprenant j'ai plus de vie? Car la vie éternelle qui surpasse par sa nature même la vie temporelle, je ne l'aperçois que par un acte de mon intelligence ; dans le regard de mon esprit, j'éloigne d'elle tout changement, je n'y distingue aucun temps, parce que le temps se compose de mouvements passés et futurs dans les créatures, tandis que dans l'éternité rien ne passe, rien n'est à venir : ce qui finit cesse d'être, ce qui doit commencer n'est pas encore ; l'eternité, au contraire, est toujours ; elle n'a pas été, comme si elle n'était plus ; elle ne sera pas, comme si elle n'était pas encore. Aussi seule a-t-elle pu dire en toute vérité à l'esprit de l'homme : « Je suis celui qui suis. » et Moïse a pu dire d'elle avec la même vérité : « Celui qui est, m'a envoyé (*Exod.*, III, 4). »

CHAPITRE L

Comment faut-il étudier l'Ecriture sainte?

98. Si nous, pauvres mortels, nous ne pouvons nous attacher à elle, faisons du moins la

aliud intellige, jurarent et ipsi, nec oculis videri posse istam lucem, nec cum aliqua locorum vastitate cogitari, et nusquam non præsto esse quærentibus ; et nihil ea certius atque serenius inveniri.

97. Quæ rursus omnia, quæ de hac luce mentis nunc a me dicta sunt, nulla alia quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse quæ dicta sunt, et hæc me intelligere per hanc rursus intelligo. Et hoc rursus et rursus cum quisque se aliquid intelligere intelligit, et idipsum rursus intelligit, in infinitum pergere intelligo, et nulla hic esse spatia cujusquam tumoris aut volubilitatis intelligo : intelligo etiam non me posse intelligere, nisi vivam, et me vivaciorem intelligendo fieri, certius intelligo. Æterna enim vita vitam temporalem vivacitate ipsa superat : nec quid sit æternitas, nisi intelligendo conspicio. Mentis quippe adspectu omnem mutabilitatem ab æternitate sejungo, et in ipsa æternitate nulla spatia temporis cerno ; quia spatia temporis præteritis et futuris rerum motibus constant. Nihil autem præterit in æterno, et nihil futurum est : quia et quod præterit, esse desinit, et quod futurum est, nondum esse cœpit : Æternitas autem, tantummodo est, nec fuit quasi jam non sit, nec erit quasi adhuc non sit. Quare sola ipsa verissime dicere potuit humanæ menti, « Ego sum qui sum (*Exod.*, III, 14) ; » et de illa verissime dici potuit, « Misit me, qui est. »

CAPUT L

Scripturarum et interpretationum ratio.

98. Cui si nondum possumus inhærere, objurgemus saltem nostra phantasmata, et tam nugatorios et deceptorios ludos de spectaculo mentis ejiciamus. Utamur gradibus, quos nobis divina providentia fabricare dignata est. Cum enim figmentis ludicris nimium delectati evanesceremus in cogitationibus nostris, et totam vitam in quædam vana somnia verteremus, (*a*) rationali creatura serviente legibus suis, per sonos ac litteras, ignem, fumum, nubem,

(*a*) Erudito viro visum erat legendum esse, *irrationali* ; sed MSS. omnes et editi ferunt, *rationali creatura*. quibus verbis, nisi fallimur, intelligendi veniunt Angeli, uti infra n. 99. in fine, et in lib. III. de libero arbitrio, c. x, n. 30. Quippe Deus per Angelos loquebatur antiquis Patribus, corumque ministerio exhibebat *sonos, litteras, ignem, fumum, nubem. columnam*, et similia portenta, quæ in sacra historia narrantur. Sic autem prosequuntur MSS. plerique, *serviente de legibus suis* etc.

guerre à nos rêveries, et éloignons du théâtre de notre esprit ces amusements si frivoles et si trompeurs. Servons-nous des degrés que la divine Providence a daigné disposer pour nous. Alors que, séduits par les fictions, nous nous perdions dans la vanité de nos pensées et que nous consumions toute notre vie dans des rêves insensés, l'ineffable miséricorde de Dieu, par le ministère de la créature raisonnable, soumise à ses lois, n'a pas dédaigné de jouer, pour ainsi dire avec notre enfance au moyen de paraboles et de comparaisons, employant pour cela les sons et l'écriture, la fumée, le feu, une colonne une nuée, signes visibles de sa pensée; et ce fut là comme la boue qui devait guérir les yeux de notre âme.

99. Distinguons donc quelle autorité nous devons donner à l'histoire, quelle foi à l'intelligence; examinons ce que nous devons croire et confier à la mémoire même avant de le comprendre : où est la vérité, non pas celle qui vient et qui passe, mais celle qui demeure immuable; quelle est la manière d'interpréter les allégories que nous croyons avoir été révélées par la sagesse dans le Saint-Esprit; s'il suffit de passer des actions visibles d'autrefois aux événements extérieurs des temps actuels, ou bien s'il faut monter jusqu'aux passions de l'âme et jusqu'à l'immuable éternité : si quelques-unes de ces figures se rapportent aux faits extérieurs, d'autres aux passions de l'âme, d'autres aux lois éternelles; si d'autres enfin peuvent découvrir tout cela en même temps, cherchons quel est l'objet immuable de la foi, si c'est à un objet historique et temporel, ou bien à un spirituel et éternel, que doivent s'appliquer toutes les interprétations; comment elle peut servir à l'intelligence et à la possession des biens éternels, où se trouve la fin des bonnes œuvres et la claire vue de ce qu'on a cru dans le temps? Quelle différence il y a entre l'allégorie de l'histoire et l'allégorie des faits, entre l'allégorie des discours et celle des rites sacrés? Comment il faut interprêter, selon le génie de chaque langue, les expressions employées dans l'Ecriture? Car toute langue a ses locutions particulières qui, traduites dans une autre, paraissent absurdes. Demandons surtout pourquoi ce langage si peu relevé qu'on trouve dans les Ecritures où il est parlé non-seulement de la colère de Dieu, de sa tristesse, de son réveil, de son sonvenir, de son oubli, et d'autres sentiments que peuvent éprouver des hommes de bien; mais encore de regret, de jalousie, de débauche, et autres choses semblables? L'œil de Dieu, ses mains, ses pieds et d'autres membres dont parlent les Ecritures. doivent-ils se rapporter à une forme

columnam, quasi quædam verba visibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodammodo ludere, et interiores oculos nostros luto hujusmodi curare non aspernata est ineffabilis misecordia Dei.

99. Distinguamus ergo, quam fidem debeamus historiæ, quam fidem debeamus intelligentiæ, quid mandemus memoriæ, verum esse nescientes, sed credentes tamen, Et ubi sit verum, quod non venit et transit, sed semper eodem modo manet. Quid sit modus interpretandæ allegoriæ, quæ per sapientiam dicta creditur in Spiritu-sancto : utrum a visibilibus antiquioribus ad visibilia recentiora eam perducere sufficiat; an usque ad animæ affectiones atque naturam, an usque ad incommutabilem æternitatem : an aliæ significent gesta visibilia, aliæ motus animorum, aliæ legem æternitatis; an aliquæ inveniantur, in quibus hæc omnia vestiganda sint. Et quæ sit stabilis fides, sive historica et temporalis, sive spiritalis et æterna, ad quam omnis interpretatio auctoritatis dirigenda sit. Et quid prosit ad intelligenda, et obtinenda æterna, ubi finis est omnium bonarum actionum, fides rerum temporalium. Et quid intersit inter allegoriam historiæ, et allegoriam facti, et allegoriam sermonis, et allegoriam sacramenti. Et quomodo ipsa locutio divinarum Scripturarum secundum cujusque linguæ proprietatem accipienda sit. Habet enim omnis lingua sua quædam propria genera locutionum, quæ cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda. Quid prosit tanta loquendi humilitas, ut non solum ira Dei, et tristitia, et a somno expergefactio, et memoria, et oblivio, et alia nonnulla quæ in bonos homines cadere possunt, sed etiam pænitentiæ, zeli, crapulæ nomina, et alia hujusmodi in Sacris libris inveniantur? Et utrum oculi Dei, et manus, et pedes, et alia hujus generis membra, quæ in Spirituris nominantur, ad visibilem formam humani corporis referenda sint; an ad significationes intelligibilium et spiritalium potentiarum, sicut galea, et scutum, et gladius, et cingulum, et cetera talia. Et quod maxime quærendum est, quid prosit generi humano, quod sic nobiscum per rationalem, et genitalem, et corporalem creaturam sibi

visible de corps humain ; ou ces expressions désignent-elles des perfections invisibles et spirituelles, comme : le casque, le bouclier, le glaive, le baudrier et d'autres encore? Enfin, ce qui est bien plus important encore, sachons de quoi a servi au genre humain que la divine Providence ait conversé avec nous par l'intermédiaire d'une créature raisonnable, créée par elle, revêtue d'un corps et soumise à ses lois? Cette seule considération bannira de nos âmes toute insolence ridicule et y établira le règne d'une religion sainte.

CHAPITRE LI

La méditation des saintes Ecritures sert de remède à la curiosité.

100. Laissant donc de côté toutes ces bagatelles du théâtre et des poëtes, nourrissons et abreuvons de l'étude et de la médiation des Ecritures notre âme à qui la faim et la soif d'une vaine curiosité n'avaient donné que fatigue et inquiétude, et qui cherchait inutilement à se rassasier, comme d'un festin en peinture, de ses vaines imaginations. Livrons-nous à ce salutaire exercice aussi noble que libéral. Si les merveilles et la beauté des spectacles nous charment, aspirons à voir cette sagesse « qui atteint avec force d'une exrtémité à l'autre et qui dispose tout avec douceur (*Sap.*, VIII, 1). » Qu'y a-t-il en effet de plus admirable que cette force incorporelle qui crée et gouverne le monde corporel ? et qu'y a-t-il de plus beau que cette puissance qui l'ordonne et qui l'embellit ?

CHAPITRE LII

La curiosité, comme les autres vices, devient une occasion de pratiquer la vertu.

101. Et si l'on prétend qne ces impressions nous arrivent par les sens, et que l'esprit leur est préférable, cet esprit ne pourra-t-il rien voir par lui-même, ou bien ce qu'il apercevra ne sera-t-il pas bien supérieur et beaucoup plus parfait ? Bien plus, excité par ses jugements mêmes à considérer ce qui en fait la règle, et des productions des arts remontant jusqu'à leurs lois, notre esprit contemplera cette beauté en comparaison de laquelle les autres beautés créées avec sa miséricorde ne sont que laideur : « En effet, les perfections invisibles de Dieu, ainsi que son éternelle puissance et sa divinité, depuis la création du monde sont devenues visibles par tout ce qui a été fait (*Rom.*, I, 20).» Ce sera ainsi remonter des biens du temps à ceux de l'éternité, et réformer la vie du vieil homme en celle de l'homme nouveau. Or,

servientem divina providentia locuta est. Quo uno cognito, omnis ab animis protervitas puerilis excluditur, et introducitur sacrosancta religio.

CAPUT LI

Scripturarum perscrutatio in curiositatis medelam.

100. Omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis, divinarum Scripturarum consideratione et tractatione pascamus animum atque potemus vanæ curiotitatis fame ac siti fessum et æstuantem, et inanibus phantasmatis tamquam pictis epulis, frustra refici satiarique cupientem, hoc vere liberali, et ingenuo ludo salubriter erudiamur. Si nos miracula spectaculorum, et pulcritudo delectant, illam desideremus videre Sapientiam (*Sap.*, VIII, 1), « quæ pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. » Quid enim mirabilius, vi incorporea mundum corporeum fabricante et administrante? aut quid pulcrius ordinante et ornante?

CAPUT LII

Et curiositas et alia vitia sunt occasio ad virtutem.

101. Si autem omnes fatentur per corpus ista sentiri, et animum meliorem esse quam corpus, nihilne per se animus ipse conspiciet, aut quod conspiciet potest esse, nisi multo excellentius longeque præstantius? Immo vero (a) commemorati ab iis quæ judicamus, intueri quid sit secundum quod judicamus, et ab operibus artium conversi ad legem artium, eam speciem mente contuebimur, cujus comparatione fœda sunt, quæ ipsius benignitate sunt pulcra. « Ivisibilia enim Dei a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, et sempiterna ejus virtus et divinitas (*Rom.*, I, 20). »

(a) MSS. duo, *commoniti*, alii omnes, *commemorati;* et paulo infra habent, *commemorari*, hoc verbo frequens utitur Augustinus pro, *commoneri*, quod hic in editis fuerat substitutum.

qu'y a-t-il qui ne puisse porter l'homme à la pratique de la vertu, quand ses vices eux-mêmes peuvent l'y conduire ? que recherche en effet la curiosité, sinon la science qui ne peut être certaine, si elle n'a pour objet les vérités éternelles, à jamais immuables ? Que demande l'orgueil sinon la puissance qui se rapporte à la facilité d'exécution, puissance que trouve seule l'âme parfaite, soumise à son Dieu et soupirant de tout son amour vers son règne? que veut la volupté du corps, sinon le repos qui n'est que là où il n'y a ni indigence, ni corruption? Il faut donc éviter les demeures inférieures, c'est-à-dire les châtiments si graves qui suivent cette vie ; où rien ne peut rappeler la vérité, parce qu'il n'y a plus de raisonnement; où il n'y a plus de raisonnement, parce que n'y penètre point cette vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde (*Joan.*, XI, 9). Hâtons-nous donc; marchons pendant que le jour nous éclaire encore, et ne laissons point les ténèbres nous envelopper (*Joan.*, XII, 35). Hâtons-nous d'éviter la seconde mort (*Apoc.*, XX, 6), « où personne ne se souvient de Dieu, » et l'enfer « où personne ne chante ses louanges (*Ps.*, VI). »

CHAPITRE LIII

Intentions différentes des sages et des insensés.

102. Mais hélas ! combien il est d'hommes malheureux qui méprisent ce qu'ils connaissent, qui se plaisent aux nouveautés et préfèrent l'étude à la science, quoique celle-ci soit le but de l'étude : combien pour qui une action facile est de peu de valeur, qui aiment mieux le combat que la victoire, quoique la victoire soit le but du combat : pour qui la santé du corps n'est rien, qui aiment mieux manger que d'être rassasiés, se livrer aux voluptés charnelles, que de ne pas en éprouver les impressions, qui préfèrent dormir que de ne pas avoir à se laisser aller au sommeil : et cependant le but de toutes ces jouissances n'est-il pas de n'avoir ni faim ni soif, de ne plus désirer les joies de la chair, et de ne plus éprouver de fatigues ?

103. Aussi ceux qui désirent arriver à ces fins renoncent d'abord à la curiosité, sachant qu'il n'y a de véritable science que celle qui est intérieure, et s'y attachant autant qu'ils le peuvent en cette vie. Puis, laissant de côté toute obstination, ils acquièrent la liberté d'action ; ils savent que c'est une victoire plus grande et plus facile de ne pas résister à la colère de quelqu'un, et ils agissent ainsi, autant du moins qu'ils le peuvent en cette vie ; ils goûtent enfin le repos même du corps, en s'abstenant de tout ce qui n'est pas indispensable, et de cette manière, ils éprouvent combien le Seigneur est doux ; dès ici-bas ils n'ignorent point ce qui les attend après le tombeau, et ils se soutiennent par la foi, l'espérance et la charité. Si maintenant nous ne connaissons

Hæc est a temporalibus ad æterna regressio, et ex vita veteris hominis in novum hominem reformatio. Quid est autem unde homo commemorari non possit ad virtutes capessendas, quando de ipsis vitiis potest? Quid enim appetit curiositas, nisi cognitionem, quæ certa esse non potest, nisi rerum æternarum et eodem modo se semper habentium? Quid appetit superbia nisi potentiam, quæ refertur ad agendi facilitatem, quam non invenit anima perfecta nisi Deo subdita, et ad ejus regnum summa caritate conversa? Quid appetit voluptas corporis nisi quietem, quæ non est nisi ubi nulla est indigentia et nulla corruptio? Cavendi sunt ergo inferiores inferi, id est post hanc vitam pœnæ graviores, ubi nulla potest esse commemoratio veritatis, quia nulla ratiocinatio : ideo nulla ratiocinatio, quia non eam perfundit lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quare festinemus, et ambulemus cum dies præsto est, ne nos tenebræ comprehendant. Festinemus a secunda morte liberari, ubi nemo est qui memor Dei sit, et ab inferno, ubi nemo confitebitur Deo.

CAPUT LIII

Scopi stultorum ac sapientum diversi.

102. Sed miseri homines, quibus cognita vilescunt, et novitatibus gaudent, libentius discunt, quam norunt, cum cognitio sit finis discendi. Et quibus vilis est facilitas actionis, libentius certant quam vincunt, cum victoria sit finis certandi. Et quibus vilis est corporis salus, malunt vesci quam satiari, et malunt frui genitalibus membris quam nullam talem commotionem pati : inveniuntur etiam qui malunt dormire quam non dormitare; cum omnis illius voluptatis sit finis, non esurire ac sitire, et non desiderare concubitum, et non esse corpore fatigato.

103. Quare qui fines ipsos desiderant, prius cu-

qu'incomplétement, la science parfaite nous sera donnée après la vie et lorsqu'elle sera venue à nos âmes, il n'y aura plus d'imperfection (I *Cor.*, XII, 9, 10). Nous jouirons aussi de la paix la plus profonde ; car si maintenant, « il y a une autre loi dans mes membres qui combat contre la loi de l'esprit : la grâce de Dieu, par Jésus-Christ Notre Seigneur nous délivrera de ce corps de mort(*Rom.*, VII,23, 25):» nous nous entendons peut être en grande partie avec notre adversaire, maintenant que nous voyageons avec lui (*Matth.*, V, 25). Mais alors notre corps jouira d'une pleine santé, d'une existence sans besoins, et sans fatigue, parce qu'au temps où s'accomplira « la résurrection de la chair ce corps incorruptible sera revêtu d'incorruptibilité (I *Cor.*, XV, 53). » Et faut-il s'étonner que tous ces biens soient donnés à ceux qui dans l'étude n'ont aimé que la vérité, dans l'action que le repos, et dans le corps que la santé ? Après cette vie n'auraient-ils pas droit à posséder dans sa perfection ce qu'ils auront préféré ici-bas ?

CHAPITRE LIV

Quel rapport ont avec leurs vices les supplices des damnés.

104. A ceux donc qui abusent des dons incomparables de l'esprit, pour chercher au dehors les biens visibles qui devaient les porter à la contemplation et à l'amour des biens spirituels, à ceux-là seront réservées les ténèbres extérieures.Ils ont senti déjà le commencement de ces ténèbres dans la prudence de la chair et dans la dégradation des sens. Ceux qui se plaisent dans la lutte, seront privés de la paix, et en proie aux plus grandes difficultés, Car les difficultés crmmencent dans les combats et les contestations, et c'est sans doute, ce que signifie cette parole du Sauveur : « qu'on lie au coupable les pieds et les mains, » c'est-à-dire qu'on lui enlève toute liberté d'action. Pour ceux qui cherchent la faim et la soif, qui aiment à s'enflammer de coupables désirs et à se fatiguer dans les plaisirs du boire et du manger, des voluptés et du sommeil, ils aiment déjà la privation,qui est le commencement des plus grandes douleurs, et ils auront complétement ce qu'ils aiment, dans ces lieux terribles où « il n'y aura que pleurs et que grincements de dents (*Matth.*, XXII, 13). »

105. Mais pourquoi ne pas le dire ? Combien d'infortunés qui aiment à la fois tous ces vices, dont la vie se consume dans les spectacles et les contestations, dans le boire et le manger, dans les voluptés charnelles et le sommeil : qui ne s'occupent dans leur pensée que des impressions trompeuses qui remplissent leurs désor-

riositate carent, cognoscentes eam esse certam cognitionem quæ intus est, et ea perfruentes quantum in hac vita queunt. Deinde accipiunt actionis facilitatem pervicacia posita, scientes majorem esse facilioremque victoriam, non resistere animositati cujusquam. Et hoc, quantum in hac vita queunt, sentiunt.Postremo etiam quietem corporis, abstinendo ab iis rebus sine quibus agi hæc vita potest. Ita gustant quam suavis est Dominus : nec erit dubium quid post hanc vitam futurum sit; et perfectionis suæ fide, spe, caritate nutriuntur. Post hanc autem vitam et cognitio perficietur; quia ex parte nunc scimus, cum autem venerit quod perfectum est, non erit ex parte : et pax omnis aderit; nunc enim alia lex in membris meis repugnat legi mentis meæ, sed liberabit nos de corpore mortis hujus gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum; quia ex magna parte concordamus cum adversario, cum illo sumus in via : et tota sanitas, et nulla indigentia, et nulla fatigatio aderit corpori; quia corruptibile hoc, tempore atque ourdine suo, quo resurrectio carnis futura est, induetur incorruptione. Non mirum autem, si hoc dabitur iis, qui in cognitione solam veritatem amant, et in actione solam pacem, et in corpore solam sanitatem. Hoc enim in eis perficietur post hanc vitam, quod in hac vita plus diligunt.

CAPUT LIV

Supplicia damnatorum, quam habeant rationem ad eorum vitia.

104. Qui ergo male utuntur tanto mentis bono, ut extra eam visibilia magis appetant, quibus ad (*a*) conspicienda et diligenda intelligibilia commemorari debuerunt, dabuntur eis exteriores tenebræ. Harum quippe initium est carnis prudentia, et sensuum corporeorum imbecillitas. Et qui certaminibus delectantur, alienabuntur a pace, et summis

(*a*) Ita MSS. At excusi habent, *ad concupiscenda.*

dres; qui, de leurs erreurs, prétendent tirer des règles pour leur superstition ou leur impiété, règles qui les trompent, et auxquelles cependant ils demeurent attachés alors même qu'ils s'efforcent de repousser les séductions de la chair. Ah ! ils ne font pas bon usage du talent qui leur a été confié, c'est-à-dire de cette pénétration d'esprit qui semble distinguer tous ceux que nous appelons savants, polis ou spirituels. Ils l'ont caché dans un suaire ou enfoui en terre, c'est-à-dire enveloppé et opprimé dans les plaisirs, les vanités et les passions de la chair. Aussi ils auront les pieds et les mains liés, et ils seront jetés dans les ténèbres extérieures, où il y aura des pleurs et des grincements de dents. Ce n'est pas qu'ils aient aimé ces tourments (et qui pourrait les aimer?); mais ce qu'ils ont aimé en était le commencement, et la recherche de ces jouissances n'était qu'un appel à ces rigueurs. Que ceux qui aiment mieux continuer la route que de se retourner et parvenir au but, soient rejetés plus loin : « Car ils sont chair, ils sont un esprit errant et qui ne revient pas. »

106. Celui, au contraire, qui fait bon usage des cinq sens de son corps pour croire et annoncer les œuvres de Dieu, pour nourrir la charité, soit par l'action, soit par la méditation, pour pacifier sa nature et connaître Dieu, celui-là entre dans la joie de son Seigneur. Le talent enlevé à qui n'a pas su s'en servir est donné à celui qui a fait fructifier les cinq qui lui étaient confiés. Est-ce à dire que l'intelligence de l'un sera transférée à un autre? non sans doute ; mais nous apprenons par cette parole que des hommes doués d'un esprit supérieur, mais indifférents ou impies, peuvent perdre leur pénétration, et d'autres l'acquérir, s'ils sont actifs et pieux, quand même leur intelligence serait plus lente. Le talent n'est point donné à celui qui en avait reçu deux ; car il le possède déjà, puisque ses actions et ses pensées sont bien réglées. Le Seigneur le donne à celui qui en avait reçu cinq, parce que celui qui n'a foi qu'aux choses visibles et temporelles, n'a pas encore un esprit capable de contempler les biens éternels. Mais il peut l'acquérir, s'il loue le Dieu créateur des créatures sensibles, s'il s'attache à lui par la foi, s'il l'attend par l'espérance, et le cherche par la charité.

difficultatibus implicabuntur. Initium enim summæ difficultatis est bellum atque contentio. Et hoc significare arbitror, quod ligantur ei manus et pedes, id est facilitas omnis aufertur operandi (*Matt.*, XXII, 13). Et qui sitire et esurire volunt, et in libidinem ardescere et defatigari, ut libenter edant, et bibant, et concumbant, et dormiant, amant indigentiam, quod est initium summorum dolorum. Perficietur ergo in eis quod amant, ut (*a*) ibi sint ubi eis sit ploratus et stridor dentium.

105. Plures enim sunt qui hæc omnia simul vitia diligunt, et quorum vita est spectare, contendere, manducare, bibere, concumbere, dormire, et in cogitatione sua nihil aliud quam phantasmata, quæ de tali vita colligunt, amplexari, et ex eorum fallacia, superstitionis vel impietatis regulas figere, quibus decipiuntur, et quibus inhærent, etiam si ab illecebris carnis se abstinere conentur. Quia non bene utuntur talento sibi commisso, id est mentis acie, qua videntur omnes, qui docti aut urbani aut faceti nominantur, excellere. Sed habent eam in sudario ligatam, aut in terra obrutam, id est delicatis et superfluis rebus, aut terrenis cupiditatibus involutam et oppressam. Ligabantur ergo his manus et pedes, et mittentur in tenebras exteriores, ibi erit ploratus et stridor dentium. Non quia ipsa dilexerunt, (quis enim hæc diligat?) sed quia illa quæ dilexerunt, initia sunt istorum, et necessario dilectores suos ad ista perducunt. Qui enim magis amant ire quam redire aut pervenire, in longinquiora mittendi sunt; quoniam caro sunt et spiritus ambulans, et non revertens.

106. Qui vero bene utitur vel ipsis quinque sensibus corporis ad credenda et prædicanda opera Dei, et nutriendam caritatem ipsius, vel actione vel cognitione ad pacificandam naturam suam, et cognoscendum Deum, intrat in gaudium Domini sui. Propterea talentum quod male utenti aufertur, illi datur qui talentis quinque bene usus est (*Matt.*, XV, 28) : non quia transferri potest acumen intelligentiæ, sed ita significatum est, posse hoc amittere negligentes et impios ingeniosos, et ad eam pervenire diligentes et pios, quamvis ingenio tardiores. Non enim datum est illud talentum ei, qui acceperat duo; habet enim et hoc, qui jam in actione et cognitione bene vivit; sed ei qui acceperat quinque. Nondum enim habet ad æterna contemplanda idoneam mentis aciem, qui visibilibus tantum, id est temporalibus credit : sed habere potest, qui horum omnium sensibilium Deum artificem laudat, et

(*a*) In MSS plerisque, *ut eis ibi sit ploratus* etc.

CHAPITRE LV

Conclusion. — Exhortation à la vraie religion.

107. Puisqu'il en est ainsi, je vous exhorte, ô vous qui m'êtes si chers et si proches, et je m'exhorte moi-même avec vous, à courir de toute la vitesse dont nous sommes capables vers le but où Dieu nous appelle par sa sagesse. N'aimons point le monde, parce que tout ce qu'il y a dans le monde n'est que concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et ambition du siècle (I *Joan*, II, 15, 16). N'aimons ni à corrompre ni à être corrompus par les voluptés de la chair pour ne point arriver à une plus lamentable corruption de douleurs et de supplices. N'aimons point les luttes, dans la crainte de tomber au pouvoir des anges qui en font leur joie, pour être ensuite humiliés, enchaînés et tourmentés par eux. N'aimons pas enfin les spectacles visibles de peur qu'après nous être éloignés de la vérité et avoir aimé des ombres, nous ne soyons jetés dans les ténèbres.

108. Que la religion ne consiste pas pour nous dans les vagues conceptions de notre esprit, car toute vérité est préférable à ce que notre pensée peut imaginer arbitrairement, et ne nous attachons pas à l'âme elle-même, quoiqu'elle garde toujours la vérité de sa nature même en s'égarant. Un brin de paille véritable est préférable à la lumière que forment à volonté nos vaines pensées : et néanmoins ne serait-il pas insensé de croire qu'il faille adorer le brin de paille que nous touchons et que nous saisissons ? Que la religion ne soit pas non plus pour nous dans l'adoration des œuvres humaines. Car les ouvriers qui les fabriquent sont préférables, et cependant nous ne devons pas les adorer. Qu'elle ne consiste pas à adorer les bêtes : car le dernier des hommes est meilleur encore, et nous ne devons pas l'adorer. Ne mettons point notre religion dans l'adoration des morts : car s'ils ont vécu pieusement, loin d'ambitionner de tels honneurs, ils veulent que nous adorions celui à la lumière duquel ils se réjouissent de nous voir associés à leurs mérites. Notre devoir est de les honorer par l'imitation de leurs vertus, et non de les adorer par religion. Si, au contraire, ils ont mal vécu, en quelque endroit qu'ils soient, ils n'ont pas droit à nos hommages. Ne mettons point notre religion dans le culte des démons : car toute superstition est pour les hommes une grande peine, une honte pleine de dangers, et pour

eum persuadet fide, et exspectat spe, et quærit caritate.

CAPUT LV

Epilogus exhortans ad veram religionem.— Qualis erat Manichæorum religio. Opiniones falsæ de diis.

107. Quæ cum ita sint, hortor vos homines carissimi et proximi mei, meque ipsum hortor vobiscum, ut ad id quo nos per sapientiam suam Deus hortatur, quanta possumus celeritate curramus. Non diligamus mundum quoniam omnia quæ in mundo sunt, concupiscentia carnis, et concupiscentia oculorum est, et ambitio sæculi. Non diligamus per carnis voluptatem corrumpere atque corrumpi, ne ad miserabiliorem corruptionem dolorum tormentorumque veniamus. Non diligamus certamina, ne angelis qui talibus gaudent in potestatem demur, humiliandi, vinciendi, verberandi. Non diligamus visibilia spectacula, ne ab ipsa veritate aberrando et amando umbras, in tenebras projiciamur.

108. Non sit nobis religio in phantasmatis nostris. Melius est enim qualecumque verum, quam omne quidquid pro arbitrio fingi potest : et tamen animam ipsam, quamvis anima vera sit cum falsa imaginatur, colere non debemus. Melior est vera stipula, quam lux inani cogitatione pro suspicantis voluntate formata : et tamen stipulam, quam sentimus et tangimus, dementis est credere colendam. Non sit nobis religio humanorum operum cultus. Meliores enim sunt ipsi artifices, qui talia fabricantur, quos tamen colere non debemus. Non sit nobis religio cultus bestiarum. Meliores enim sunt extremi homines, quos tamen colere non debemus. Non sit nobis religio cultus hominum mortuorum : quia si pie vixerunt, non sic habentur ut tales quærant honores ; sed illum a nobis coli volunt, quo illuminante lætantur meriti sui nos esse consortes. Honorandi ergo sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem. Si autem male vixerunt, ubicumque sint, non sunt colendi. Non sit nobis religio cultus dæmonum, quia omnis superstitio cum sit magna pœna hominum, et periculosissima turpitudo, honor est ac triumphus illorum.

109. Non sit nobis religio terrarum cultus et aquarum : quia istis purior et lucidior est aer, etiam caliginosus, quem tamen colere non debemus. Non

ces esprits, au contraire, un honneur, un triomphe.

109. Que notre religion ne soit pas d'adorer la terre et les eaux : car plus pure et plus lumineuse est l'atmosphère, même au milieu des ténèbres, et cependant nous ne devons pas l'adorer. Qu'elle ne consiste point à adorer l'air le plus pur et le plus serein ; car, sans la lumière, il est lui-même ténébreux, et plus pur que lui est l'éclat de ce feu que, cependant, nous ne devons point adorer, puisque nous l'allumons et l'éteignons à notre gré. Qu'elle ne consiste point à adorer les corps aériens et célestes, qu'avec raison, sans doute, on place au-dessus des autres corps, mais qui sont inférieurs à la vie quelle qu'elle soit. Fussent-ils même animés, une âme quelconque l'emporte par elle-même sur n'importe quel corps animé; et cependant, personne n'osera dire qu'une âme vicieuse doive être adorée. Que notre religion n'adore point la vie qu'on dit animer les arbres ; car, cette vie n'a point de sentiment ; et elle n'est autre que celle qui produit l'harmonieuse disposition de notre corps, qui fait vivre notre chevelure, nos ossements que l'on peut trancher sans douleur. Or, la vie sensible est plus parfaite encore ; et cependant la vie même des bêtes ne mérite pas nos adorations.

110. Que notre religion ne s'adresse pas même à l'âme raisonnable devenue sage et parfaite, affermie dans le service de l'univers ou de quelques-unes de ses parties, ou bien attendant comme dans les plus grands hommes le changement et la transformation de son être. Car cette âme raisonnable, si elle est parfaite quand elle obéit à l'immuable vérité qui lui parle sans bruit dans le secret de sa pensée, se corrompt quand elle ne lui obéit pas. Ce n'est donc pas par elle-même qu'elle possède son excellence, mais par celui auquel elle se soumet volontiers. L'être qu'adore le plus parfait des anges, le dernier des hommes doit aussi l'adorer ; et c'est en ne l'adorant pas que l'homme a été fait à un rang inférieur. L'ange n'a donc pas la sagesse autrement que l'homme, il ne connaît point la vérité autrement que l'homme ; tous deux la puisent dans le sein de l'unique sagesse, de la seule vérité immuable. Pour opérer notre salut, la vertu de Dieu même, son éternelle sagesse, consubstantielle et éternelle au Père, a daigné dans le temps se revêtir de notre nature humaine pour nous apprendre que l'homme doit adorer ce que doit adorer toute créature intelligente et raisonnable. Oui, croyons-le, les anges les plus élevés eux-mêmes, ceux qui remplissent près de Dieu les plus sublimes fonctions, veulent que nous adorions avec eux le même Dieu, dont la contemplation fait leur bonheur. Ce n'est pas, en effet, en voyant un ange que nous sommes

sit nobis religio etiam purioris aeris et serenioris cultus : quia luce absente inumbratur ; et purior illo est fulgor ignis etiam hujus, quem tamen, quoniam pro voluntate accendimus et exstinguimus, colere utique non debemus. Non sit nobis religio cultus corporum æthereorum atque cælestium, quæ quamvis omnibus ceteris corporibus recte præponantur, melior tamen ipsis est quæcumque vita. Quapropter si animata sunt, melior est quævis anima per seipsam, quam corpus quodlibet animatum, et tamen animam vitiosam nemo colendam esse censuerit. Non sit nobis religio cultus illius vitæ, qua dicuntur arbores vivere : quoniam nullus sensus in illa est ; et ex eo genere est ista, qua nostri etiam corporis numerositas agitur, qua etiam capilli et ossa vivunt, quiæ sine sensu præciduntur : hac autem melior est vita sentiens, et tamen vitam bestiarum colere non debemus.

110. Non sit nobis religio vel ipsa perfecta et sapiens anima rationalis, sive in ministerio universitatis, sive in ministerio partium stabilita, sive quæ in summis hominibus exspectat commutationem reformationemque portionis suæ : quoniam omnis vita rationalis si perfecta est, incommutabili veritati secum intrinsecus sine strepitu loquenti obtemperat, non obtemperans autem vitiosa sit. Non ergo per se excellit, sed per illam cui libenter obtemperat. Quod ergo colit summus Angelus, id colendum est etiam ab homine ultimo, quia ipsa hominis natura id non colendo facta est ultima. Non enim aliunde sapiens Angelus, aliunde homo, aliunde ille verax, aliunde homo ; sed ab unu incommutabili sapientia et veritate. Nam id ipsum actum est temporali dispensatione ad salutem nostram, ut naturam humanam ipsa Dei Virtus, et Dei Sapientia incommutabilis, et consubstantialis Patri et coæterna suscipere dignaretur, per quam nos doceret id esse homini colendum, quod ab omni creatura intellectuali et rationali colendum est. Hoc etiam ipsos optimos Angelos, et excellentissima Dei minis-

heureux, mais bien en voyant la vérité qui nous fait aimer les anges et jouir de leur bonheur. Comme aussi nous ne sommes point jaloux qu'ils en jouissent plus parfaitement, et sans qu'aucune entrave vienne y mettre obstacle ; mais nous les aimons davantage, parce qu'il nous est ordonné d'espérer un pareil bienfait de notre commun maître. Aussi, nous les honorons avec amour, et non avec crainte, et nous ne leur élevons point de temples ; car ils refuseraient un tel honneur ; parce qu'ils n'ignorent point que quand nous sommes bons, nous aussi, nous sommes les temples du Dieu souverain. Voilà pourquoi il est écrit avec raison que l'ange défendit à l'homme de l'adorer et lui ordonna d'adresser ses hommages au maître unique dont ils étaient tous deux les serviteurs (*Apoc.*, XXII, 9).

111. Les esprits qui nous excitent à les servir et à les adorer comme des dieux ressemblent aux hommes pleins d'orgueil qui, s'il leur était permis, voudraient aussi être l'objet de notre culte. Mais est-il nécessaire de dire que cet orgueil des hommes est un péril moins grand que celui des esprits infernaux ? Toute domination d'un homme sur un homme finit avec la vie de l'un ou de l'autre, et l'esclavage imposé par l'orgueil des mauvais anges, est autrement redoutable à cause du temps qui suit la vie présente. Puis, comme chacun de nous peut facilement le comprendre, l'homme sous le despotisme de son semblable conserve encore la liberté de sa pensée, tandis que nous redoutons les mauvais anges pour notre esprit même, qui est pour nous le seul moyen de chercher et de contempler la vérité. Si donc nous avons à nous soumettre à toutes les puissances données aux hommes pour le gouvernement des empires, si nous rendons à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu (*Matth.*, XX, 9), nous n'avons à craindre aucun lien après notre mort. La servitude du corps n'est-elle pas, du reste, autre que celle de l'âme ? Les justes qui mettent en Dieu seul toutes leurs joies, applaudissent aux actions de grâces des hommes, quand ils font bénir Dieu par leurs œuvres ; mais si l'on vient à les louer eux-mêmes, comme s'ils agissaient seuls, ils répriment ce désordre, et s'ils ne le peuvent quelquefois, loin d'accueillir ces louanges, ils cherchent à détromper ceux qui les leur adressent. Et si les bons anges ressemblent à ces justes, si les fidèles ministres de Dieu sont plus purs et plus saints, qu'avons-nous à craindre de les offenser en leur refusant tout culte superstitieux, puisque c'est par leur aide que, dirigeant nos cœurs vers le Dieu

teria velle credamus, ut unum cum ipsis colamus Deum, cujus contemplatione beati sunt. Neque enim et nos videndo Angelum beati sumus ; sed videndo veritatem, qua etiam ipsos diligimus Angelos, et his congratulamur. Nec invidemus quod ea paratiores, vel nullis molestiis interpedientibus perfruuntur : sed magis eos diligimus, quoniam et nos tale aliquid sperare a communi Domino jussi sumus. Quare honoramus eos caritate, non servitute. Nec eis templa construimus. Nolunt enim se sic honorari a nobis : quia nos ipsos cum boni sumus, templa summi Dei esse noverunt (*Apo.*, XXII, 9). Recte itaque scribitur, hominem ab Angelo prohibitum ne se adoraret, sed unum Dominum sub quo ei esset et ille conservus.

111. Qui autem nos invitant ut sibi serviamus, et tamquam Deos colamus, similes sunt suberbis hominibus, quibus si liceat, similiter coli volunt : sed istos homines perpeti minus, illos vero colere magis periculosum est. Omnis enim hominum dominatus in homines, aut dominantium aut servientium morte finitur : servitus autem sub Angelorum malorum superbia, propter ipsum tempus quod est post mortem magis metuenda est. Illud etiam cuivis cognoscere facile est, quod sub homine dominante liberas cogitationes habere concessum est : illos autem dominos in mentibus ipsis formidamus, qui unus est oculus intuendæ ac percipiendæ veritatis. Quare si omnibus potestatibus, quæ dantur hominibus ad regendam rempublicam, pro nostro vinculo subditi sumus, reddentes Cæsari quod Cæsaris est, et Deo quod Dei est (*Matth.*, XXII, 21), non est metuendum, ne hoc post mortem nostram aliquis exigat. Et aliud est servitus animæ, aliud servitus corporis. Justi autem homines, et in uno Deo habentes omnia gaudia sua, quando per eorum facta Deus benedicitur, congratulantur laudantibus : cum vero ipsi tamquam ipsi laudantur, corrigunt errantes quos possunt : quos autem non possunt, non eis gratulantur, et ab illo vitio corrigi volunt. Quibus si similes, vel etiam mundiores atque sanctiores sunt boni Angeli, et omnia sancta Dei ministeria, quid metuimus ne aliquem illorum offendamus, si non superstiosi fuerimus, cum ipsis

unique et véritable et reliant nos âmes a lui seul (d'où vient, je crois, le mot religion), nous nous affranchissons de toute superstition (1) ?

112. J'adore donc un seul Dieu, seul Principe de toutes choses, Sagesse de qui vient toute sagesse, Don céleste de qui vient tout bonheur, et je crois d'une foi inébranlable que tout ange qui aime ce Dieu, m'aime aussi; que tout ange qui demeure en Dieu, et peut entendre les prières des hommes, m'exauce avec lui; qui le possède comme son unique bien, vient en lui à mon aide, et ne peut me porter envie de participer à son bonheur. Qu'ils me le disent ces adorateurs, ou plutôt ces adulateurs des différentes parties du monde, quel trésor n'acquiert pas notre âme en adorant exclusivement celui que chérissent les êtres les plus parfaits, celui dont la connaissance fait leur joie, le principe qui rend parfait celui qui se tourne vers lui ? Quant à ces anges qui pleins d'amour pour leurs idées orgueilleuses, refusent de se soumettre à la vérité, qui dans leur désir de trouver en eux-mêmes leur propre bonheur, sont tombés loin du bien offert à tous et de la vraie béatitude ; qui doivent asservir et tourmenter les méchants, tandis qu'ils ne peuvent qu'éprouver la vertu des justes ; ceux-là assurément ne doivent pas être adorés, puisque leur joie est dans nos tristesses, et que notre séparation cause leur tourment.

113. Que la religion nous relie donc au seul Dieu tout-puissant : car entre notre âme qui connaît le Père et la vérité, c'est-à-dire la lumière intérieure par laquelle nous le comprenons, aucune créature ne vient s'interposer. Adorons en lui et avec lui cette Vérité même, sa parfaite ressemblance, cette forme de tous les êtres qui ont été créés par un seul et qui tendent à une même fin. D'où il est manifeste pour les âmes spirituelles que tout a été créé par cette forme, seule capable de combler tous les désirs. Toutefois le Père ne créerait rien par le Fils, et rien ne trouverait le bonheur dans sa fin véritable, si Dieu n'était souverainement bon. Il n'a envié à aucune nature la bonté qu'elle pouvait tenir de lui-même, et il a accordé aux différents êtres de demeurer dans le bien, les uns tant qu'ils voudraient, les autres tant qu'ils pourraient. Aussi devons-nous adorer et embrasser avec le Père et le Fils, le Don divin, immuable comme eux, Trinité d'une seule substance, Dieu unique, de qui, par qui, en qui nous sommes. Nous nous en sommes séparés ; nous avons cessé de lui

adjuvantibus ad unum Deum tendentes, et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus?

112. Ecce unum Deum colo, unum omnium Principium, et Sapientiam qua sapiens est quæcumque anima sapiens est, et ipsum Munus quo beata sunt quæcumque beata sunt. Quisquis Angelorum diligit hunc Deum, certus sum quod etiam me diligit. Quisquis in illo manet, et potest humanas preces sentire, in illo me exaudit. Quisquis ipsum habet bonum suum, in ipso me adjuvat, nec mihi ejus participationem potest invidere. Dicant ergo mihi adoratores, aut adulatores partium mundi quem non optimum sibi conciliet, qui hoc unum colit, quod omnis optimus diligit, et cujus cognitione gaudet, et ad quod principium recurrendo fit optimus. Quisquis vero Angelus excessus suos diligit, et veritati esse subditus non vult, et privato suo lætari cupiens a communi omnium (a) bono et vera beatitudine lapsus est, cui omnes mali subjugandi et premendi, nullus autem bonus nisi excercendus in potestatem datur, nullo dubitante non est colendus; cujus lætitia est nostra miseria, et cujus damnum est nostra reversio.

113. Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo : quia inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est. Quare ipsam quoque Veritatem nulla ex parte dissimilem in ipso, et cum ipsa veneremur, quæ forma est omnium, quæ ab uno facta sunt, et ad unum nituntur. Unde apparet spiritalibus animis, per hanc formam esse facta omnia, quæ sola implet quod appetunt omnia. Quæ tamen omnia neque fierent à Patre per Filium, neque suis finibus salva essent, nisi Deus summe bonus effet : qui et nulli naturæ, quæ ab ipso bona esse posset, invidit; et in bono ipso alia quantum vellent, alia quantum possent, ut manerent dedit. Quare ipsum Donum Dei cum Patre et Filio æque incommutabile colere et tenere nos convenit : unius substantiæ Trinitatem, unum Deum a quod sumus, per quem sumus

(1) *Rétract.*, XIII, 9.

(a) MSS. quatuordecim *communi omnium bonorum et vera beatitudine.*

ressembler ; et il n'a point voulu que nous périssions. Il est le principe auquel nous retournons, le modèle que nous devons suivre, la grâce qui nous réconcilie. Nous adorons le Dieu unique auteur de notre création ; celui qui est son image et qui nous a formés à l'unité ; et la paix par laquelle nous nous y tenons attachés. Il est le Dieu qui a dit : « qu'il soit fait (*Gen.*, I) ! » le Verbe par qui a été faite substantiellement et naturellement toute chose, le Don de sa bonté par lequel l'auteur suprême a voulu, a consenti que rien ne périsse de tout ce qu'il avait fait par le moyen du Verbe. Il est le Dieu unique qui nous a créés et nous maintient à la vie, qui nous a régénérés et nous donne la sagesse, dont l'amour et la possession nous assure le bonheur de la vie, le Dieu unique, de qui, par qui, et en qui sont toutes choses. A lui donc la gloire dans les siècles des siècles. Ainsi-soit-il.

in quo sumus : a quo discessimus, cui dissimiles facti simus, a quo perire non permissi sumus : principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur : unum Deum quo auctore conditi sumus, et similitudinem ejus per (*a*) quam ad unitatem formamur, et pacem qua unitati adhæremus : Deum qui dixit, Fiat ; et Verbum per quod factum est omne, quod substantialiter et naturaliter factum est ; et Donum benignitatis ejus, quo placuit et conciliatum est auctori suo, ut non interiret quidquid ab eo per Verbum factum est : unum Deum quo creatore vivimus, per quem reformati sapienter vivimus, quem diligentes et quo fruentes beate vivimus : unum Deum ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, ipsi gloria in sæcula sæculorum, Amen.

(*a*) Ita in MSS. At in excusis legitnr, *per quem ad unitatem reformamur*.

AVERTISSEMENT

SUR LA RÈGLE SUIVANTE DE SAINT AUGUSTIN AUX SERVITEURS DE DIEU.

Cette même règle dont la diction, les pensées, les prescriptions, pleines d'une charitable condescendance rappelle le genre et le style de saint Augustin se trouve dans la lettre CIX écrite à des religieuses. C'est de là qu'elle a été tirée pour être appropriée à des hommes, comme le font observer, entre autres, Bernard Vindingier et Prosper Stellart, tous deux de la famille des Augustiniens, et en dernier lieu un homme d'une grande érudition, Nicolas Desnol, de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Or, il y a longtemps que cette règle est appliquée à la direction des religieux. Car elle fait à elle seule la plus grande partie de la très-ancienne règle de Tasnate, elle est citée avec éloge dans la concordance des règles, faites par Benoît, abbé d'Aniane, et ce qu'il est à propos pour nous de faire remarquer, nous la trouvons dans un manuscrit de Corbie, qui date de mille ans, adressée à des hommes, et formant un seul corps de règles avec celle qui a pour titre, *Règle seconde*, dans l'*Appendice*.

ADMONITIO

DE SEQUENTE REGULA S AUGUSTINI AD SERVOS DEI.

HÆC eadem regula, quæ dictione, sententiis, præceptionibus demum pia humanitate conditis auctorem refert Augustinum, exstat in epistola CIX, Sanctimonialibus ab ipso scripta. Inde eam depromtam, virisque aptatam fuisse observant præter alios Bernardus Vindingus et Prosper Stellartius, ambo Augustinianæ familiæ alumni, ac novissime vir eruditus Nicolaus Desnos ex ordine Canonicorum regularium S. Augustini. Quæ res ut ita habeat, certe jam diu est, cum virorum instituendis moribus adhiberi cœpit. Quippe perantiquæ Tarnatensis regulæ partem facit potissimam, laudatur in Concordia regularum a Benedicto Anianæ abbate, quodque e re nostra est hic admonere, in codice Corbeiensi mille annos præferente continetur viris accommodata et in unum regulæ corpus coacta cum ea, quæ inscribitur, *Regula secunda*, in appendice.

RÈGLE DE SAINT AUGUSTIN

POUR LES SERVITEURS DE DIEU.

De l'amour de Dieu et du prochain, de l'union des âmes et de la communauté des choses.

1. Avant tout, mes très-chers frères, aimez Dieu, et après Dieu le prochain ; car c'est à nous principalement qu'ont été donnés ces deux préceptes. Puis écoutez les règles que nous vous ordonnons d'observer dans la vie commune du monastère. D'abord, et c'est là le motif qui vous a réunis, vivez en paix, et n'ayez qu'un cœur et qu'une âme dans le Seigneur ; ne dites pas qu'une chose vous appartient en propre, mais que tout soit commun entre vous. Que votre supérieur vous donne la nourriture et le vêtement, non pas également à tous, parce que tous vous n'avez pas les mêmes besoins, mais à chacun selon ses forces et ses nécessités, conformément à la parole que nous lisons dans les Actes des Apôtres : « Tout entre eux était en commun, et on distribuait à tous selon le besoin de chacun (*Act.*, II, 44). » Ceux qui possédaient quelque chose dans le siècle doivent, quand ils sont entrés dans le monastère, le mettre volontiers en commun ; et ceux qui ne possédaient rien se garderont à leur tour de rechercher ce qu'ils ne pourraient avoir dans le monde. On subviendra à leur faiblesse, selon le besoin, encore que dans le siècle leur pauvreté ne pût se pourvoir même du nécessaire ; mais qu'ils ne mettent pas leur bonheur, à trouver une nourriture et un vêtement qu'ils ne pouvaient trouver ailleurs.

De l'humilité.

2. Loin de s'enorgueillir aussi de ce qu'ils vivent avec ceux dont ils n'osaient

REGULA AD SERVOS DEI.

De caritate Dei et proximi, unione cordium et com munitate rerum.

1. Ante omnia, Fratres carissimi, diligatur Deus, deinde proximus, quia ista præcepta sunt principaliter nobis data. (*a*) Hæc igitur sunt, quæ ut observetis præcipimus in monasterio constituti. Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo (*b*) et sit vobis anima una et cor unum in Deo : et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia. Et distribuatur unicuique vestrum a (*c*) præposito vestro victus et tegumentum, non æqualiter omnibus, quia non æqualiter valetis omnes, sed potius unicuique sicut opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum : « Quia erant illis omnia communia, et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat (*Act.*, II, 44). » Qui aliquid habebant in sæculo, quando ingressi sunt monasterium, libenter illud velint inter se esse commune. Qui autem non habebant, non ea quærant in monasterio, quæ nec foris habere potuerunt. Sed tamen eorum infirmitati, quod opus est, tribuatur, etiamsi paupertas illorum, quando foris erant, nec ipsa necessaria poterat invenire. (*d*) Tantum non ideo se putent esse felices, quia invenerunt victum et tegumentum, quale foris invenire non poterant.

(*a*) Præmissum exordiolum Augustini non esse observant Vindingus et Stellartius. assumptum fuit ex *Regula secunda*, quam in appendice habes. pag. 39.
(*b*) Editi, *in domo Domini.* At a MSS. et ab epistola CIX. abest vox, *Domini.*
(*c*) MSS. Albinensis et Sorbonicus omittunt, *a præposito vestro.* alii tres substituunt, *a seniore vestro.*
(*d*) MSS. tres hic, et fere omnes in epistola CIX. habent : *Ac nunc non ideo* etc.

approcher au dehors, qu'ils élèvent plutôt leur cœur, qu'ils le détachent des choses vaines et terrestres, de peur que les monastères, en étant avantageux aux riches qui s'humilient, ne soient nuisibles aux pauvres qui se livreraient à l'orgueil. Mais en retour que ceux qui paraissaient être quelque chose dans le monde ne méprisent pas leurs frères qui, du sein de la pauvreté, sont venus s'unir à eux dans une société sainte ; qu'ils s'appliquent, au contraire, à trouver leur joie, moins dans la dignité et les richesses de leur famille, que dans la société de leurs frères pauvres. S'ils ont donné une part de leurs biens à la communauté, qu'ils ne s'élèvent point ; que dans le monastère ils ne tirent pas plus de vanité de leurs richesses, qu'ils ne l'auraient fait dans le monde. Alors que toutes les iniquités puisent leur malice dans les œuvres coupables, ne sait-on pas que l'orgueil se sert des bonnes actions elles-mêmes pour tendre des embûches à l'âme et la faire périr ? Et que servirait donc de distribuer ses richesses aux pauvres et de se faire pauvre soi-même, si l'âme était assez misérable pour devenir plus orgueilleuse en les méprisant qu'elle ne l'était en les possédant? Vivez donc tous dans l'union et la concorde ; et honorez les uns dans les autres le Dieu dont vous êtes devenus les temples.

De la prière et de l'office divin.

3. Remplissez votre devoir de la prière aux heures et aux moments prescrits. Que personne ne fasse dans l'oratoire que ce pour quoi il a été construit et d'où il tire son nom ; afin que si des frères, ayant le temps et la volonté de prier, s'y rendent en dehors des heures ordinaires, ils ne soient pas détournés par ceux qui voudraient s'y livrer à une autre occupation. Lorsque dans les psaumes et les hymnes vous adressez votre prière à Dieu, que votre cœur soit rempli de ce que profère votre bouche ; ne chantez que ce que vous lisez devoir être chanté, et ce qui n'est pas marqué pour l'être, ne le chantez point.

Du jeûne et du repas.

4. Domptez votre chair par le jeûne et l'abstinence dans le boire et le manger,

De humilitate.

2. Nec erigant cervicem, quia sociantur eis, ad quos foris accedere non audebant : sed sursum cor habeant, et terrena (a) ac vana non quærant, ne incipiant esse monasteria divitibus utilia, non pauperibus, si divites illic humiliantur, et pauperes illic inflantur. Rursus etiam illi, qui aliquid esse videbantur in sæculo, non habeant fastidio fratres suos, qui ad illam sanctam societatem ex paupertate venerunt. Magis autem studeant non de parentum divitum dignitate, sed de pauperum fratrum societate gloriari. Nec extollantur, si communi vitæ aliquid de suis facultatibus contulerunt ; ne de suis divitiis magis superbiant, quia eas in monasterio partiuntur, quam si eis in sæculo fruerentur. Alia quippe quæcumque iniquitas in malis operibus exercetur, ut fiant : superbia vero etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. Et quid prodest dispergere dando pauperibus et pauperem fieri, cum anima misera superbior efficitur divitias contemnendo, quam fuerat possidendo ? Omnes ergo unanimiter et concorditer vivite, et honorate in vobis invicem Deum, cujus templa facti estis.

De oratione et divino officio.

3. Orationibus instate, horis et temporibus constitutis. In oratorio nemo aliquid agat, nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit : ut si forte aliqui etiam præter horas constitutas, si eis vacat, orare voluerint, non eis sint impedimento, qui ibi aliquid agendum putaverint. Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde, quod profertur in voce. Et nolite cantare, nisi quod (b) legitis esse cantandum : quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantetur.

De jejunio et refectione.

4. Carnem vestram domate jejuniis, et abstinentia escæ et potus, quantum valetudo permittit. Quando autem aliquis non potest jejunare, non tamen extra horam (c) prandii aliquid alimentorum

(a) In Corbeiensi codice et aliquot aliis, nec non in CIX. epistola, *et terrena bona non quærant.*
(b) MSS. novem. *legistis.*
(c) In codice Albinensi et Michaelino omittitur, *prandii.* quæ vox in ceteris habetur, et significat indultam imbecilibus refectionem alteram, uti in Gallicis observationibus monet R. P. Stephanus Rabache Augustinianorum in Gallia reformator. quippe semel tantum quotidie sub noctem corpus reficere, erat antiquis usitatissimum, ex lib. I. de moribus Eccless. cart c. XXXIII.

autant que vos forces le permettront; et si quelqu'un ne peut jeûner, que du moins ils s'abstienne de tout aliment, en dehors des repas, à moins qu'il ne soit malade. A table, depuis le moment où vous en approchez jusqu'à ce que vous en sortiez, prêtez sans bruit et sans dispute toute votre attention à ce qu'on lit selon la coutume; pendant que votre corps prendra sa nourriture, que les oreilles de votre âme aient faim aussi de la parole de Dieu.

De l'indulgence à l'égard des infirmes.

5. S'il est nécessaire de traiter différemment ceux qui sont affaiblis par de longues infirmités, que cette indulgence ne paraisse ni odieuse ni injuste à ceux qu'un autre tempérament ou manière de vivre aura rendus plus robustes. Loin de les estimer plus heureux s'ils reçoivent une nourriture qu'ils ne prennent pas eux-mêmes, qu'ils se félicitent plutôt de pouvoir ce que ne peuvent leurs frères. Et quand, pour les aliments, les vêtements et les couvertures, on accorde à ceux qui ont quitté une vie délicate pour entrer dans le monastère, ce qui est refusé aux autres qui sont plus forts et par conséquent plus heureux, ceux-ci ne doivent pas oublier, si leurs frères ne sont pas encore parvenus à l'austérité dont les plus robustes sont capables, combien il leur a fallu de courage pour quitter les douceurs de la vie du siècle. Qu'ils évitent donc de réclamer ce qu'on accorde à quelques-uns, non pour les honorer, mais pour les soutenir, et qu'ils prennent garde que, par un renversement détestable, les pauvres ne recherchent la délicatesse dans un monastère où les riches, selon leurs forces, s'accoutument au travail. Si les malades doivent prendre moins pour n'être pas accablés, ne doivent-ils pas (alors même qu'ils seraient sortis de la dernière pauvreté) recevoir, dans la convalescence, un traitement qui les rétablisse au plus tôt? comme si la maladie venait de leur causer la faiblesse qu'avaient laissée aux riches leurs habitudes premières. Mais je dirai aussi à ces infirmes, quand ils auront recouvré leurs forces, de revenir à leur ancien genre de vie, d'autant plus heureux et plus convenable pour de fidèles serviteurs de Dieu, qu'ils y éprouvent moins de besoins. Que la volupté ne les attache plus, une fois rétablis, aux adoucissements qu'avait exigé la faiblesse, et qu'ils estiment plus riches ceux qui sont capables de soutenir une vie plus austère. Car mieux vaut avoir moins de besoins que de posséder davantage.

sumat, nisi cum ægrotat. Cum acceditis ad mensam, donec inde surgatis, quod vobis secundum consuetudinem legitur, sine tumultu et contentionibus audite, nec solæ vobis fauces sumant cibum, sed et aures (*a*) esuriant Dei verbum.

De indulgentia erga infirmos.

5. Qui infirmi sunt ex pristina consuetudine, si aliter tractantur in victu, non debet aliis molestum esse, nec injustum videri eis, quos fecit alia consuetudo fortiores. Nec illos feliciores putent, quia sumunt quod non sumunt ipsi: sed sibi potius gratulentur, quia valent quod non valent illi. Et si eis, qui venerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium, aliquid alimentorum, vestimentorum, (*b*) stramentorum, operimentorum datur, quod aliis fortioribus, et ideo felicioribus non datur, cogitare debent quibus non datur, quantum de sua sæculari vita illi ad istam descenderint, quamvis usque ad aliorum, qui sunt corpore firmiores, frugalitatem pervenire nequiverint. (*c*) Nec debent velle omnes, quod paucos vident amplius, non quia honorantur, sed quia tolerantur, accipere: ne contingat detestanda perversitas, ut in monasterio, ubi quantum possunt, fiunt divites laboriosi, fiant pauperes delicati. Sane quemadmodum ægrotantes necesse habent minus accipere, ne graventur: ita et post ægritudinem sic tractandi sunt, ut citius recreentur, etiamsi de humillima sæculi paupertate venerunt; tamquam hoc illis contulerit recentior ægritudo, quod divitibus anterior consuetudo. Sed cum vires pristinas reparaverint, redeant ad feliciorem consuetudinem suam: quæ famulos Dei tanto amplius decet, quanto minus indigent: nec (*d*) ibi eos teneat voluptas jam vegetos, quo necessitas levarat infirmos. Illos æstiment ditiores, qui

(*a*) In epistola CIX. *percipiant.*
(*b*) Hanc vocem in editis plerisque omissam restituimus ex Corb. MS. immo præ nobis restituit Desnosius habetur etiam in epistola CIX.
(*c*) Ita hic in MSS. At in epistola legitur sic: *Nec illæ debent conturbari, quod eas vident amplius, non quia* etc.
(*d*) Libri buamplures, *nec cibi eos teneat voluptas jam vegetatos, quos necessitas levarat infirmos.* Sed concinnior est Corbeiensis MS. lecio hic restituta, eaque confirmatur ex epistola CIX.

De l'extérieur et de la tenue convenables.

6. Que votre extérieur n'ait rien qui se fasse remarquer, et cherchez à plaire par vos vertus plutôt que par vos vêtements. Quand vous sortez, marchez ensemble, et, arrivés à l'endroit où vous alliez, restez encore ensemble. Que dans votre démarche, votre contenance, votre tenue et tous vos gestes, il n'y ait rien qui puisse blesser le regard de personne, ni être contraire à la sainteté de votre état. Si vos yeux se portent sur quelques femmes, gardez-vous de les fixer sur aucune; car s'il ne vous est pas défendu de les apercevoir, quand vous sortez, il serait coupable de les rechercher ou de vouloir en être recherché. Ce n'est pas seulement par l'affection et par les accès, mais c'est aussi par les regards que la concupiscence criminelle provoque et est provoquée. Et ne dites pas que vos âmes sont sauvegardées quand vos regards sont impudiques, parce qu'un œil sans pudeur trahit toujours un cœur souillé. Quand des cœurs passionnés se parlent du regard, alors même que la langue se tait, quand ils se plaisent l'un l'autre dans les ardeurs de la concupiscence charnelle, le corps peut sans doute échapper à une souillure infâme, mais la chasteté a fui loin de l'âme. J'ajoute que celui qui fixe son regard sur une femme, et qui provoque le sien, ne doit pas croire qu'il n'est vu de personne; il a des témoins dans ceux mêmes qu'il ne soupçonne pas. Et, du reste, son acte coupable serait-il secret et inaperçu de tout homme, que pensera-t-il de cet œil suprême auquel rien ne peut échapper? Croira-t-il qu'il ne voit point, parce que sa patience qui supporte est infinie comme sa sagesse qui découvre? Ah! que l'homme consacré à Dieu craigne de lui déplaire, plutôt que de chercher à plaire criminellement à une femme. Qu'au lieu de jeter des regards coupables, il songe que Dieu voit tout, et que c'est ici surtout que nous est recommandée la crainte du Seigneur par ces paroles du sage : « Celui qui fixe ses regards est en abomination devant le Seigneur (*Prov.*, XXVII). » Quand donc vous êtes dans l'église ou partout où se trouvent des femmes, gardez mutuellement votre pudeur, et Dieu qui habite dans vos âmes vous gardera aussi de vous-mêmes.

in sustinenda parcitate fuerint fortiores. Melius est enim minus egere, quam plus habere.

De habitu et exterioris hominis compositione.

6. Non sit notabilis habitus vester, nec affectetis vestibus placere, sed moribus. (*a*) Quando proceditis, simul ambulate : cum veneritis quo itis, simul state. In incessu, statu, habitu, in omnibus motibus vestris, nihil fiat, quod cujusquam offendat adspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. Oculi vestri etsi jaciuntur in aliquam feminarum, figantur in nulla. Neque enim quando proceditis, feminas videre prohibemini : sed appetere, aut ab ipsis appeti velle criminosum est. Nec solo (*b*) tactu et affectu, sed adspectu quoque appetitur et appetit concupiscentia feminarum. Nec dicatis vos habere animos pudicos, si habeatis oculos impudicos : quia impudicus oculus, impudici cordis est nuntius. Et cum se invicem sibimet, etiam tacente lingua, conspectu mutuo, corda nuntiant impudica, et secundum concupiscentiam carnis alterutro delectantur ardore, etiam intactis ab immunda violatione corporibus, fugit castitas ipsa de moribus. Nec putare debet, qui in feminam figit oculum, et illius in se ipse diligit fixum, ab aliis se non videri, cum hoc fecerit : videtur omnino, et a quibus se videri non arbitratur. Sed ecee lateat, et a nemine hominum videatur; quid faciet de illo super inspectore, quem latere nihil potest? An ideo putandus est non videre, quia tanto videt patientius, quanto sapientius? Illi ergo vir sanctus timeat displicere, ne velit feminæ male placere. Illum cogitet omnia videre, ne velit feminam male videre. Illius namque et in hac caussa commendatus est timor, ubi scriptum est : « Abominatio est Domino defigens oculum (*Prov*, XXVII, 20, *secund.*, LXX). » Quando ergo simul estis in ecclesia, et ubicumque ubi et feminæ sunt, invicem vestram pudicitiam custodite. Deus enim qui habitat in vobis, etiam isto modo custodiet vos ex vobis.

(*a*) In epistola CIX quædam hic interseruntur feminis, non viris convenientia, scilicet, *Non sint vobis tam tenera capitum tegmina, ut retiola subter appareant* etc.

(*b*) Ita Lov. et MS. Corb. aliique nonnulli. At Er. et MSS. quinque, *Nec solo tacito offectu, sed affestu quoque e vdspectu* etc. Desnosius, *Nec solo tacito affectu, sed adspectu quoque* etc. Denique CIX. epistola habet, *Nec solo tactu, sed affectu quoque et adspectu appetitur et appetit femina.* ubi Vindingus in virorum regula legi vellet, *et appetit aliquis.* Porro Tarnatensis regula huncce locum sic permutat : *sed adspecta quoque concupiscentia incurritur feminaruu.*

Correction fraternelle.

7. Si dans quelqu'un de vos frères vous remarquez cette immodestie de regard, dont je viens de parler, avertissez le aussitôt, afin que le mal, au lieu d'augmenter, trouve immédiatement son remède. Si après votre avis et en quelque jour que ce soit, vous le voyez retomber dans la même faute, n'hésitez pas à le livrer comme un blessé qu'il faut guérir. Mais d'abord ayez soin de le faire remarquer à un autre et même à un troisième, afin qu'il puisse être convaincu par la déposition de deux ou trois témoins, et retenu par une sévérité sérieuse. Et ne craignez pas en cela de montrer de la malveillance; seriez-vous plus innocent en effet si par votre silence vous causiez la perte d'un frère qu'une de vos paroles pouvait sauver? Si ce frère avait le corps frappé d'une blessure qu'il voudrait cacher, dans la crainte qu'on n'y portât le fer, n'y aurait-il pas de la cruauté à se taire, et de la miséricorde, au contraire, à dénoncer son mal ! Or combien plus vous le devez découvrir pour arrêter dans son cœur des ravages plus redoutables. Toutefois, si après avoir été averti il a négligé de se corriger, avant de le dénoncer à d'autres frères qui vous aideront à le convaincre dans le cas où il voudrait nier, signalez-le au supérieur, de crainte qu'une réprimande trop secrète ne lui permît de dissimuler devant les autres. S'il nie alors, vous appellerez les autres témoins, et devant tous il sera, non pas accusé par un seul, mais convaincu par deux ou trois. Une fois convaincu il ne lui restera plus qu'à expier sa faute dans la pénitence imposée par le supérieur ou par le prêtre qui a autorité sur lui ; et si, la refusant, il ne sort pas de lui-même, qu'il soit chassé du milieu de vous. Une semblable conduite n'est pas de la cruauté, mais plutôt un acte de miséricorde qui empêchera la contagion de se répandre et de perdre bien des âmes. Aussi n'hésiterai-je pas à étendre ce que j'ai dit du regard immodeste, à toute autre faute à découvrir, à empêcher, à révéler, à prouver et à punir ; agissez toujours avec soin et fidélité, avec affection pour l'homme et par haine contre le vice. Quelqu'un aurait-il fait assez de progrès dans le mal pour recevoir secrètement des lettres ou des présents d'une femme, qu'on lui pardonne et qu'on prie pour lui, s'il confesse spontanément sa faute ; mais

De fraterna correctione.

7. Etsi hanc, de qua loquor, oculi petulantiam, in aliquo vestrum adverteritis, statim admonete, ne cœpta progrediantur, sed de proximo corrigantur. Si autem et post admonitionem iterum vel alio quocumque die, idipsum eum facere videritis, jam velut vulneratum sanandum prodat, quicumque hoc potuerit invenire; prius tamen et alteri, vel tertio demonstratum, ut duorum vel trium possit ore convinci, et competenti severitate coerceri. Nec vos judicetis esse malivolos, quando hoc indicatis. Magis quippe innocentes non estis, si fratres vestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. Si enim frater tuus vulnus haberet in corpore, quod vellet occultari, dum timeret secari : nonne crudeliter abs te sileretur, et misericorditer indicaretur ? Quanto ergo potius eum debes manifestare, ne deterius putrescat in corde ? Sed antequam aliis demonstretur, per quos convincendus est, si negaverit, prius (*a*) Præposito debet ostendi, si admonitus neglexerit corrigi, ne forte possit secretius correptus non innotescere ceteris. Si autem negaverit, tunc neganti adhibendi sunt alii, ut jam coram omnibus possit non ab uno teste argui, sed a duobus tribusve convinci. Convictus vero, secundum præpositi vel etiam presbyteri, ad cujus dispensationem pertinet, arbitrium, debet emendatoriam subire vindictam : quam si ferre recusaverit, etiamsi ipse non abscesserit, de vestra societate projiciatur. Non enim et hoc fit crudeliter, sed misericorditer, ne contagione pestifera plurimos perdat. Et hoc quod dixi de oculo non figendo, etiam in ceteris inveniendis, prohibendis, indicandis convincendis, vindicandisque peccatis, diligenter et fideliter observetur, cum dilectione hominum, et odio vitiorum. Quicumque autem in tantum progressus fuerit malum, ut occulte (*b*) ab aliqua litteras vel quælibet munuscula accipiat, si hoc ultro confitetur, parcatur illi, et oretur pro illo. Si autem deprehenditur atque convincitur, secundum arbitrium presbyteri vel præpositi gravius emendetur.

(*a*) MSS. tres, *seniori* ac paulo post iidem cum alio codice, *secundum fratrum vel etiam abbatis ad cujus* etc.

(*b*) Codices plerique habent, *ab aliquo litteras vel quodlibet munus accipiat* quem locum ad Corbeiensis MSS. fidem correximus, secuti etiam hac in re conjecturam Stellartii et Mindigi, qui de munusculis amatoriis id præcipi arbitrantur, adeoque ut in feminarum regula legitur, *ab aliquo*, sic legendum hic esse, *ab aliqua.* Paulo post ad hæc verba, *vel præpositi,* additur in epistola CIX *vel etiam episcopi.* quod ab omnibus exemplaribus regulæ viris aptatæ abest.

s'il est surpris et convaincu, qu'il soit puni plus sévèrement par le prêtre ou par son supérieur.

Culpabilité de ceux qui veulent avoir quelque chose en propre.

8. Ayez vos vêtements en commun sous la garde d'un ou deux ou d'autant d'entre vous qu'il en sera besoin pour les secouer et les préserver des mites, et de même qu'un cellier commun vous donne la nourriture, qu'un même vestiaire renferme vos vêtements. S'il est possible, qu'aucun de vous ne possède en propre celui qu'il porte aux diverses saisons, et ne se préoccupe de recevoir le même qu'il a déposé, ou celui qui a été porté par un autre, pourvu qu'il reçoive ce qui lui est nécessaire. Mais si à ce sujet il s'élève parmi vous des disputes et des murmures, si quelqu'un se plaint de recevoir moins qu'il n'avait porté, ou juge indigne d'être moins bien vêtu qu'un autre de ses frères, jugez par là combien vous manque le vêtement intérieur de la sainteté, lorsque vous discutez sur les ornements du corps. Cependant si on tolère votre faiblesse au point de vous rendre ce que vous avez déposé, que du moins vos vêtements soient dans un même lieu et sous une garde commune. Et de même, qu'aucun de vous ne fasse rien pour soi, mais que tous les travaux se fassent pour la communauté avec un zèle plus ardent et une joie plus vive, que si l'œuvre était personnelle. La charité dont l'Apôtre a dit : « Qu'elle ne cherche pas ses propres intérêts (I *Cor.*, XIII, v. 5), » doit préférer le bien public au bien propre, et non l'intérêt propre à l'intérêt public. Et dès lors sachez que vous aurez progressé d'autant plus que vous aurez eu plus de soin de l'intérêt commun que du vôtre, et que la charité qui demeure l'emporte sur tout ce qui sert à la nécessité qui passe. Par conséquent si quelqu'un apporte des vêtements ou d'autres objets nécessaires à ses enfants ou à ceux qui dans le monastère lui sont unis par les liens de l'amitié, que ces objets ne soient pas reçus en secret, mais bien que le supérieur puisse les mettre en commun et les donner à qui en a besoin; et si quelque frère cache ce qu'on lui a apporté, qu'il soit condamné comme coupable de larcin.

De la propreté des vêtements, des bains et autres soins indispensables aux frères

9. Vos vêtements doivent être lavés selon la volonté du supérieur par vous ou par des fou-

De vitio propriam aliquam rem sibi vindicantium.

8. Vestes vestras in unum habeatis, sub uno custode vel duobus, vel quot sufficere potuerint ad eas excutiendas, ne a tinea lædantur. Et sicut pascimini ex uno cellario, sic induamini ex uno vestiario. Et si fieri potest, non ad vos pertineat, quod vobis indumentum pro temporum congruentia proferatur, utrum hoc recipiat unusquisque, quod deposuerat, an aliud quod alter habuerat; dum tamen unicuique, prout cuique opus est, non negetur. Si autem hinc inter vos contentiones et murmura oriuntur, cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat, et indignum se esse, qui non ita vestiatur, sicut alius frater ejus vestiebatur, hinc vos probate, quantum vobis desit in illo interiore sancto habitu cordis, qui pro habitu corporis litigatis. Tamen si sic vestra toleratur infirmitas, ut hoc recipiatis, quod deposueratis, in uno tamen loco, sub communibus custodibus habete quod ponitis. Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera vestra in (*a*) commune fiant, majori studio et frequentiori alacritate, quam si vobis singulis faceretis propria. Caritas enim, de qua scriptum est, quod « non quærat quæ sua sunt (I *Cor.*, XIII, 5), » sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit. Et ideo quanto plus rem communem quam propriam vestram curaveritis, tanto vos amplius profecisse noveritis, ut in omnibus, quibus utitur transitura necessitas, superemineat quæ permanet caritas. Consequens ergo est, ut etiam qui suis filiis, aut aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquam contulerit vestem, sive quodlibet aliud inter necessaria deputandum, non occulte accipiatur, sed sit in potestate præpositi, ut in rem communem redactum, cui necessarium fuerit præbeatur. (*b*) Quod si aliquis rem sibi collatam celaverit, furti judicio condemnetur.

(*a*) Editi, *id unum fiant.* At MSS. potiores habent, *in commune.* Ita etiam epist. CIX. in qua paulo ante, ad verbum *operetur*, hæc subjuncta sunt : *sive unde induatur, sive ubi jaceat, sive unde cingatur, vel operiatur, vel caput contugat.*
(*b*) Isthæc sententia, *Quod si aliquis rem* etc. abest a Corbeiensi et ab aliis plerisque MSS.

ons; mais prenez garde qu'une recherche excessive de la propreté extérieure ne jette dans l'âme des souillures intérieures. Qu'on ne refuse pas le bain, lorsque la maladie le rend nécessaire, et si le malade le refusait après l'ordre du médecin, qu'il obéisse sans murmure à l'ordre du supérieur pour accomplir ce qu'exige sa santé. Comme aussi, s'il venait à le demander sans qu'il lui fût utile, qu'on ne se rende pas à ses désirs, car une chose nuisible même peut souvent être jugée utile lorsqu'elle fait plaisir. Quand un serviteur de Dieu se plaint d'une douleur intérieure, qu'on ajoute foi à sa parole sans hésitation, mais si l'on doute que ce qu'il demande puisse le guérir, qu'on consulte le médecin. Que les frères ne se rendent aux bains, ni partout où il est nécessaire d'aller, moins de deux ou trois ensemble ; et que celui qui a besoin de sortir aille avec ceux que le supérieur lui aura donnés pour l'accompagner. Le soin des malades, des convalescents, ou même de ceux qui sans fièvre souffrent de quelque infirmité sera confié à quelqu'un qui demandera au cellerier ce qu'il croira nécessaire à chacun. Ceux qui sont chargés de la nourriture, des vêtements ou des livres serviront leurs frères sans murmure ; mais chaque jour il y aura une heure fixée pour demander les livres, et en dehors de cette heure on n'en donnera point, tandis que pour la chaussure et les vêtements ceux qui en ont la garde les livreront sans délai aux frères qui en ont besoin.

Des excuses à faire et du pardon des offenses.

11. N'ayez pas de querelles entre vous ou du moins terminez-les au plus tôt, de crainte que la colère ne devienne de la haine, qu'elle ne fasse une poutre du simple fétu et ne rende l'âme homicide ; car vous avez lu dans les livres saints : « Celui qui hait son frère est homicide (I *Joan.*, III, 5). » Quiconque en maudissant, en outrageant ou en imputant un crime a blessé l'un de ses frères, doit s'empresser de réparer au plus tôt le mal qu'il a fait, et celui qui a été offensé doit lui-même pardonner sans discussion. S'ils se sont blessés mutuellement, ils doivent mutuellement aussi se pardonner, en raison de ces prières mêmes que vous devez

De vestium lotione, de balneis, deque aliis curandis fratrum necessitatibus.

9. Indumenta vestra secundum arbitrium præpositi laventur, sive a vobis, sive a fullonibus, ne interiores animæ sordes contrahat mundæ vestis nimius appetitus. Lavacrum etiam (*a*) corpori cum infirmitatis necessitas cogit, minime denegetur. Fiat sine murmure de consilio medici, ita ut etiam si nolit, jubente præposito faciat quod faciendum est pro salute. Si autem velit, et forte non expedit, suæ cupiditati non obediatur. Aliquando enim etiam si noceat, prodesse tamen creditur quod delectat. Denique si latens est dolor in corpore, famulo Dei dicenti quid sibi doleat, sine dubitatione credatur. Sed tamen utrum sanando illi dolori, quod delectat expediat, si non est certum, medicus consulatur. Nec eant ad balnea, sive quocunque ire necesse fuerit minus quam duo vel tres. (*b*) Et ille qui habet aliquo eundi necessitatem, cum quibus præpositus jusserit ire debebit. Ægrotantium cura, sive post ægritudinem reficiendorum, sive aliqua imbecillitate etiam sine febribus laborantium, uni alicui debet injungi, ut ipse de cellario petat, quod cuique opus esse perspexerit. Sive autem qui cellario, sive qui vestibus, sive qui codicibus præponuntur, sine murmure serviant fratribus suis. Codices certa hora singulis diebus petantur : extra horam qui petierit, non accipiat. Vestimenta vero et calceamenta quando indigentibus fuerint necessaria, dare non differant sub quorum custodia sunt quæ poscuntur.

De petenda venia et offensis condonandis ex caritate.

10. Lites aut nullas habeatis, aut quam celerrime finiatis, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca, et animam faciat homicidam. Sic enim legitis : « Qui odit fratrem suum, homicida est (I *Johan.*, III. 15). » Quicumque convicio vel maledicto, vel etiam criminis objectu aliquem læsit, meminerit satisfactione quantocyus curare quod fecit, et ille qui læsus est sine disceptatione dimittere. Si autem invicem se læserint, invicem sibi debita relaxare debebunt, propter orationes vestras : quas

(*a*) In epistola CIX. sic habetur. *Lavacrum etiam corporum ususque balnearum non sit assiduus; sed eo quo solet intervallo temporis tribuatur, hoc est semel in mense. Cujus autem infirmitatis necessitas cogit lavandum corpus, non longius differatur Fiat sine murmure* etc.

(*b*) MSS. quatuor, *Nec qui habet alicubi eundi necessitatem, cum quibus ipse voluerit, sed cum quibus senior jusserit, ire debet.*

rendre d'autant plus efficaces que vous les répétez plus fréquemment, mieux vaut celui qui souvent tenté par la colère s'empresse de demander pardon à celui qu'il reconnaît avoir offensé que cet autre qui plus lent à s'irriter est aussi plus lent à s'excuser. Celui qui ne veut point pardonner à son frère ne doit pas espérer d'être exaucé dans sa prière; et celui qui se refuse à demander pardon ou qui ne le demande pas sincèrement, n'a aucun motif de rester dans le monastère, alors même qu'on ne l'en éloigne pas. Evitez donc entre vous les paroles sèvères, et s'il en échappe de votre bouche, que votre bouche qui a fait la blessure s'empresse aussitôt d'apporter le remède. Sachez toutefois que, lorsque pour la correction des mœurs, la nécessité de la règle vous oblige à dire des paroles dures; sentiriez-vous que vous avez dépassé la mesure, rien ne vous oblige à demander pardon à ceux qui vous sont soumis, de crainte qu'en sauvegardant avec excès l'humilité, vous ne rompiez auprès d'eux le lien de l'autorité. Demandez plutôt pardon à votre commun maître, qui sait avec quelle tendresse vous aimez ceux que vous avez repris trop sévèrement peut-être. Entre vous l'amour ne doit pas être charnel, mais spirituel.

De l'obéissance au supérieur.

11. Obéissez à votre supérieur comme à un père, et surtout au prêtre qui a soin de vous tous. Faire observer tous les préceptes que je vous ai donnés, ne pas passer légèrement sur les infractions, mais aviser à l'amendement et à la correction, tel doit être le premier soin du supérieur, et dans les cas qui dépassent son pouvoir ou ses forces, il en référera au prêtre dont l'autorité est plus grande parmi vous. Mais que celui qui est à votre tête mette moins son bonheur à dominer par l'autorité qu'à servir par la charité. Pendant que les honneurs l'élèvent devant vous, que la crainte le tienne devant Dieu abaissé sous vos pieds; qu'il se montre aux yeux de tous comme un modèle de toutes les vertus; qu'il corrige les indociles, console les pusillanimes, soutienne les faibles et soit patient envers tous; qu'il se soumette volontiers à la règle et la fasse observer avec crainte. L'un et l'autre sont nécessaires; mais il cherchera plutôt à vous inspirer l'amour que la crainte, préoccupé toujours de la pensée qu'il doit à Dieu rendre compte de chacun de vous. C'est pourquoi, en vous empressant de lui

utique quanto crebriores habetis, tanto saniores habere debetis. Melior est enim qui quamvis ira sæpe tentatur, tamen impetrare festinat ut sibi dimittat, cui se fecisse agnoscit injuriam : quam qui tardius irascitur, et ad veniam petendam (*a*) difficilius inclinatur. Qui non vult dimittere fratri, non speret accipere orationis effectum. Qui autem numquam vult petere veniam, aut non ex animo petit, sine caussa est in monasterio, etiamsi inde non projiciatur. Proinde vobis a verbis durioribus parcite, quæ si emissa fuerint ex ore vestro, non pigeat ex ipso ore proferre medicamenta, unde facta sunt vulnera. Quando autem necessitas disciplinæ in moribus coercendis, dicere vos verba dura compellit, si etiam ipsi modum vos excessisse sentitis, non a vobis exigitur, ut a vobis subditis veniam postuletis, ne apud eos quos oportet esse subjectos, dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. Sed tamen petenda est venia ab omnium Domino, qui novit etiam eos, quos plus justo forte corripitis, quanta benevolentia diligatis. Non autem carnalis, sed spiritalis inter vos debet esse dilectio.

De obedientia præposito exhibenda.

11. Præposito tamquam patri obediatur, (*b*) multo magis presbytero, qui omnium vestrum curam gerit. Ut ergo cuncta ista serventur, et si quid servatum minus fuerit, non negligenter prætereatur, sed ut emendandum corrigendumque curetur, ad Præpositum præcipue pertinebit, ut ad presbyterum, cujus est apud vos major auctoritas, referat quod modum vel vires ejus excedit. Ipse vero qui vobis præest non se existimet potestate dominantes sed caritate servientе felicem. Honore coram vobis prælatus sit vobis, timore coram Deo substratus sit pedibus vestris. Circa omnes seipsum bonorum operum præbeat exemplum. Corripiat inquietos, consoletur pusillanimes, suscipiat infirmos. Patiens

(*a*) Editi, *tardius inclinatur*. At MSS. Corb. aliique, *difficilius*.

(*b*) Corbeiens. vetus codex, *obediatur honore servato, ne in illo offendatur Deus*. Ita etiam alii quatuor, qui prosequuntur, *multo magis Abbati*.

obéir, soyez plein de miséricorde non-seulement pour vous, mais pour lui; car plus il est élevé au milieu de vous, plus est grande la responsabilité de son âme.

Nécessité d'observer la règle et de la lire fréquemment.

12. Que le Seigneur vous accorde d'observer tous ces règlements, comme des serviteurs qui, remplis d'amour pour la beauté spirituelle, répandent par la sainteté de leur vie la bonne odeur de Jésus-Christ, non comme des esclaves sous le joug de la loi, mais comme des hommes libres sous l'impulsion de la grâce. Et afin que vous puissiez vous regarder dans ce petit livre comme dans un miroir, pour que l'oubli ne vous entraîne à rien négliger, ayez soin de le lire une fois par semaine. Quand vous vous trouverez fidèles à pratiquer ce qui est écrit, vous rendrez grâce au Seigneur le dispensateur de tout bien; et lorsqu'au contraire quelqu'un de vous aura observé des manquements, il gémira du passé, prendra des précautions pour l'avenir, et dans sa prière il demandera pardon de sa faute et la grâce de ne plus succomber à la tentation. Ainsi soit-il.

sit ad omnes. Disciplinam libens habeat, (*a*) metuens imponat. Et quamvis utrumque sit necessarium, tamen plus (*b*) a vobis amari appetat, quam timeri : semper cogitans Deo se pro vobis redditurum esse rationem. Unde vos magis obediendo, non solum vestri, sed etiam ipsius miseremini : quia inter vos, quanto loco superiore, tanto in periculo majore versatur.

De regulæ liberali observantia et frequenti lectione.

12. Donet Dominus ut observetis hæc omnia cum dilectione, (*c*) tamquam spiritalis pulcritudinis amatores, et bono Christi odore de bona conversatione fragrantes, non sicut servi sub Lege, sed sicut liberi sub gratia constituti. Ut autem vos in hoc libello, tamquam in speculo possitis inspicere, ne per oblivionem aliquid negligatis, semel in septimana vobis legatur. Et ubi vos inveneritis ea quæ scripta sunt facientes, agite gratias Domino bonorum omnium largitori. Ubi autem sibi quicumque vestrum videt aliquid deesse, doleat de præterito, caveat de futuro, orans ut et debitum dimittatur, et in tentationem non inducatur. Amen.

(*a*) Lov. *metuendus imponat.* Sed omnino exigunt verba subsequentia ut hic legatur, *metuens imponat,* sicuti ferun MSS. quatuor.
(*b*) MSS. quatuor, *tamen plus eum a vobis amari convenit, quam timeri, semper cogitantem.* Porro verior est lectio vulgata, quam S. Benedictus in Reg. cap. LXIV. sic reddit : *Studeat plus amari quam timeri.*
(*c*) Sic MSS. Corb. aliique tres, At in editis deest, *cum dilectione.*

FIN DU TOME TROISIÈME.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME TROISIÈME.

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

LIVRE UNIQUE.

DE LA GRANDEUR DE L'AME.

DE LA MUSIQUE.

SIX LIVRES

Livre premier.

Livre deuxième. *Des syllabes et des pieds.*

DU MAITRE

UN LIVRE

LE LIBRE ARBITRE.

TROIS LIVRES.

LES DEUX LIVRES DE LA GENÈSE CONTRE LES MANICHÉENS

DES MŒURS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET DES MŒURS DES MANICHÉENS

DEUX LIVRES

Livre premier. — *Des mœurs de l'Église catholique.*

DES MŒURS DES MANICHÉENS.

Livre deuxième. — *Saint Augustin réfute avec soin dans ce livre la doctrine de ces hérétiques sur la nature et sur l'origine du mal. — Du visage, des mains et du sein dont ils se vantaient ans leurs mœurs impies. — Diffamation de leur abstinence superstitieuse et de leurs infâmes mystères. — Narration de quelques-unes de leurs infamies.*

DE LA VRAIE RELIGION.

UN LIVRE.

RÈGLE DE SAINT AUGUSTIN POUR LES SERVITEURS DE DIEU.

FIN DE LA TABLE DU TOME TROISIÈME.

Saint-Quentin. — Imp. J. Moureau.

